UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

IGOR MORAES SANTOS

A *RES PUBLICA* ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA

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

Belo Horizonte

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

IGOR MORAES SANTOS

A *RES PUBLICA* ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA

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

Dissertação de mestrado apresentada, sob orientação da Profa. Dra. Karine Salgado, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Belo Horizonte

Fevereiro de 2018

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. – 2018.

Orientadora: Karine Salgado.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

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

CDU(1976) 340.12

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB 6/3167

[folha de avaliação]

Igor Moraes Santos

A *RES PUBLICA* ENTRE A IDEIA E A HISTÓRIA:
Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

O candidato foi considerado _____ pela Banca Examinadora.

_____
Prof. Drª. Karine Salgado (orientadora)
Universidade Federal de Minas Gerais

_____

_____

_____

Belo Horizonte, ___ de fevereiro de 2018.

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)

"Le passé n'eclairant plus l'avenir,
l'esprit marche dans les ténèbre."
(Alexis de Tocqueville.
De la démocratie en Amérique)

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

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, José Geraldo e Márcia, todo carinho e apoio desde os meus primeiros passos. Esteios das minhas conquistas e dos meus sonhos.

Agradeço à minha irmã Isabelle o companheirismo e a paciência, sempre pronta a conceder amparo fraternal. E ao Estopa, nossa alegria canina.

Agradeço aos meus avós, Helvécio e Maria Aparecida (*in memoriam*), meus *maiores*, exemplos de vida e grandes inspirações intelectuais mesmo nos gestos mais singelos.

Agradeço aos amigos Isadora, Guilherme, Thiago Morais, Diogo, Bernardo, João Gustavo, Thiago Diniz e Jéssica todo afeto, risadas e solidariedade, seja nos bons momentos, seja nos tempos difíceis: *sine amicitia vitam esse nullam*.

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.

Agradeço aos professores Philippe Oliveira de Almeida, José Luiz Borges Horta, Joaquim Carlos Salgado e Marcella Furtado Gomes de Magalhães a presença marcante em minha trajetória, seja com suas letras, seja com suas provocações ou sugestões.

Agradeço aos parceiros de mestrado Renan Victor Boy Bacelar e Lucas Carmargos Bizotto Amorim a amizade filosófica e auxílio constante vida afora.

Agradeço à Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto, Isabela Antônia Rodrigues de Almeida e Alexia Alvim Machado Faria a colaboração gentil e zelosa no processo de pesquisa e de redação da presente dissertação.

Agradeço aos colegas Maria Laura Tolentino Marques Gontijo Couto, 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 o diálogo fecundo e a dedicação constante.

Agradeço ao povo brasileiro, a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG a oportunidade de desenvolver a pesquisa que deu origem a esta dissertação, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior – CAPES, mesmo nas recentes circunstâncias adversas, e resistirem na defesa do ensino público gratuito e de alta qualidade.

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

RESUMO

No século I a.C., as sucessivas crises políticas infligiram transformações irreversíveis à República romana. Uma das mais recorrentes explicações atribuía a culpa aos homens do presente que abandonavam o *mos maiorum*. Nesse contexto, os romanos, tão afeitos ao legado dos *patres*, voltaram-se ainda mais para o seu passado, na esperança de que o resgate das conquistas dos ancestrais reintroduzisse o respeito aos costumes e, com isso, preservasse a constituição. Para tanto, era necessário investigar a tradição e, ao final, escrever a história. Marco Túlio Cícero foi uma das mais brilhantes mentes a perceber esses novos desafios da Roma que se fazia império, mas que não podia sacrificar os pilares de sua cultura. Assim, ele delineia uma concepção de *res publica* como a melhor constituição que, partindo da história romana, é um equilíbrio entre *populus*, Senado e magistrados, forma mista estável que assegura a liberdade. Mas Cícero reconhece a necessidade de bons homens políticos, primeiros cidadãos e modelos de virtude, para guiarem a cidade para bons caminhos segundo a previsão dos movimentos políticos. O *rector* é também orador e dotado de filosofia, revelando-se o único capaz de escrever a história, por meio da qual se compreende que essa configuração político-jurídica traçada por Cícero não é mera reprodução da Roma de seu tempo ou do passado. A melhor *res publica* ciceroniana é ideia, mas enquanto teoria que nasce da experiência e para ela se dirige. Isso significa dizer que a ação contínua do homem para o desenvolvimento de sua natureza racional produz o *optimus status civitatis*: entre erros e acertos, os *maiores* conseguiram obter uma forma de governo apta a promover o aperfeiçoamento moral em conformidade com a natureza e, agora, é possível ao homem do presente conceber o que seja o melhor. Ele herda a constituição excelente de seus pais, mas precisa remodelá-la segundo as demandas do novo contexto no qual está situado. Portanto, pela união entre teoria e prática político-jurídica, Cícero harmoniza tradição e inovação, natureza e história. O presente trabalho parte da tradição política da Antiguidade para estabelecer os principais aspectos políticos, jurídicos e morais estruturantes da ideia de *res publica* em Cícero, seguido de seus fundamentos, entre natureza, eloquência, filosofia e história. Em conclusão, percebe-se que a história legitima a ideia de república por ser o início e o fim da teoria.

PALAVRAS-CHAVE: república; Cícero; história; filosofia; eloquência; tradição.

ABSTRACT

In the first century BC, the successive political crises inflicted irreversible transformations to the Roman Republic. One of the recurrent explanations attributed guilt to the men of the present who abandoned the *mos maiorum*. In this context, the Romans, so attached to the legacy of the *patres*, turned to their past even more, in the hope that the recall of the achievements of their ancestors would reintroduce the respect to the customs and, with that, would preserve the constitution. For that, it was necessary to investigate the tradition and, at the end, to write history. Marcus Tullius Cicero was one of the brightest minds to realize these new challenges of the Rome that became an empire, but that could not sacrifice the pillars of its culture. Thus, he outlines a conception of *res publica* as the best constitution that, taking Roman history as a starting point, is a balance between *populus*, Senate and magistrates, a stable mixed form that ensures freedom. But Cicero recognizes the need for good politicians, first citizens and models of virtue, to guide the city to good paths according to the predictions of the political movements. The *rector* is also an orator and a man who knows philosophy, revealing himself the only one capable of writing history, whereby one understands that this political-juridical configuration traced by Cicero is not merely a reproduction of the Rome of his own time or the past. The best *res publica* according to Cicero is an idea, a theory that is born from experience and is directed to it. This means that man's continuous action for the development of his rational nature produces the *optimus status civitatis*: by trial and error, the *maiores* have managed to obtain a form of government able to promote moral perfection according to nature, and now it is possible for the man of the present to conceive whatever is the best. He inherits the excellent constitution of his parents, but he needs to reshape it according to the demands of the new context in which he is situated. Therefore, by the union between theory and political-juridical practice, Cicero harmonizes tradition and innovation, nature and history. This work begins with the political tradition in Antiquity to establish the main political, juridical and moral aspects that compose the structure of the idea of *res publica* in Cicero, followed by an incursion on its foundations, such as nature, eloquence, philosophy and history. As a result, it is identified that history legitimizes the idea of republic because it is set as the beginning and the end of the theory.

KEYWORDS: republic; Cicero; history; philosophy; eloquence; tradition.

SUMÁRIO

Introdução **1**

Parte I: A ideia de *res publica*: política e direito em Cícero **21**

Proêmio 22

1. As formas de governo em Cícero: da história à tipologia política 24
   - 1.1. Bases da tradição política grega 25
   - 1.2. Prolegômenos à história ciceroniana de Roma 49
2. Lineamentos político-jurídicos da *res publica* como a melhor constituição 75
   - 2.1. Da natureza humana à moral 76
   - 2.2. O desenho da *res publica* 89
     - 2.2.1. A *auctoritas*, a *postestas* e o *imperium*: formação e transformação das instituições político-jurídicas da *res publica* 89
   - 2.3. O equilíbrio ciceroniano 108
   - 2.4. Os contornos subjacentes e o projeto ciceroniano 119
3. A ideia de *res publica* 153

Parte II: Natureza, eloquência e filosofia: as trilhas da história como fundamento da *res publica* **170**

Proêmio 172

1. Natureza, história e política nas leis da *res publica* 174
   - 1.1. *Lex est recta ratio* 175
   - 1.2. Da lei natural à lei humana: natureza e história na comunidade política 184
   - 1.3. As leis de Cícero entre razão e história 191
   - 1.4. Tradição e inovação para a estabilidade constitucional 201
2. Filosofia e prática político-jurídica sob o manto da eloquência 216
   - 2.1. A eloquência: caminhos para uma arte entre a prática e a teoria 220
   - 2.2. A formação do homem político pela eloquência 234
3. O orador e a história 253
   - 3.1. A tradição e a história 257
   - 3.2. Da história antiquária à história eloquente: *magistra vitae* 271
   - 3.3. Fundamentos histórico-axiológicos do discurso através dos *exempla* 285
   - 3.4. Ficção, verdade e verossimilhança na história 299
4. Tradição e filosofia: a *humanitas*, entre Grécia e Roma 329

4.1. *Cum dignitate otium* 334
4.2. *Philosophia togata* 341
4.2.1. Tradução 346
4.2.2. Cícero acadêmico: o diálogo e as autoridades filosóficas 357
4.3. *Humanitas* 368
4.3.1. Da saída da animalidade ao gênero humano: filosofia, experiência e a *res publica* ciceroniana 376
5. A filosofia e a história 383
5.1. A constituição ancestral 384
5.2. O ideal como utopia? 388
5.3. A ideia em Platão e em Cícero 394
5.4. A melhor *res publica* no passado, no presente ou no futuro? 401
5.5. A *res publica* entre ideia e história 407
5.6. A história como fundamento e legitimação da configuração político-jurídica 419
Conclusão 431
Referências bibliográficas 445
I) Referências primárias 445
i) Obras de Marco Túlio Cícero 445
ii) Obras de autores da Antiguidade e da Idade Média 447
II) Referências complementares 452

INTRODUÇÃO

Os contornos atuais da Filosofia do Direito e do Estado foram moldados a partir de pilares teóricos e históricos múltiplos que remontam à cultura greco-romana. A descoberta do *logos* e a experiência política helênica foram essenciais para ditar os rumos do Ocidente em direção ao homem e ao universal. Em Roma, as conquistas gregas não apenas sobreviveram, como ganharam novos brilhos com o aporte de um marco indelével, o direito.

O gênio latino concebeu um poder racionalmente limitado e organizado, acompanhado da juridificação das relações políticas e sociais, com a canalização dos valores mais caros da comunidade na forma de direitos: a justiça foi, de forma inédita, verdadeiramente vivida e teorizada[1]. A descoberta da consciência jurídica entre os romanos, recobrada no Medievo, foi passo decisivo para a edificação do direito moderno, calcado na afirmação de direitos fundamentais "tribuídos" ao agora sujeito de direito universal[2], selando Roma como mãe da tradição jurídica ocidental:

> The large amount of material which has been handed down to us and which we encompass in the term "Roman law" forms a constituent part of the occidental world. It formed nations and legal systems and allowed them to become aware of their own identity. It provided the basis for the rational character of the systems and the legalism of the western nations. Further, even the very principle of settling social and economic conflicts not only by force, authority or compromise, but also by the application of general conceptual rules - which is *the* characteristic feature of western legal thought - became possible on the basis, and perhaps only on the basis, of Roman law, or what was thought to be Roman law. In reality, to use the fine words spoken in honor of the famous European legal historian, Paul Koschaker, Roman law is a *vinculum iuris quo totims occidms contintur* [a bond of law by which so often the West is held together, *ed*].[3-4]

---

[1] 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.

[2] Define Salgado: "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." Cf. 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.

[3] 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. No mesmo sentido, SALDANHA, Nelson. O Direito Romano e noção ocidental de "Direito". *Revista de Informação Legislativ*a, Brasília, a. 20, n. 80, p. 119-124, out./dez. 1983, p. 122.

[4] Em virtude das dimensões do presente trabalho, optamos por não incluir a tradução das citações longas de obras complementares em rodapé para garantir a qualidade da apresentação das discussões.

Da mesma forma, Roma desponta como matriz clássica do processo histórico que culminou no Estado de Direito contemporâneo, Estado ético consagrador e efetivador de direitos fundamentais e realizador da pessoa humana[5]. Embora seja impróprio afirmar a existência de Estado na Antiguidade, uma vez que se trata de "uma realidade cultural, isto é, uma realidade constituída historicamente em virtude da própria natureza social do homem"[6] cuja constituição plena se dará somente na Modernidade[7], algumas formas de ordenação social constituem fontes primevas no percurso histórico-filosófico de seu alicerçamento, dentre as quais reluzem a *polis* grega e a *civitas* romana.

A influência helênica no mundo latino levou à incorporação de incontáveis conhecimentos e práticas, a ponto de não poderem ser compreendidos de modo apartado. Mas a originalidade de Roma sobressai por ter associada à experiência política a descoberta da consciência jurídica[8]. Portanto, simultaneamente a uma estrutura política monumental erguida ao longo dos séculos, que se tornou 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, encontramos uma mente arguta que identificou os movimentos de transformação da estrutura de poder, da intelectualidade e da tradição em um período-chave na história romana, o século I a.C. Trata-se de *Marco Túlio Cícero*[10].

---

[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 Poético. *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.

[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, aprendera 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 fascínora 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 suou tempi*. Milano; Roma; Napoli: Società Editrice Dante Alighieri, 1926, v. I, p. 10. Entre outras biografias

Inobstante as acaloradas disputas em torno de suas filiações filosóficas, é imperativo reconhecer vigor original em Cícero, resultante da 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, esta permanecia dissociada de consequências ou aplicabilidade para a vida prática, ao menos no olhar dos homens do Lácio, afeitos à ação política e jurídica. Simultaneamente, admitia a importância daqueles recursos intelectuais para o enfrentamento dos problemas do presente, uma vez que se tornava evidente a incapacidade do *mos maiorum* de fornecer sozinho todas as respostas para circunstâncias então inéditas. Por isso, através de 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 os estudos com a vida pública ativa. Seja em defesa do cidadão, seja em proteção à República, como fizera em outras ocasiões[12], a eloquência assume função eminentemente ética em vida e obra. A retórica, cujas raízes datam dos gregos, tem finalmente rechaçadas as suspeitas sobre ela e passa a ser usada como instrumento válido para a verdade, 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 também como homem político e intelectual na defesa dos interesses comuns.

---

recomendáveis sobre Cícero, 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, 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; 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 e BOISSIER, Gaston. *La conjuration de Catilina*. Paris: Hachette, 1905.

[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. Cf. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero, *op. cit.*, p. 111-115.

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

[14] CÍCERO. *Pro Sexto Roscio Amerino Oratio*, 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

Do mundo romano, Cícero ressoou entre os medievais, como 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 consolidada em torno da obra política ciceroniana dificultou uma compreensão adequada desta, mormente pela incompreensão do raciocínio calcado na influência cética acadêmica; pela aversão iluminista aos resquícios de ecos do poder da Igreja, considerando o papel dos trabalhos sobreviventes como uma das principais fontes utilizadas para a formação educacional clássica; e pelas releituras dos escritos platônicos a partir do século XIX[19]. Ainda assim, o Arpinata foi conservado 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", pelo que seu estudo é 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

---

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 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." Ponderamos que as citações de obras de Cícero, não obstante realizadas conforme traduções em idioma estrangeiro, serão mantidas sem o acompanhamento de versão em português para evitar a perda de sentido provocada por eventual dupla tradução.

[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. Cf. *La Cité de Dieu*. Trad. L. Moreau. 3. ed. Paris: Jacques Lecoffre et Cie Libraires, 1854, t. 3, p. 247-251.

[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 um breve quadro do resgate de Cícero nos séculos XV e XVI, ver 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 escrito *Discurs on Cicéron* (Cf. MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de. Discurso sobre Cicerón. Trad. Christian Felipe Pineda Pérez. *Praxis Filosófica Nueva serie*, Cali, n. 39, p. 211-217, jul/dez 2014) e *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. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, *passim.*

fundadores do pensamento político-jurídico ocidental, motivo mais do que suficiente para mantê-lo em discussão contínua[23].

Com efeito, o núcleo de seu legado é também o cerne de suas preocupações. A *res publica*, como a melhor constituição, é ordem político-jurídica fundada na liberdade e seu garante, na disposição balanceada de *populus*, *Senatus* e *magistratus*. O direito, que parte do fato e ganha forma pela razão, demanda estrutura que lhe confira existência ou adequada validade formal, "de modo que o ato de sua positivação, decorrente da vontade do poder, e de sua ordenação, construída pela razão do sábio, encontrem uma unidade ética"[24]. Diante disso, a participação política é dever moral: o cidadão cumpre devotar-se à república, ainda mais que, "poderá alguma vez aquilo, que é desprovido de utilidade para a república, ser útil para algum cidadão?" (*potest autem, quod inutile rei publicae sit, id cuiquam civi utile esse?*)[25].

O papel da tradição na mundivisão romana colabora para Cícero ter incipiente consciência de que mesmo a mais perfeita das constituições não é apenas resultado de conjecturas, mas construção histórica. Assim foi Roma, cujo povo desenvolveu ao longo do tempo uma dinâmica político-jurídica sofisticada e equilibrada. Por isso, a legitimidade dessa específica conformação organizacional do poder parece estar nas raízes históricas, embora resguardada a intervenção da razão na singularidade de sua composição, coerente e profícua, na fundação das leis a orientá-la e no próprio exercício de percepção de que a *res publica* é a melhor forma por ser a *civitas* que garante a liberdade.

A cultura romana era marcada pela referência constante ao passado, compondo a forma e o conteúdo do comportamento e do discurso tanto dos cidadãos comuns quanto dos sacerdotes, magistrados e figuras eminentes que, dotados de *auctoritas*, particularmente por deterem a palavra pública, exprimiam a tradição e exigiam o seu respeito. No entanto, um exame detalhado deixa entrever que a substância moral e axiológica do *mos maiorum* era imprecisa e oscilante, inclusive a própria noção de ancestral. Os principais marcos culturais pareciam pertencer às origens da cidade: a memória residia em um universo atemporal onde tudo parecia já instituído. No direito isso era ainda mais evidente: as definições antigas insistiam no fundamento consensual no tempo (*vetustas*),

---

[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. *De officiis* III, 101. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto. Gomes Lisboa: Edições 70, 2000, p. 153.

de modo que o costume tinha valor normativo, fazia parte da ordem jurídica da cidade, mas sem conteúdo preciso, pelo que os censores, como diretores dos costumes (*regimem morum*), precisavam velar pela disciplina do *vetus*, punindo quem desrespeitava as tradições. Esse quadro entra em crise nos séculos II e I a.C., pelo choque cultural e pelas novas demandas políticas que a expansão militar, o crescimento populacional e econômico, os conflitos sociais e ideológicos passaram a requerer. Por exemplo, surgem debates públicos e conflitos sobre a legitimidade de certas práticas, sua origem e definição, o lugar de cada ordem no jogo político, vide os limites do poder do cônsul e dos tribunos, a demarcação entre povo e Senado etc. São indícios do desaparecimento do consenso sobre as instituições. Com isso, a história passa a ter função central, seja por meio de historiadores, seja pela palavra dos oradores[26].

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, um instrumento de aperfeiçoamento moral, uma ética vivida pelo homem chamado a governar seus concidadãos e a sacrificar-se pela comunidade. Trata-se de algo mais do que uma exigência pedagógica: é sentimento de continuidade e uma ordem necessária. A história não é simples recompilação de *exempla*. Para cumprir plenamente sua missão, que é discernir o passado, deve seguir a marcha dos sucessos, pelo que nem tudo é útil: é necessário escolher, selecionar a tradição[27-28]. Em suma, um bom orador contribui para a preservação da história, mesmo que esta não seja a sua intenção original. Ainda mais, o exercício da sua atividade consiste, em grande

---

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

[27] 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 teremos a oportunidade de investigar na segunda parte deste trabalho, 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 conforme a tradição romana, mas original, pois adicionada de elementos gregos, reivindicando para o *orator* a missão de escrever a história. Para ele, é necessário o cuidado com a forma e, ainda mais importante, o respeito com a verdade (*veritas*) e o deleite (*delectatio*) do leitor. O orador combina ócio (*otium*) e ação política (*negotium*), dedicando-se a uma reflexão útil, e não puramente abstrata. Ademais, o orador, armado da retórica, pode dar aos fatos ornamento literário.

[28] 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.

medida, em eleições que podem criar novos *exempla* e, assim, inventar e reinventar a tradição[29]: "Os nossos feitos, ó romanos, sejam recordados pela vossa memória, cresçam em conversas, envelheçam e fortifiquem-se com os monumentos das letras (...)"[30].

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, sem abandonar o presente. Ele vive a alma republicana, não obstante presencie 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, mas também empenhado em formar e conduzido pelo melhor homem político?

Nosso trabalho parte do questionamento sobre como a concepção de *res publica* de Marco Túlio Cícero é impactada pelas transformações que sofre a cultura romana no século I a.C., ainda ciosa da tradição, mas tendente a inovações, e que se volta crescentemente para a história. Temos por foco o que Cícero entende como a melhor constituição, a *res publica*. Logo percebemos uma complexa relação que recorrentemente confunde intérpretes. Em obras como o *De re publica*, é colocada em tela a forma de governo mista como a melhor, que parece se confundir com Roma, mas a República de alguns séculos atrás, que atinge a sua configuração ótima após diversas modificações constitucionais. Contudo, acreditamos que a *res publica* traçada por Cícero não é nem a Roma de seu tempo, nem a Roma do passado: ela é uma ideia da melhor constituição, tanto da melhor forma concebível, quanto da melhor possível ao homem. Expliquemos.

Cícero não faz obra de historiografia, mesmo estabelecendo preceitos para o desempenho dessa arte, entre os quais está o compromisso com a verdade pelo historiador, que é um orador. Ao mesmo tempo, rejeita a pura especulação ao modo grego, sem nexo com a prática, que deve ser sempre o seu objetivo. Por isso, recorre à história para dar os fundamentos às suas reflexões. Quando passa a perquirir acerca da melhor constituição, não pode aceitar uma resposta que venha apenas da teoria, como entende terem feito os pensadores áticos, porém, está certo de que ela é necessária. A

[29] BLOM, Henriette van der. *Cicero's role models*: the political strategy of a newcomer. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 87.
[30] CÍCERO. *In Catilinam* III, 26. Cf. *As Catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d, p. 157.

decisão de conhecer a melhor forma de governo parte do contexto presente e tem por justificativa contribuir para as sucessivas crises políticas que os romanos estavam enfrentando nas últimas décadas. O *De re publica*, então, assume o caráter de uma obra que, não sendo historiográfica, é filosófica, mas não abre mão da história. Pelo contrário, a investigação começa pela história de Roma, ademais contraposta a outras experiências políticas como a dos atenienses e dos cartaginenses. E quando adicionada do *De legibus*, identificamos ainda a proposição de novas leis e instituições (ou a reforma de algumas entre as já existentes).

Como, então, a concepção ciceroniana de *res publica* assume a Roma histórica, mas mantém-se como um resultado teórico original? Como a *res publica* de Cícero é ideia, como em Platão, mas também história do maior dos povos?

Há uma distância punjante quando comparamos a *res publica* de nosso autor com a *politeia* ideal platônica, já indicado por abalizados intérpretes como distintas precisamente pela consideração da história[31]. Mas indagamos como é estruturado esse fator histórico, que manifesta o núcleo do referido 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. Primeiramente, 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[32]. Ademais, a averiguação do exercício da eloquência pelo orador deixa entrever uma margem de liberdade para lidar com as informações sobre o passado que é estranha para um historiador contemporâneo[33]. E somemos o fato de o *exemplum* ter uma função importante e versátil, sem contar o uso de figuras históricas como interlocutores dos diálogos filosóficos. Em suma, o discurso da história assume uma feição peculiar, da qual não podemos descurar, e somente pode fazer sentido se colocada sob o prisma da filosofia e da eloquência.

---

[31] 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.

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

[33] CÍCERO. *De oratore*, II, 62. Cf. SCATOLIN, Adriano. *A invenção no* Do orador *de Cícero*: um estudo à luz de *Ad Familiares* I, 9, 23. 2009. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 206; RAMBAUD, Michel. *Cicéron et l'histoire romaine.* Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 13.

Precisamos ponderar que a história é o contingente, o empírico, do que exsurge o desejo pela eternidade, subtrair-se à caducidade do tempo[34] que tudo faz e consome[35], "pai de todas as coisas"[36]. Acreditavam os antigos que isso era possível por meio da imitação do passado, reatualizado[37], pois na ciclicidade permanente do universo[38], as coisas voltam a ocorrer e o humano eterniza-se pela repetição[39]. Nesse ínterim, o homem começa a perceber que a história é também experiências acumuladas pelas gerações[40], "o passado do homem enquanto homem, do homem que já se tornou homem"[41]. De natural, o tempo passa a histórico, presença-ausência[42] no qual o homem encontra papel

[34] 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. Disponível em http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000236/023680FB.pdf. Acesso em 13 out. 2017, p. 5; HESÍODO. *Teogonia* 901 *et seq*. Cf. *Teogonia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013, p. 92-95; *Os trabalhos e os dias* 109-201. Cf. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012, p. 72 *et seq*;

[35] ÉSQUILO. *Coéforas* 965. Cf. *Tragedias*. Trad. Bernardo Pera Morales. Madrid: Gredos, 1986, p. 486; SÓFOCLES. *Ajax* 715. Cf. *Tragedias*. Trad. Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981, p. 154.

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

[37] 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.

[38] Sobre a concepção cíclica do tempo, ver PLATÃO. *Timeu* 30c-40a. Cf. *Diálogos VI*: Filebo. Timeo. Critias. Trad. Mª Ángeles Durán e Francisco Lisi. Trad. Madrid: Gredos, 1992, p. 173-186; *Mênon* 81a-d. Cf. *Diálogos II*: Górgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo. Trad. J. Calonge Ruiz et al. Madrid: Gredos, 1983, p. 301-302; *Fédon* 70a-72e; 76e. 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. 78-82; 85; *Fedro* 246e *et seq*. Cf. *Fedro ou da Beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 59 *et seq*; *O político* 269c-275a. Cf. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit.*, p. 223-229; 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. Cf. *The complete works of Aristotle*: the revised Oxford translation. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. 1, p. 370 *et seq*; 442-443; 448; 463; 470; *Metafísica* XII, 7, 1072a 20-25. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1064. 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.

[39] 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.

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

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

[42] SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 4. ed. São Paulo: Abril, 1987, p. 209 *et seq*.

próprio, autêntico[43], e percebe que nele está a sua marca identificadora[44]: tem história justamente porque tem natureza, elementos constantes, recorrentes e típicos[45]. Enfim, como o humano em sentido mais pleno, a história é realização da cultura[46]. Esta se faz como ação e como teoria, reflexão que se condensa em preceitos para orientar o agir. Platão acredita na atemporalidade da perfeição, a ideia, que somente a filosofia pode alcançar. Para Cícero, como bom romano, ela 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. É este o seu lugar na ordem do cosmo. Por ser dotado de razão, marca distintiva entre todos os seres, tem a missão perpétua de aprimorá-la, sempre tentando criar as condições mais adequadas para tanto. Na medida em que acessa a lei natural, a razão que a tudo rege, pode compreender, entre outros aspectos, o movimento de nascimento, crescimento e declínio das coisas. Ciente disso, esforça-se para encontrar os melhores rumos a serem tomados: então elabora a lei humana como reflexo da lei natural, expressão da razão e concordante com a natureza. Mas lei humana que é também produto da ação humana, portanto, histórica. Dando forma à constituição, esta também acaba por estar situada entre a natureza e a história.

Uma mente inserida em uma mundivisão arraigada na tradição e na valorização do passado é a mais apta a perceber tais relações. Quando ela entra em contato com o pensamento grego, que gradativamente caminhava em direção à historicidade[47], vez que gestara a historiografia[48], mas que tinha na universalidade metafísica o outro polo de um

---

[43] 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."

[44] 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.

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

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

[47] 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*. Organizado por José Otávio Guimarães. Trad. Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editoria 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*

[48] 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.

paradoxo que ainda não resolvera, tem a possibilidade de abrir novas trilhas. É o caso da introdução efetiva da história na filosofia política, mais especificamente na teoria da constituição mista. Das primeiras formulações genuinamente teóricas, com Heródoto, passando por Tucídides, Platão, Aristóteles e Políbio, o problema da melhor forma de governo encontra 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 acerca das teorias políticas gregas. Ele sabe que, sozinha, a prática tal como vem sendo desenvolvida não é capaz de encontrar soluções, ao passo que o pensamento helênico, apesar de majestoso, não consegue se conectar suficientemente com a realidade. Assim, uma audaciosa empreitada aparece em seu horizonte: conciliar teoria e prática, filosofia e vida político-jurídica, Grécia e Roma.

Nesse sentido, a perspectiva da história nas relações com a política e o direito em Cícero é intrigante. Por certo, reside entre a historiografia e a filosofia, ademais inserida na dinâmica do poder, da razão e da liberdade. Desde logo, entende-se pela indissociabilidade dessas dimensões, uma vez que o sujeito orador e o discurso histórico são determinantes para explicar os propósitos, a função e o modo de presença da história para a formação da estrutura político-jurídica de Roma, isto é, da *res publica*, nas mãos do maior dos oradores latinos. Aliás, "é na história que se realiza, se encontra e se compreende o ser do homem"[49], ao passo que "nossa arte, nossos monumentos literários estão carregados dos ecos do passado, nossos homens de ação trazem incessantemente

História, I, Proemio. Cf. *Historia*. Libro I: Clío. Trad. Carlos Shrader. Madrid: Gredos, 1992, p. 85; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 22. Cf. *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, p. 28; 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, 2 v., 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.

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

na boca suas lições, reais ou supostas"[50]. Apreender o homem enquanto *zoon politikon* ou *homo juridicus* importa entendê-lo antes como homem histórico[51].

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 do 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"[52]. Nela, 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 do romano. É um modelo de associação entre autoridade e passado, pela qual este é percebido como um composto de tradição e como fonte para a história baseada em exemplos e imitações[53]. Como o pseudo-Dionísio em sua *Ars rhetorica*, a história é "filosofia ensinando por exemplo"[54]. Sem quebrar o laço de *fides* com o público e fincando a sua *auctoritas*[55], o orador faz da

---

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

[51] 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."

[52] 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*.

[53] HARTOG, François. 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, 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*.

[54] 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.

[55] 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*.

história a "verdadeira testemunha dos tempos", a "luz da verdade", a "vida da memória", a "mensageira da tradição". Com Cícero, o caráter que tem a história na Antiguidade ganha forma e nome: *historia magistra vitae*[56].

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 eles produziram e agregando contribuições novas[57]. 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"[58] através da fixação na memória[59]. Então fizeram da história "trabajo de la muerte y trabajo contra la muerte"[60], verdadeira "ciencia del hombre"[61].

O principal valor da história na Antiguidade destina-se à 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 as disputas segundo interesses díspares. Como resposta a esse desejo premente pela eternidade, esforçaram-se para esquecer as transformações incessantes das formas de governo e das relações sociais, focando precipuamente nos traços de permanência e atrevendo-se a tentar imobilizar a cidade em

---

[56] CÍCERO. *De oratore*, II, 9, 36. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit.*, p. 201 ("*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.

[57] MARINCOLA. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, *op. cit.*, p. 14.

[58] DOMINGUES. *O fio e a trama*, *op. cit.*, p. 70.

[59] *Rhetorica ad Herennium* III, 28 *et seq*. Cf. *Retórica a Herenio.* Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 198 *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.

[60] 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. Cf. *Conjuración de Catilina*. Trad. Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Gredos, 1948, p. 10-11; HORÁCIO. *Carmina* III, 30, 1-6. Cf. *Odas. Canto secular. Epodos*. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2007, p. 434; TÁCITO. *Historiae* IV, 6, 1; *Dialogus de oratoribus* 10. Cf. *Storie. Dialogo degli oratori. Germania. Agricola.* A cura di Azelia Arici. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1959, p. 271; 392; PLÍNIO, O VELHO. *Naturalis historia*, prefácio 16. Cf. *Historia natural*: libros I-II. Trad. Antonio Fontán et al. Madrid: Gredos, 1995, p. 216-217. Ver também POLÍBIO. *História* I, 1-5. Cf. *História.* Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1996, p. 41-44.

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

um "instante eterno"[62]. Ponderemos que a história, como uma cadeia intergeracional de memórias, compõe a mundivisão cultural de um povo e, assim, fornece as bases fundacionais das estruturas político-jurídicas que ele ininterruptamente constrói e reconstrói ao longo de toda a sua existência[63]. 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 intencional" do direito e do agir na ordem social no "tempo historicamente vivido"[64]. Cremos poder agregar ao debate o lugar da história nas confluências entre o poder organizado em *res publica*, regida por leis oriundas do consenso, e a liberdade por ela garantida. 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[65] assume a história em conexão com a teoria, mas uma tarefa de ligação que somente é possível pelo melhor homem, dotado de eloquência e filosofia, o que faz do próprio humanismo ciceroniano uma expressão *exemplar* no curso da história da Filosofia do Direito e do Estado.

Em vista dessa evidente complexidade, perscrutar Cícero com sinceridade intelectual e plena dedicação é tarefa hercúlea e arriscada. A possibilidade de simplificações indesejadas e de omissões insupríveis recomendam cautela ao pesquisador. Não foi o que fizeram muitos dos que viram nos trabalhos da Antiguidade mera literatura, por ser a história tratada no âmbito da retórica, aproximando-se ou distanciando-se da

---

[62] REIS. *Teoria e história*, *op. cit.*, p. 42.

[63] 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.

[64] Inferência a partir de REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 217-218: "De certo modo, podemos dizer que a cultura é o correlato da consciência. Esta é sempre 'consciência de algo', donde a tese husserliana sobre a intencionalidade como seu fulcro e essência. Ora, a cultura pode ser vista como projeção histórica da consciência intencional, isto é, como o mundo das intencionalidades objetivadas no tempo historicamente vivido."

[65] 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 história 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.

poesia e da filosofia[66-67]. Cremos nela encontrar muito mais. 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[68]. Ou seja, estava sujeita a uma dose de relativismo, na esteira dos ensinamentos sofísticos na formação dos novos cidadãos democráticos, mas objeto de severas críticas por Sócrates e Platão, que mostravam o filósofo querendo "alcanzar y revelar una 'verdad' que es el 'homólogo y la antítesis' de la 'verdad religiosa'"[69]. Apesar de e por essa maleabilidade, a história ganha nova vida com Cícero. Não enquanto versão antecipada da filosofia da história, que busca sentidos universais imanentes[70], embora,

---

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

[67] 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 um 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, nunca se 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. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* XI, 8, 1064b-1065b. Cf. *The complete works of Aristotle*: the revised Oxford translation. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. 2, p. 1681-1683; *Poética* 1451a 36-1451b 10. Cf. *Os pensadores*: Ética a Nicômaco. Poética. Metafísica I e II. Trad. Eudoro de Souza et al. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 249; 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.

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

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

[70] 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, significa o retorno das situações históricas, que tem conotações pessimistas, "deprimente repetição das coisas". Entretanto, isso não exclui a esperança de volta às origens, o retorno da idade do ouro, um estado de inocência e felicidade, no qual o homem encontrava na natureza o sustento, longe da guerra e do mal. Essa etapa idílica é seguida de idades da prata, do bronze e do ferro, progressivo declínio, até o ponto de a espécie ser destruída. Logo ela renasce sob uma nova idade do ouro, e assim por diante, eternamente. Já no período grego clássico outras concepções apresentavam uma margem de progresso humano em sentido positivo, segundo o qual o homem partiu de um estado selvagem e miserável e, com o passar do tempo, conquistou a razão e rumou ao melhor. Mas não era ainda filosofia 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: History and the concept of time, p. 1-23, 1966, p. 10-12. Entre outros, é o caso de HESÍODO. *O trabalho e os dias* 109-201. Cf. *O trabalho e os dias*, *op. cit.,* p. 73-83; PLATÃO. *As leis* 713c

como narrativa, seja um empreendimento hermenêutico para "coordinar todos estos *disjecta membra* del pasado sintetizándolos y amoldándolos en una nueva forma"[71]. Também não como uma ciência da história, com sua objetividade, pois no orador-historiador repercute o mundo em que vive, "del cual no puede escudarse, haga lo que haga, y cuyas contradicciones inevitablemente le molestan"[72], o evento que toma em exame não é objetivo, mas condicionado pelo "*interesse* de conhecimento", definido "conforme o significado cultural" atribuído a ele[73]. 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[74]. A grande tarefa do historiador é sim "contar las cosas que ocurrieran"[75], julgado pela medida da verdade e sujeito a ser acusado de mentiroso quando eivado de fantasia[76], pois, como anunciava Píndaro, o tempo é o único que revela e prova a verdade[77], logo, ela apareceria, 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, ao proclamar a sua verdade, negada aos demais[78]. Mas não há plena objetividade. A historiografia jamais conseguirá

---

et seq. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999, p. 369 *et seq*; *O político* 271a-c. Cf. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit.*, p. 225; EURÍPEDES. *Suplicantes* 201 *et seq*. Cf. *Tragedias II*. Trad. Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978, p. 34 *et seq*; SÓFOCLES. *Antígona* 332 *et seq*. Cf. *Tragedias*, *op. cit.*, p. 261 *et seq*.

[71] 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.

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

[73] 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.

[74] LE GOFF. *História e memória*, *op. cit.*, p. 29.

[75] LUCIANO. *Como se deve escrever a história* 39. Cf. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990, p. 399. Luciano também 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." frase que se tornará um *topos* difundido ao longo da Modernidade e que chegará a Ranke, no século XIX, para então se tornar o preceito de acessar "como as coisas foram realmente" (*wie es eigentlich gewesen*), vide 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.

[76] LE GOFF. *História e memória*, *op. cit.*, p. 30.

[77] PÍNDARO. *Olímpicas* X, 53-55. Cf. *Odas y fragmentos*, *op. cit.*, p. 122.

[78] KELLEY. *Faces of History*, *op. cit.*, p. 10.

ser "antípoda da ficção" como pretendia[79], faltando-lhe reconhecer que "*não existe qualquer* análise científica puramente 'objetiva' da vida cultural"[80], que "o humano escapa à razão físico-matemática como a água por uma peneira"[81].

A história, na Antiguidade, era aquilo que sempre foi, ainda que hoje recuse, isto é, uma arte literária, pois "en cualquier discurso histórico exist[e] una parte de lirismo, que debe encontrarse, y que incluso es necesaria"[82]. Já eram os poetas repositórios de tradição[83]. Também o será o orador historiador. Reconhecer a história como arte, como queriam os romanos, não é inferiorizá-la. Ela permanece como "un órgano del conocimiento de nosotros mismos, un instrumento indispensable para construir nuestro universo humano"[84]. Se a história é "a ciência do passado", é sob "a condição de saber que este passado se torna objeto da história, por uma reconstrução incessante reposta em causa"[85]. 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"[86].

Temos, então, o homem efetivamente como ser histórico, que não é aquele que acumula experiências mecanicamente, mas aquele que toma consciência do passado[87]. 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, esta *conditio sine qua non* dos preceitos da história, sem a qual sequer poderiam ser formulados. E todos são faces do homem político que, tomando esses conhecimentos e habilidades, engaja-se com a *res publica*.

Algumas leituras tendem a ver no Arpinata, assim como em outros em diferentes épocas, o interesse pela história como "a busca de um refúgio contra o que vai mal", mas

---

[79] REIS, José Carlos. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 18-19.
[80] WEBER. A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais, *op. cit.*, p. 87.
[81] ORTEGA Y GASSET. *História como sistema. Mirabeau ou o político*, *op. cit.*, p. 36.
[82] DUBY; LARDREAU. *Diálogo sobre la Historia*, *op. cit.*, p. 48; 45.
[83] 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.
[84] CASSIRER. *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 178.
[85] LE GOFF. *História e memória*, *op. cit.*, p. 25.
[86] 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.
[87] DUBY; LARDREAU. *Diálogo sobre la Historia*, *op. cit.*, p. 101.

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-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", no duplo significado antigo e moderno, por se ater ao lado terreno ou humano dos fatos e, especialmente, aos negócios políticos, enquanto propiciadora de reflexões e alertas sobre os movimentos da constituição[91]. Em virtude disso bem aconselhava Aristóteles que os líderes políticos deveriam ampliar a experiência por meio da leitura de livros sobre viagem 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[94]. E como o bom direito é disputa constante nos palcos dos fóruns, a retórica lhe dá forma, com o que, nesse contexto, a história "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].

Nessa linha, podemos dizer que a história é um legado, mas sua recepção é sempre uma luta: "a herança não é jamais dada, é sempre uma tarefa"[96]. 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

---

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.
90 MOMIGLIANO, Arnaldo. Tradition and the classical historian. *History and Theory*, n. 3, v. 11, p. 279-293, 1972, p. 291. Cf. LUCIANO. *Como se deve escrever a história* 40. Cf. *Obras III*. Trad. Juan Zaragoza Botella. Madrid: Gredos, 1990, p. 399-400.
91 CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. 2. ed. Bari: Laterza, 1920, p. 180. Cf. POLÍBIO. *História* IX, 1. Cf. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 373.
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. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889, t. I, p. 200: "*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.

para a história. Portanto, 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 tempo um tempo humano[99]. Por isso, desde as suas origens, os historiadores compartilhavam com os sofistas o objetivo de transmitir conhecimentos úteis para a vida cívica e Aristóteles classificava a história como parte da política[100]. 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, reposicionando o agente historiador em relação aos fatos, considerados em seu planejamento, desenvolvimento e resultados, entre elementos objetivos e subjetivos. A história é explicitamente aproximada da oratória e da retórica, situando o historiador como orador, encarnação do melhor homem político possível. Cidadão e filósofo, ele é o único capaz de compreender os movimentos de transformação das constituições e, assim, escrever a história. Ao mesmo tempo, ele é o *rector*, 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 apenas em 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 ou gênero secundário.

Considerando que, para um romano, *res gerere* era mais importante do que *res gestae scribere*[102], Cícero tinha em 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. Ela 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

---

[98] ARENDT. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 191; 205.
[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. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 2162.
[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.

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 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 refletir na ideia de *res publica* ciceroniana. Desbravemos!

[104] CATROGA. *Memória, história e historiografia*, *op. cit.*, p. 7.
[105] CASSIRER. *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 164.

PARTE I

A IDEIA DE *RES PUBLICA*: POLÍTICA E DIREITO EM CÍCERO

PROÊMIO

A primeira parte deste trabalho não pode começar imediatamente pelo pensamento de Marco Túlio Cícero. É necessário entender nosso autor como parte 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, mas isso somente será possível pela gradual admissão do elemento 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, como mostra a história. A solução caminhará para o apontamento de uma constituição que equalize os fatores positivos e evite os negativos, uma mistura das características peculiares a todas as demais formas de governo.

No compasso entre constituição mista e história, Cícero será o responsável por unir definitivamente as reflexões teóricas gregas e a dimensão da experiência prática na ideia de uma república composta por forças diversas que se controlam, ao passo que sob a liderança de uma figura com vivência política pessoal e ancestral e introduzida nos conhecimentos filosóficos. Nele perceberemos o cume tanto da forma de governo mista quanto do reconhecimento do papel pedagógico-normativo da história no quadro do mundo antigo.

Assim, esta primeira parte tem a pretensão de traçar os caracteres gerais da ideia de *res publica* ciceroniana, situando-a na tradição política grega e na história político-jurídica de Roma.

Destarte, o primeiro capítulo parte das raízes helênicas sobre as formas de governo na Antiguidade, como Platão, Aristóteles e Políbio, para o seu ponto culminante em Cícero. No encalço desse lastro reflexivo, o cônsul efetiva a transferência da filosofia política para Roma, por meio da original postura de extração de princípios da história romana. Em meio a essas numerosas incursões históricas, ele identifica as categorias políticas fundamentais e os indícios da formação da melhor constituição como mista por ação do povo romano no tempo.

Na sequência, tendo em vista essas categorias e o legado político da gloriosa *civitas*, avançaremos para os caracteres gerais da ideia de *res publica* ciceroniana, o que nos impele a enfrentar conceitos estruturante indicados pelo autor em suas diversas obras, como *lex*,

libertas, *otium* e *princeps*, entre outros. Em meio a isso, revelaremos o esboço de um projeto político que conjuga a filosofia com a história, e cujos fundamentos pretendemos investigar na segunda parte do trabalho.

1. AS FORMAS DE GOVERNO EM CÍCERO: da história à tipologia política

For forms of government let fools contest;
Whate'er is best administered is best [106]

Uma das discussões mais importantes do pensamento político gira em torno da melhor forma de governo[107]. Recorrente em toda a sua história, é tão antiga quanto ela, desenvolvendo-se concomitantemente e tornando-se um *leitmotiv*[108]. Já na Grécia, fundadora da reflexão sobre o poder[109] e pioneira em noções ainda hoje integrantes do ideário político, como justiça e liberdade[110], tinha lugar o estudo das constituições, isto é, da unidade cultural, da estruturação das organizações, um conjunto composto por instituições, normas, costumes, tradições, práticas, entre outros elementos culturais que, em suma, é o que a Antiguidade entendia por forma de governo (*politeia*, em grego). Portanto, é algo além do simples modo como ocorre a manifestação institucionalizada do poder na sociedade e a relação entre governantes e governados. Refere-se também ao status político interno, às relações de poder e de ação que vigoram no interior de uma comunidade, distinguindo-se, assim, da forma de Estado. Ademais, na esteira de Saldanha, a forma de governo é diversa de regime, variante daquela, que a pressupõe, porém, como categorização mais restrita[111]. Em suma, é a "concreção, no plano político, de um estilo de vida representativo de uma situação cultural, e portanto conectado, inclusive, com uma concepção do mundo", sendo, então, estrutura de relações políticas encaixada em inumeráveis implicações da organização sociocultural[112].

---

[106] POPE, Alexander. *An essay on man* III, 303-304. Cf. *The major works*. Ed. Pat Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 298.

[107] 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.

[108] 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.

[109] Ver uma breve discussão sobre o sentido de Política em BOBBIO, Norberto. Política. *In*: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO. *Dicionário de Política*, *op. cit.*, p. 954. Para a Antiguidade, ver FINLEY, M. I. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 51-52 e as reflexões mais amplas de MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trad. David McLintock. Cambridge, London: Havard University Press, 1990, nos tópicos do primeiro capítulo "From Politikos to the Modern Concepto of Politikos" e "The Political in Ancient Greece", p. 13-25.

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

[111] SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, *op. cit.,* p. 35-40.

[112] SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, *op. cit.,* p. 59. Saldanha lembra ainda, sobre a correspondência estrutural entre as formas de saber e as organizações sociais e políticas, a seguinte passagem de Max Scheler: "esas profundas analogías estructurales que existen entre los

Para Bobbio, as teorias das formas de governo apresentam uma face descritiva, como "classificação dos vários tipos de constituição política" manifestados na experiência histórica, e outro descritivo, com a postulação de qualificações entre formas boas e más, melhores e piores, segundo uma hierarquia[113]. Fato e juízo de valor (absoluto ou comparativo) são indissociáveis, o que faz de uma teoria das formas de governo "quase sempre também uma ideologia" que almeja sugerir caminhos melhores para a realidade, pelo que "são antes de tudo um produto histórico-cultural", entre circunstâncias políticas e concepções de mundo vigentes[114]. Podemos identificar esses caracteres entre os referidos gregos.

1.1. Bases da tradição política grega

Na segunda ode *Pítica*, da primeira metade do século V a.C.[115], Píndaro afirma que, "em todos os modos de governo, um homem de fala simples eleva-se em primeiro lugar, seja na corte de um tirano [*tirannídi*] ou sob a multidão violenta [*lábros stratós*], ou onde o estado é governado pelos homens sábios [*sófoi*]"[116]. Em sentido similar existem referências importantes em Alceu de Mitilene, Ésquilo, Sólon, Theógnis e Sófocles[117], mas com enfoque especial na forma despótica. Naquele momento, "tirania" era termo

contenidos tanto del saber físico cuanto del saber psíquico, más los del 'saber' metafísico y religioso, y la arquitectura, la organización de la sociedad, o, en la edad política, el orden de las partes de la sociedad desde el punto de vista del dominio de unas sobre otras. Estudiar estas identidades estructurales de la imagen del mundo, del alma o de Dios con los grados de organización social, es un objeto particularmente incentivo de la sociología del saber, y lo es para todas las formas fundamentales del saber (religioso, metafísico, positivo) y en todos los grados de evolución de la sociedad." Cf. SCHELER, Max. *Sociología del saber*. [s.l.]: elaleph.com, 2000 (versão digital), p. 77.

[113] BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora UnB, 1988, p. 33.

[114] BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.,* p. 33-35.

[115] Sobre a datação do poema, ver BOWRA, C. M. Pindar, Pythian II. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 48, p. 1-28, 1937.

[116] PÍNDARO. *Pítica* II, 86-88. Cf. *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984, p. 153 (tradução cf. GALLO, Rodrigo Fernando. *Heródoto e a teorias das formas de governo*: o debate constitucional persa. 2015. 167f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 66). Também em Arquíloco aparece referência sobre a tirania: "Não me preocupam as coisas de Gyges, rico em ouro/ Nem ainda me persegue a cobiça, nem invejo/As obras dos deuses, ou amor pela grande tirania/ Isto longe está dos meus olhos." Cf. 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. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100002#_ftn1. Acesso em 23 dez. 2016.

[117] 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.

empregado tanto em sentido negativo quanto em sentido positivo, frequentemente indistinta da monarquia. Contudo, de outro lado estava a democracia, que predominou por muito tempo sob opinião desfavorável, como um governo/poder (*kratos*, entre outras acepções, como intemperado, excessivo, violento[118]) dos muitos ou da multidão. Preferia-se *isegoria* ou *isonomia* e, quando *demokratia* foi introduzida por Clístenes[119], provavelmente já estava em circulação, mas agora como ideia madura que reúne *demos* e *kratos*[120], cuja ambiguidade semântica era aproveitada reiteradamente nos debates teóricos[121]. A partir de Sólon até Péricles[122], a democracia deixa de ser citada apenas como forma má e é associada com a liberdade, enquanto oligarquia com tirania[123], embate entre constituições consideradas opostas naquele tempo[124] e que gerará reflexos teóricos dali em diante.

---

118 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. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)/kratos&highlight=. Acesso em 26 dez. 2016.

119 Ver HERÓDOTO. *História* VI, 131. Cf. *Historia*. Libro VI: Érato. Trad. Carlos Shrader. Madrid: Gredos, 1981, p. 402.

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

121 FINLEY, M. I. *Democracia antiga e moderna*. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 26; FINLEY. *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.

122 Sobre a história ateniense de suas origens à instituição da democracia, perpassando as diferentes instituições e transformações, remetemos o leitor ao nosso SANTOS, 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 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*. 2011. 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, também consultamos e indicamos ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. Cf. *The complete works of Aristotle*: The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. 2; PLUTARCO. *Vida de Sólon*. Cf. *Vidas paralelas*: Sólon e Publícola. Trad. Delfim Ferreira Leão e José Luis L. Brandão. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012; PLUTARCO. *Vida de Péricles*. Cf. *Vidas paralelas*: Péricles e Fábio Máximo. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

123 CANFORA. El ciudadano, *op. cit.*, p. 159-161. Nesse sentido, TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 37. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *op. cit.*, p. 98.

124 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 (em especial, o cap.

É o caso de Heródoto, no qual encontramos o primeiro registro significativo de uma tipologia das formas de governo, ao apresentar um diálogo situado no século VI a.C. 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[125]. Observadas as limitações de cada constituição, a história persa mostra a eleição bem-sucedida da monarquia[126]. Pulsa na obra os efeitos da transição entre três décadas de tirania de Psístrato e seus filhos e o estabelecimento da constituição de Clístenes, com a reafirmação da servidão dos persas submetidos aos desígnios de um déspota, e dos atenienses livres e autores de suas próprias leis, perante as quais eram iguais[127]. Na construção da identidade ateniense, a inferiorização do vencido nas Guerras Médicas[128], o bárbaro, colocado em uma "retórica da alteridade", permite aos gregos verem a si próprios[129]. As formas de governo louvadas, não obstante rejeitadas, são comuns entre as *poleis* da Grécia, revelando o registro por Heródoto de uma tradição política preexistente[130], marcada pela tríade "um, poucos e muitos".

Tucídides, sob efeito da experiência pessoal e do enfretamento entre Atenas e Esparta[131], interpreta a democracia como constituição na qual todos contribuíam, com harmonia entre liberdades e obrigações públicas. O governo de Péricles foi o auge da

---

6: "Lovers of the city: tyranny and democracy in Classical Athens"); TEEGARDEN, David A. *Death to Tyrants!* Ancient Greek democracy and the struggle against tyranny. Princeton: Princeton University Press, 2014. Nesta última obra, acerca da expansão da democracia para outras *poleis*, comparativamente a formas de governo diversas, ver o Apêndice "The number and geographic distribution of different regime types from the Archaic to the Early Hellenistic periods".

125 HERÓDOTO. *História* III, 80-82. Cf. *Historia*. Libro III: Talía. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1979, p. 159-166.

126 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.

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

128 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 percepção de Heródoto acerca da cultura e da história da Pérsia, ver FLOWER, Michael. Herodotus and Persia. *In*: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 274-289.

129 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.

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.

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

grandeza da cidade[132]. Com a derrota na Sicília, na Guerra do Peloponeso, os opositores da democracia saíam à luz e, aproveitando o clima de medo, argumentavam sobre a necessidade de mudança para a salvação da cidade, em especial, uma oligarquia[133]. Contudo, a resistência tendia a ressaltar o valor da democracia, mesmo após a morte de Péricles. Em *As suplicantes*, Eurípedes traz um diálogo entre Teseu, herói-fundador de Atenas, que afirma a um estrangeiro ser livre aquela *polis*, mediante magistraturas anuais alternadas e igualdade de direitos: "la libertad consiste en esta frase: '¿quien quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?'. El que quiere hacerlo se lleva la gloria, el que no, se calla. ¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad?"[134]. Isócrates afasta a caracterização da democracia como constituição na qual o desenfreio é liberdade e felicidade é fazer o que se quer; um bom governo critica essas práticas, é imparcial e justo, conveniente e agradável, 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 foram incapazes de controlar o povo, ao contrário, "equivalentes uns aos outros mas cada um desejoso de ser o primeiro, procuravam sempre satisfazer aos caprichos do povo e até lhe entregavam a condução do governo"[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]. Mas agora, muitos defendiam que, sob a direção de uma elite intelectual, seria possível alcançar novamente o equilíbrio social[138]. No desenrolar dos acontecimentos seguintes, com a ascensão do conselho dos Quatrocentos, posteriormente depostos, o poder foi entregue aos Cinco Mil. Tucídides identifica este

---

[132] TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 65. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *op. cit.*, p. 110.
[133] TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VIII, 47. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *op. cit.*, p. 405; 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. *Tragédias II*. Trad. Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978, p. 42-45.
[135] ISÓCRATES. *Panatenaico* 130-138. Cf. *Discursos II*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1980, p. 232-235.
[136] TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 65; III, 36. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *op. cit.*, p. 111; 146; SAYAS. Ideas políticas de Tucídides, *op. cit.*, p. 57-60.
[137] TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 65. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *op. cit.*, 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.

governo de 411 a.C. como uma constituição mista, sendo este 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 intensificação da ameaça representada pelo Império Macedônico, a tirania passa a figurar definitivamente como espécie negativa[140]. Isócrates reitera a servilidade dos bárbaros, incapazes de viver em igualdade e, por isso, submetidos a um rei, ao contrário do homem grego livre[141]. Para Demóstenes, exaltando o povo ateniense à luta, a justificativa da guerra é a liberdade, a ser restaurada aos gregos subjugados e para garantir a preservação da sua própria[142]. De fato, as cidades democráticas devem estar sempre atenta às *poleis* vizinhas que instituam formas de governos distintas. O poder absoluto é objeto de desconfiança aos olhos do povo. Por isso, a luta dos olíntios não é para a obtenção de glória ou de território, mas para evitar a sua destruição e escravização[143]. Segundo Ésquines, enquanto a tirania e a oligarquia "são regidas pelo temperamento daqueles no poder", "uma forma inequânime de governo", a democracia é regida "por leis estabelecidas", que "resguardam a integridade física e a forma de governo daqueles que vivem" sob tal constituição, estando baseada na igualdade[144], e cada cidadão é seu guardão[145]. As teorias das formas de governo agora indicam méritos e desméritos de cada modalidade e o reconhecem a distinção do comando político racional para o interesse comum daquele intemperado e egoísta[146]. Mas são os filósofos

---

139 TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VIII, 97. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *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* – Revista Eletrônica de Antiguidade, a. VIII, n. 2, p. 88-97, 2015, p. 95. Em ISÓCRATES. *Nicocles* 15-26. Cf. *Discursos I*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979, p. 289-292 há uma excepcional apresentação de qualidades da monarquia.

142 DEMÓSTENES. *Discurso sobre a liberdade dos rodianos* 17-21. Cf. *Discursos políticos I*. Trad. A. López Eire. Madrid: Gredos, 1980, p. 328-330.

143 DEMÓSTENES. *Olintiano* I, 5. Cf. *Discursos políticos I*, *op. cit.*, p. 56.

144 ÉSQUINES. *Contra Timarco* 4-5. Cf. PEREIRA, Luiz Guilherme Couto. *Contra Timarco, de Ésquines*: tradução e estudo introdutório. 2006. 163f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 35-36.

145 ÉSQUINES. *Contra Ctesifonte*, 6-7. Cf. *Discursos. Testimonios y cartas*. Trad. José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 2002, p. 448-450.

146 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.

que elevam a constituição mista (*mitkte politeia* ou *memigmene politeia*) ao posto de melhor entre todos os tipos.

Na *República*, partindo de uma discussão sobre a justiça, Platão apresenta aquela que considera a constituição perfeita, uma *politeia* (traduzida para o latim como república, sinônimo de constituição, como veremos em Cícero) que nunca existiu historicamente, isto é, no mundo sensível em que vivemos, mas é realidade enquanto ideia, modelo perfeito de organização política, passível de ser contemplado pelo filósofo[147]. 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, como voltaremos a discutir no presente trabalho:

> — 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.
> — É natural — concordou.[148]

Todas as constituições existentes no mundo humano são corrompidas, más. Se "há uma só forma da virtude, e infinitas do vício"[149], assim também muitas são as formas de governo corrompidas e uma única perfeita, no caso, a república. E tal é assim "justamente porque não se ajustam à constituição ideal. A única forma boa ultrapassa a história – pelo menos até o presente"[150]. Ela é um tipo original pode ser designada tanto como monarquia quanto como aristocracia, consoante um ou mais homens se

---

[147] 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". Em *Lísias*, indica o tema que será tratado na *República*: "se apenas o bem pode ser o termo do desejo humano e, por isso, o que pode fundamentar a ação moral (virtudes), convém que ele seja algo absoluto, além do qual não se pode ir; uma realidade última e 'incondicionada'. A *República* esforça-se precisamente para fundar no plano metafísico essa exigência do Bem absoluto."

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

[149] PLATÃO. *República* 445c. Cf. *A República*, *op. cit.*, p. 207.

[150] BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.*, p. 46. Sobre a composição da *politeia* platônica, PLATÃO. *República* 433a-435e. Cf. *A República*, *op. cit.*, p. 185-190; BRÉHIER, Émile. *Historia de la Filosofia*. Trad. Demetrio Náñez. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948, t. I, p. 182-183;

destaquem[151]. O que importa para Platão é o estabelecimento de uma constituição que proporcione as condições necessárias para o homem "poder atingir a perfeição moral e realizar o seu verdadeiro destino: o Bem"[152]. Em confronto com ela, as formas de governo históricas são "todas fenômenos de enfermidade e degenerescência"[153], mas por diferentes vícios, logo, cada uma pior que a antecedente, em uma escala descendente de valores segundo o grau de imperfeição que as separa da constituição perfeita no suceder histórico[154]. Trata-se da timocracia, da oligarquia, da democracia e da tirania, listadas nesta ordem, da menos pior à pior entre todas[155].

Vale mencionar a crítica platônica da democracia. Em *O político*, a democracia é apresentada com apenas um único nome em suas duas variantes, pois nela "é indiferente que a massa domine aqueles que têm fortuna, com ou sem seu assentimento, ou que as leis sejam estritamente observadas ou desprezadas; ninguém ousa alterar-lhe o nome". A distinção reside em ser uma forma de governo em conformidade ou em desacordo com as leis. A primeira é a pior das formas boas, a segunda a melhor das más[156]. Na *República*, a liberdade desmesurada acarreta a desagregação do homem particular em face da

---

[151] PLATÃO. *República* 445d-e. Cf. *A República*, *op. cit.*, p. 207-208: "Direi que uma das formas de constituição que nós analisámos será uma, embora possa designar-se de dois modos: efectivamente, se surgir entre os governantes um homem só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais, aristocracia. – É verdade. – Contudo, isso considero-o eu como uma só forma de constituição, porquanto, quer haja vários, quer um só, não abalarão as leis importantes da cidade, desde que tenham a educação e instrução que expusemos."

[152] MONCADA, Luís Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 1955, v. 1, p. 19. Para Jaeger, em suma, há mais do que um paralelo entre a cidade e o homem. A república perfeita "não é senão a superfície límpida na qual se projetará a imagem do homem justo". No caminho para a descoberta da república ideal, "descobrimos o Homem". Cf. JAEGER. *Paideia*, *op. cit.*, p. 929 e 974.

[153] JAEGER. *Paideia*, *op. cit.*, p. 926-927; PLATÃO. *Górgias* 464b-c. Cf. *Diálogos II*: Górgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Trad. J. Calonge Ruiz *et al.* Madrid: Gredos, 1983, p. 49. 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.

[154] 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."

[155] PLATÃO. *República* 544c-565a. Cf. *A República*, *op. cit.*, p. 363-400. Em *O político*, há a exposição de uma tipologia nos moldes tradicionais: monarquia, aristocracia e democracia, com suas respectivas versões degeneradas. PLATÃO. *O político* 291d-e. 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. 247-248. Xenofonte, contemporâneo de Platão, discípulo de Sócrates, recorda nas *Memoráveis* a visão de seu preceptor sobre a monarquia, a tirania, a aristocracia, a plutocracia e a democracia. Cf. XENOFONTE. *Memoráveis* IV, 6, 12. Cf. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2009, p. 274-275.

[156] BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.*, p. 54; PLATÃO. *O político* 291a-303a-b. Cf. *Diálogos*. O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit.*, p. 248-259.

comunidade, "não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso", o cidadão e para a cidade[157]. Veremos argumentos similares aproveitados por Cícero. O tema basilar de Platão é o da unidade entre comunidade e cidadão, ameaçada pela discórdia, mal que fragmenta a estrutura social. O que se poderia chamar de "espírito das constituições" é o *ethos* do tipo de homem de cada constituição. A passagem de uma forma a outra não deve ter as suas causas procuradas em circunstâncias exteriores, mas no interior do homem, que muda sua "estrutura anímica", similar ao que Cícero adotará[158]. Por isso a primazia do rei-filósofo, em quem a razão rege justamente as partes da alma, e faz da melhor forma de governo aquela "de apenas um, de dois, ou de quando muito alguns, se é que esta forma correta possa realizar-se", reiterando a necessidade de combinação de múltiplos elementos constitucionais[159].

O político é a primeira etapa de um trabalho na esteira da *politeia* ideal, agora voltado em mediar a idealidade política com a realidade sensível, culminando em *As Leis*[160]. Nesta derradeira obra, a partir do exame de leis e instituições de diferentes *poleis*, Platão pretende descobrir o melhor legislador, que visa à liberdade, unidade e racionalidade da cidade para a qual legisla[161], por leis que têm em mira não apenas a punição[162], mas como "veículo condutor da educação dos adultos nas virtudes cívicas", algo ensaiado em *Protágoras*[163] e agora ultimado[164]. Assim, o legislador deve projetar uma boa constituição, a unir elementos monárquicos e democráticos, com a eliminação de seus defeitos[165]. Isso é averiguável nas diferentes formas de governo do mundo sensível. No confronto entre a monarquia persa e a democracia ateniense, Platão conclui que "nós, atenienses, experimentamos na prática a mesma sorte dos persas – eles por reduzirem seu povo à escravidão extrema e nós, ao contrário, por impelirmos a massa do povo à liberdade

---

157 PLATÃO. *República* 554a-557d. Cf. *A República*, *op. cit.*, p. 384-396.
158 JAEGER. *Paideia*, *op. cit.*, p. 929.
159 PLATÃO. *O político* 292e-293e. Cf. *Diálogos*. O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit.*, p. 249-250.
160 REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. 6. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1988, v. II, p. 332-333.
161 PLATÃO. *As Leis* 701d. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999, p. 345-346.
162 PLATÃO. *As Leis* 719e *et seq*. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit.*, p. 382 *et seq*.
163 PLATÃO. *Protágoras* 326c-d. Cf. *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, p. 532-533.
164 PLATÃO. *Leis* 722b-723e. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit.*, p. 386-391; JAEGER. *Paideia*, *op. cit.*, p. 1301; BRÉHIER, *Historia de la Filosofia*, t. I, *op. cit.*, p. 192.
165 PLATÃO. *As Leis* 693d-694a. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit.*, p. 330.

extrema (...)"[166]. Por isso, ao ter em conta "a mais despótica das formas de governo e a mais livre", tomando "em relação a cada uma delas uma amostra na devida medida", observa a "a presença da prosperidade no mais alto grau". Contudo, ao acompanhar o avançar delas, constata "a ausência de proveito" quando consideradas separadamente. A conclusão é que somente uma constituição mista, isto é, que reúna as qualidades e afaste os defeitos, é uma boa forma de governo[167-168].

Outro é o caminho de Aristóteles.

Para o Estagirita, a *polis* é a mais importante de todas as comunidades, que objetiva a realização do maior de todos os bens, a saber, a vida boa, a *eudaimonia*[169-170]. Ela surge naturalmente e, do mesmo modo, o homem é por natureza um animal político, diverso porque o único a ter a palavra (*logos*, razão e linguagem), que lhe permite conhecer e comunicar o justo e o injusto[171]. A vida boa, finalidade da cidade, é também a finalidade do homem considerado em sua existência particular[172]. Mas cada *polis* pode assumir uma forma distinta de acordo com diferentes fatores. A "constituição" (*politeia*) é o modo como são ordenadas as magistraturas, principalmente aquelas que possuem o poder deliberativo supremo (*kurios*) em uma cidade. Como recorda Laurenti, a obra *Política* é

---

166 PLATÃO. *As Leis* 699e. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit.*, p. 342.

167 PLATÃO. *As Leis* 701e. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit.*, p. 346.

168 Vale assinalar que, em *Menexeno*, Platão interpreta a constituição ateniense como uma espécie de constituição mista. Mas este é um diálogo que tem autenticidade recorrentemente suscitada, além de forte tom irônico e ambíguo, que dificulta a sua compreensão. Cf. PLATÃO. *Menexeno* 238b-239a. Cf. *Diálogos II*, *op. cit.*, p. 172-173.

169 ARISTÓTELES. *Política* I, 1, 1252a-b; *Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b. Cf. *The complete works of Aristotle*: The revised Oxford translation, Princeton: Princeton University Press, 1984, v. 2, p. 1986; 1730. Sobre as outras comunidades anteriores à polis, ver *Política* I, 2, 1252b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 49; REALE, Giovanni. *Introduzione a Aristotele*. 2. ed. Roma; Bari: Laterza, 1977, p. 119-120.

170 ARISTÓTELES. *Política* VII, 13, 1332a. Cf. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988, p. 433. Sobre a eudaimonia, ver 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 sabedoria, ver ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* II, 13, 1103a, 4-10. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1742; BARNES, Jonathan. *Aristotle*: a very short introduction. Oxford: Oxford 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*: Estudos e documentos de trabalho. 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.

171 ARISTÓTELES. *Política* I, 2, 1253a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 50-51.

172 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I, 2, 1094b, 7-10; 1169b *et seq*. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1730; 1848 *et seq*; *Política* III, 13, 1284a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 191-192; 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.

justamente o estudo da *polis* e, esta, como um pequeno cosmo, não é tal se não for ordenada, ordem que é a *politeia*, a qual tenta imprimir "ao 'seu' cidadão a 'sua' marca particular"[173]. 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[174].

O cidadão é definido justamente pela participação nas atividades deliberativas, e não simplesmente por viver em um determinado lugar (pois metecos e escravos participam da mesma residência) e nem participar de certos direitos (como ser submetidos a um processo judicial ou iniciá-lo)[175]. Aristóteles então examina as constituições, considerando nelas a variabilidade e o desenvolvimento concreto, mas tendo sempre em vista, em meio a essa pluralidade de manifestações, aquilo que é próprio à natureza da *polis*. Isso enseja como tarefa a descrição e a classificação[176]. Desde logo, separa as formas de governo segundo como governam e o número de governantes[177], identificando formas desviadas, da pior para a menos pior, quais sejam, tirania[178], oligarquia[179] e democracia[180], e formas boas, em ordem iniciada com a monarquia[181], seguida da aristocracia[182] e finalizando com a *politeia* (ou república ou *politia*).

---

[173] 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*, para complementar o programa daquela (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* X, 10, 1181b, 12-23. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1867). 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 remediar esses defeitos. Também 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.

[174] 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.

[175] ARISTÓTELES. *Política* III, 1, 1275a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 152-153; REALE, *Introduzione a Aristotele*, *op. cit.*, p. 122.

[176] ARISTÓTELES. *Política* III, 15, 1286b 8 *et seq*; IV, 13, 1297b 16 *et seq*. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 204 e 258-259; BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.*, p. 56.

[177] ARISTÓTELES. *Política* III, 6, 1279a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 171.

[178] MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *O homem, a cidade e a lei*: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles. 2009. 436f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009, p. 423; ARISTÓTELES. *Politica* III, 8, 1279b 15; IV, 4, 1292a 30-37; IV, 5, 1292b 7-10; 10, 1295a, 20-23. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 172, 232; 247; VILATTE. *Espace et temps*: La cité aristotélicienne de la *Politique*, *op. cit.*, p. 254.

[179] MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei*, *op. cit.*, p. 425.

[180] MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei*, *op. cit.*, p. 426-427.

[181] MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei*, *op. cit.*, p. 429; ARISTÓTELES. *Política Política* III, 7, 1279a, 33; IV, 7, 1293b, 2-7; V, 14, 1313a, 4-9. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 171; 239; 344.

[182] ARISTÓTELES. *Política* III, 7, 1279a, 34ss, Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 171. Também *Política* III, 15, 1286b, 3ss; IV, 7, 1293b, 2-13. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 203 e 239.

Em todos os casos, Aristóteles verifica a existência empírica de variações de formas de governo primárias[183] e a transformação dos tipos originários com o tempo[184], em decorrência de disputas pelo controle do poder e da criação de regras distintas para disciplinar a vida política[185]. Por exemplo, em relação à democracia, percebe-se a evolução de um regime no qual cidadania se confunde com liberdade e todos os livres são cidadãos, mas são as leis que governam, a um regime no qual p poder do povo é máximo, a cidade é governada por decretos, não tendo mais lugar a lei. Os pobres recebem para garantir a participação nas deliberações, os demagogos manipulam os cidadãos e, ao final, os interesses particulares é que são atendidos. A última modalidade é a demagogia, em verdade, tirania dos muitos[186]. Similarmente, a aristocracia tem expressões históricas que combinam elementos de outras formas à virtude[187]. Em outras palavras, todas as manifestações políticas empíricas 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 generalidade do termo que significa "constituição"[188]. É assim denominada porque comum a todos os cidadãos (*politai*)[189], quer dizer, é caracterizada pela atribuição do poder aos que são nem muito ricos nem

---

183 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.Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 196-199 e 247.

184 ARISTÓTELES. *Política* III, 14, 1285b; IV, 5, 1292a-1293a; V, 10, 1313a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 199-200; 234-238; 344; 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.

185 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. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 199-200, 198-199 e 204.

186 MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei*, *op. cit.*, p. 428-429; ARISTÓTELES. *Política* IV, 4-5, 1291b-1293a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 231-236. Laurenti observa uma diferença na classificação dos regimes democráticos apresentados por Aristóteles no Livro IV, 4 e 6, e no Livro VI, 4. Cf. LAURENTI. *Introduzione alla Politica di Aristotele*, *op. cit.*, p. 90-91; ARISTÓTELES. *Política* VI, 4. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 375 *et seq*. Além da democracia em geral, e particularmente no século IV a.C., na *Política*, Aristóteles examina a democracia ateniense do século IV a.C. aos anos 320 a.C. em *Constituição de Atenas*. Apesar do grande valor histórico, é um desafio enquanto fonte, pois carregado de enviezamentos, críticas e opiniões. Sobre a visão de Aristóteles acerca da democracia grega, ver 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.

187 MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei*, *op. cit.*, p. 430; ARISTÓTELES. *Política* IV, 7, 1293b, 8-16. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 239: "Sin embargo, hay algunos regímenes que presentan diferencias con los oligárquicos (se les llama aristocracia) y con la llamada república; en ellos las magistraturas se eligen no sólo por la riqueza, sino también por la virtud."

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

189 LAURENTI. *Introduzione alla Politica di Aristotele*, *op. cit.*, p. 95-96; ARISTÓTELES. *Política* III, 7, 1279a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 171-172: "Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república."

muito pobres, a "classe média"[190]. Origina-se da mistura de dois tipos não virtuosos, a oligarquia e a democracia[191], união dos ricos e dos pobres que remedia o antagonismo ou a oposição (*enantia*)[192] entre os grupos populacionais e assegura a "paz social"[193]. 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"[194]. Em diferentes cidades ocorre a combinação de maneiras diversas entre elementos oligárquicos e democráticos[195]. A *politia*, ao pretender harmonizar liberdade e riqueza, fica a meio-termo entre as duas formas básicas, ou resulta em democracia temperada com oligarquia, ficando em posição um tanto anômala, pois resta situada em plano diverso das demais constituições retas e imperfeitas[196]. Mais especificamente, a *politia* é expressão clara da constituição mista em Aristóteles, permeada pela mediania característica de sua ética[197]. O equilíbrio constitucional 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 o desenvolvimento das potencialidades humanas, é necessário ter estabilidade, isto é, uma estrutura capaz de proteger a si mesma da dissolução[198]. Na insegurança não pode o homem alcançar a *eudaimonia*, tornar em ato as suas potencialidades, principalmente no

---

190 ARISTÓTELES. *Política* III, 17, 1288a, 15; IV, 11, 1295b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 212; 248-250; LAURENTI. *Introduzione alla Politica di Aristotele*, *op. cit.*, p. 79; MAGALHÃES GOMES. *O homem, a cidade e a lei*, *op. cit.*, p. 431-432.

191 ARISTÓTELES. *Política* IV, 8, 1293b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 240: "Ahora debemos considerar la república. Su naturaleza resulta más clara, definidas ya las características de la oligarquía y la democracia, pues la república es, por decirlo sencillamente, una mezcla de oligarquía y democracia."; Trata-se de distinção que se refere muito mais ao caráter de natureza moral, e não propriamente social. Nesse sentido, ver 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 ;

192

193 ARISTÓTELES. *Política* III, 9, 1280a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 174; 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 ARISTÓTELES. *Política* IV, 4, 1290b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 225-226.

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

195 ARISTÓTELES. *Política* IV, 1293b-1294b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 240-246; 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.

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

197 ARISTÓTELES. *Política* IV, 10, 1295a-1295b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 248.

198 BODÉÜS, Richard. 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, p. 237.

sentido de cultivo da inteligência[199]. Para a vida boa, há uma organização político-social correspondente[200]. No fundo, é isso o que buscam todas as cidades concretas, motivo pelo qual, além do critério de classificação entre formas retas e desviadas, está subjacente a divisão entre formas puras e formas impuras, isto é, mistas. Na prática, conforme os diversos exemplos arrolados, são a maioria (ou mesmo todas) das manifestações das *poleis* no mundo grego. Apesar de regidas segundo um princípio central, outros princípios matizadores costumam ser chamados para atender a finalidades específicas de cada *polis*. Atentemo-nos para essa questão, pois logo veremos nitidamente presente em Cícero.

Isso não descarta cogitar uma forma de governo que atenda às melhores condições para que um homem seja virtuoso[201], conforme critérios de população[202], território[203], cidadãos[204], funções[205] e educação[206] longe dos extremos e situados em uma posição mediana e equilibrada. Trata-se de uma constituição passível de ser concebida como a melhor em todos os lugares, independentemente das peculiaridades locais e, ainda assim, de acordo com a natureza, capaz de melhor realizar o *telos* de todas as *poleis*, tendo em mira a *eudaimonia*. Entretanto, Aristóteles não faz o esboço de uma constituição ideal ao modo platônico. Essa *politeia* visa a apresentar o "melhor nos limites do humano", "finalidade da qual procura se aproximar cada comunidade política, segundo seus meios, e não o que cada uma delas deve ser imperativamente"[207]. De todo modo, não nos parece ser o caso da afirmação de Jaeger, para quem a originalidade da *Política* é precisamente o modo pelo qual Aristóteles "assume a noção de Platão de um estado ideal e a apoia com ampla fundamentação empírica resultando numa ciência descritiva das constituições"[208].

---

[199] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* X 1177a-1177b. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1860-1861; 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.

[200] Vale mencionar que, na *Retórica*, na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco* também são apresentadas tipologias das formas de governo, mas que se diferenciam parcialmente do quadro da *Política*. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica* I, 8, 1365b, 31 *et seq*; *Ética a Eudemo* VII, 9, 1241b, 27 *et seq*; *Ética a Nicômaco* VIII, 10, 1160a-b. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 2173; 1968; 1834.

[201] ARISTÓTELES. *Política* VII, 2, 1324a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 403.

[202] ARISTÓTELES. *Política* VII, 4, 1326a-b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 410-413.

[203] ARISTÓTELES. *Política* VII, 5-6, 1326b-1327b. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 413-416.

[204] ARISTÓTELES. *Política* VII, 7, 1327b-1328a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 416-419.

[205] ARISTÓTELES. *Política* VII, 1328a *et seq*. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 419 *et seq*.

[206] REALE. *Introduzione a Aristotele*, *op. cit.*, p. 129. Ver ARISTÓTELES. *Política* VII, 1333a, 26 *et seq*. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 438 *et seq*.

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

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

Claro que há diálogo com Platão, vide as críticas às diversas elucubrações sobre constituições ideais no livro II, cujo foco é a república platônica, não condenando o ideal imanente[209], mas não acredita que o melhor para a formação do homem possa ser concretizado de maneira apartada das peculiaridades que a realidade impõe. Ou seja, essa é uma constituição pensada seguindo aquilo que é necessário a um homem virtuoso, o que precisaria uma constituição ter para promover a virtude, regida pelo princípio do *meson*. Ela é a perfeição concebível, contudo, na melhor das hipóteses, tal como as formas puras, serve apenas como orientação para os legisladores concretos em relação às formas impuras que têm diante de si. Não há notícia da existência de nenhuma *polis* que tenha atingido tal configuração e nem há pretensões de colocá-la em prática. Aristóteles sabe que o melhor para o homem só pode ser o que é possível, e isso o legislador averigua na constituição para a qual proporá leis, ao manter em mira as numerosas condições históricas, sociais, econômicas, etc., ciente das limitações de seus poderes de transformação da realidade. Se há uma prerrogativa que possui, é a busca pela excelência dos cidadãos[210]. É a *paideia* pela lei, que educa, incute virtudes[211]. Mas não só. É válido e primordial refletir sobre a constituição, pois a excelência da cidade não é obra do acaso, advém do conhecimento e da escolha intencional[212].

Em meio à complexidade da realidade, na qual a mistura fática das formas de governo retrata as nuances que assume a vida humana[213], as constituições são dinâmicas e podem assumir configurações numerosas, acarretando o surgimento de plúrimos regimes[214]. O caráter fundamental de uma constituição não é noção estática, mas dinâmica, é uma enteléquia (*entelekheia*), um fim a atingir[215]. Nessa esteira, podemos dizer

---

209 REALE. *Introduzione a Aristotele*, *op. cit.*, p. 131.
210 BODÉÜS. Law and Regime in Aristotle, *op. cit.*, p. 247-248.
211 SANTOS. *O homem e a cidade na Grécia Antiga*, *op. cit.*, p. 57-58. Ver também ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* V, 1129b-1130a. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit.*, p. 1783.
212 ARISTÓTELES. *Política* VII, 13, 1332a, 31. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 434. O que não afasta a ocorrência de leis que contradigam os princípios constitucionais originais de uma *polis*, considerado então como um "erro do legislador", pelo que o filósofo tem a missão de assegurar a coerência da *politeia*. Cf. ARISTÓTELES. *Política* II, 11, 1273a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 139-141; BODÉÜS. Law and Regime in Aristotle, *op. cit.*, p. 240-243;
213 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. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 107-108, 314 e 345.
214 ARISTÓTELES. *Política* IV, 1, 1289a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 217-218: "De hecho, algunos piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, y eso no es verdad, de modo que no deben olvidársele las distintas variedades de los regímenes, cuántas son y de qué maneras pueden componerse."
215 VILATTE, *Espace et temps*: La cité aristotélicienne de la *Politique*, *op. cit.*, p. 280.

que a constituição mista, enquanto manifestada historicamente como caminho que os diferentes povos tomaram para obter uma constituição adequada à sua natureza, portanto, concretizável e possível, é aquela que atende a esses princípios estipulados pelo próprio Aristóteles, voltados ao que um tipo deve acatar para ser bom, adequado e, quiçá, o melhor[216]. A monarquia não podia ser reconhecida como a melhor forma de governo entre as constituições retas porque, apesar de boa, não é própria a uma sociedade livre e igual como as dos gregos de seu tempo[217]. A aristocracia promove a união da riqueza, da liberdade e da virtude, de modo a ser desejável[218]. Contudo, é a *politia* que restava como a espécie mais avançada, a melhor para a maioria das *poleis*[219].

Aristóteles abre uma nova perspectiva para o debate sobre a constituição mista e a melhor forma de governo dali em diante: um olhar indissolúvel para a realidade histórica, harmonizada com a ordem natural. Isso deixa claro como, partindo tradição política grega, Platão e Aristóteles elevaram a questão a nível filosófico e intuíram a sua complexidade no plano da ideia e da história. O quadro de crise democrática, inobstante as apaixonadas defesas examinadas, somado à insatisfação quanto às oligarquias e às tiranias, provava a incapacidade das formas tradicionais de governo de proporcionar estabilidade. Como percebera Tucídides e desenvolveram Platão e Aristóteles, a combinação de elementos originários das formas de governo reputadas como boas, embora individualmente inaptas, poderia ser uma solução. Essa ideia propagou-se entre diversos pensadores gregos logo a partir da segunda metade do século V a.C.[220]

---

216 ARISTÓTELES. *Política* IV, 1, 1288b, 21. Cf. *Política*, p. 216-217.

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

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

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

220 Lembremos que Platão e Aristóteles fundaram as suas escolas e deixam numerosos 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. As referências sobreviventes ao filósofo foram poucas. Cícero conhecia a obra e provavelmente foi importante influência em seus trabalhos. Em *Ad Atticum* 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. Cf. CICERO. *Cartas II*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 251 e 257. Sobre a influência de 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, cap. 8. Pode ter sido fonte de Políbio. Cf. WALBANK, Frank. W. *A historical commentary on Polybius*. Oxford: Clarendon Press, 1957, v. I, p. 640-641. Entre expoentes da constituição mista lembrados pela tradição, mencionemos Hipódamo de Mileto, Sólon, Arquitas de Tarento e os estoicos, como Crisipo e Panécio, este último que, em Roma, integrou o círculo de Cipião e

A teoria da constituição mista alcança um grau de sofisticação inversamente proporcional ao requinte político das cidades gregas em irreversível decadência. Todavia, condiz com o novo império em ascensão, no qual urgia a compreensão de seu intrincado esquema institucional. No mundo romano, já identificamos o registro de um comentário de Catão, o Velho, sobre Cartago, então a grande potência rival de Roma. O antigo Censor teria entendido que a constituição cartaginense era ordenada por três partes, não muito diferente da romana[221]. É ao exame desta última que o grego Políbio[222] se voltará, fixando decisivamente o debate no novo polo político e intelectual do Mediterrâneo[223]. Em sua *História*, pretendia compreender e, assim, relatar tantos aos seus compatriotas gregos quanto aos próprios romanos, as causas da rápida e admirável ascensão romana[224].

Objetivando a formação de um império universal, atingido em 168 a.C., os romanos dominaram com moderação e levaram benefícios para as partes submetidas[225]. Nessa linha, "a causa predominante do sucesso e de seu contrário em todos os assuntos

---

influenciou Cícero. Cf. ARISTÓTELES. *Política* II, 8, 1267b, 22 *et seq*; 12, 1273b, 35 *et seq*; Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 117-118; 144-146; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 131. Cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 211; WALBANK. *A historical commentary on Polybius*, v. I, *op. cit.*, p. 641.

[221] MAURO SÉRVIO HONORATO. *Vergilii carmina comentarii* 682. Cf. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*; recensurerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Leipzig: B. G. Teubner, 1881. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D4%3Acommline%3D682. Acesso em 23 jan. 2017.

[222] 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.

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

[224] POLÍBIO. *História* I, 1. Cf. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 41. Notemos no final da passagem a proximidade com Tucídides, cuja *História da Guerra do Poloponeso* conhecia, ao afirmar que seu trabalho é a "aquisição" de um certo conhecimento.

[225] BARONOWSKI, Donald Walter. *Polybius and Roman Imperialism*. London; New York: Bloomsbury, 2011, p. 61-62.

relativos ao governo de um povo é a forma de sua constituição, pois dela, como de uma fonte, nascem não somente todos os desígnios e planos, mas a sua própria realização"[226]. Tomando a tradição política grega, o melhor tipo é uma combinação entre monarquia, aristocracia e democracia[227], "pois tivemos prova disso não somente em teoria mas também nos fatos, já que Licurgos elaborou pela primeira vez uma constituição seguindo esse princípio: a dos espartanos". Como historiador, afasta as reflexões teóricas de constituições ideais, como a de Platão[228], e busca na fonte histórico-empírica o material de estudo. É por ela que verifica a existência de cidades que se distanciam da forma primária e agregam características degeneradoras[229], originando três tipos afins, a realeza (*basileia*), a oligarquia e a oclocracia[230].

As espécies de constituição se sucedem no tempo e repetem, 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 rígida de crescente declínio (monarquia – realeza – tirania – aristocracia – oligarquia – democracia – oclocracia)[231]. Do caos final da oclocracia[232] 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*)[233]. Como o próprio Políbio declara, "esse é o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso natural de suas transformações, de sua desaparição e de seu retorno ao ponto de partida"[234], análogo ao processo biológico dos seres vivos[235]: as constituições surgem, crescem,

---

[226] POLÍBIO. *História* VI, 2. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 325-326.

[227] POLÍBIO. *História* VI, 7-9. Cf. *História*, *op. cit* p. 329-331; WALBANK, Frank W. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*: essays and reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 201. Observemos como o termo democracia é utilizado para designar uma forma de governo boa, ao contrário de Platão e Aristóteles. Cf. BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit* p. 66.

[228] POLÍBIO. *História* VI, 47. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 341.

[229] POLÍBIO. *História* VI, 3. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 326.

[230] POLÍBIO. *História* VI, 4. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 326-327. 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.

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

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

[233] 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.

[234] POLÍBIO. *História* VI, 7-9. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 331.

[235] POLÍBIO. *História* VI, 4. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 327. A ideia de que todas as coisas nascem, crescem e declinam remonta a Anaximandro, como se pode notar, por exemplo, do fragmento A 14: "Aecio, *Opiniones de los filósofos* 1.3.3 (A 14). Cf. *Fragmentos presocráticos*: de Tales a Demócrito. Trad. Alberto

atingem a plenitude e declinam, naturalmente (*kata physin*), o que qualifica a teoria polibiana como uma "antropologia política"[236]. Com ela, não apenas as mudanças da natureza, mas também as instituições humanas se conformam a uma trajetória cíclica[237], por um movimento que, oscilando entre tipos, afirma a recorrência histórica[238].

Como preleciona Bobbio[239], todos as formas de governo simples, boas e más, têm duração breve, "porque estão destinadas pela própria natureza a transformar-se numa forma diferente", ou seja, sofrem de um grave vício comum, a falta de estabilidade, elemento indispensável para a prosperidade contínua e harmoniosa da vida em comunidade. Em certo sentido, trata-se de ordem, que significa, como na definição aristotélica de constituição, entre outras coisas, ter estabelecido quem governa e como o poder é exercido. Assim, se tal como as formas más, as formas boas são instáveis, também elas são más, em outras palavras, desaparece a distinção entre constituições retas e degeneradas. A saída para se conseguir uma constituição estável, para Políbio, é combinar as três formas boas em uma única constituição. Licurgo, mítico legislador de Esparta[240], teria percebido a ocorrência necessária e natural das transformações mencionadas, pelo que buscou unir todas as características boas dos tipos simples O esquema político propiciaria que a força de cada um fosse contrabalançada pela dos outros, conservando um estado de equilíbrio. Contudo, Esparta alcançou a grandeza de sua constituição mista por meio dos esforços de um legislador, que, ciente "da origem e da evolução naturais das formas de governo", a estruturou racionalmente. Roma, em contrapartida, germinou não por processo de raciocínio, mas em meio às adversidades, por enfrentamento das

---

Barnabé. 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 56). 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.

236 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.

237 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.

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

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

240 Ver PLUTARCO. *Vite*. A cura di Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998, v. 6. Não deixa de ser uma Esparta quimerizada, 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 la fin de la cité. Paris: Les Belles Lettres, 1943, v. II, p. 137 *et seq*.

dificuldades e resolução dos problemas na concretude histórica[241]. Similarmente àquela, também tinha as três fontes de autoridade política mencionadas na descrição de Esparta 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.[242]

A natureza mista da constituição romana consiste em mecanismo que os diferentes poderes têm para criar obstáculos ou cooperar com os demais. Em períodos de ameaça externa, os romanos são compelidos a agirem de comum acordo, os poderes buscam satisfazer às necessidades urgentes, executar prontamente as decisões, cresce a força da república, que passa a estar dotada de eficácia irresistível. Em momentos de tranquilidade e prosperidade, são frequentes as insolências e o autoritarismo, um poder a crescer desproporcionalmente em detrimento dos outros, almejando a supremacia. Neste contexo, os poderes podem agir para conter e neutralizar o outro, a fim de que cada um permaneça nos limites de suas atribuições[243].

É presumível que Políbio entrevisse no passado de Roma as etapas de transformação de sua constituição até assumir a forma mista, nas quais a passagem de uma fase a outra do ciclo não comportava a eliminação da forma política anterior, mas gerava um novo organismo mais complexo[244]. E, disso, a expectativa de decadência, já perceptíveis em alguns sinais[245]. Com efeito, nem mesmo a constituição mista mais primorosa está resguardada do desmoronamento, pois todas "as cidades e as nações e os impérios devem todos sofrer o declínio imposto pela divindade, à semelhança das

---

241 POLÍBIO. *História* VI, 10. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 332.
242 POLÍBIO. *História* VI, 11. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 333.
243 POLÍBIO. *História* VI, 18. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 337-338; 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.
244 THORNTON. La costituzione mista in Polibio, *op. cit.*, p. 30-31.
245 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. *Polybius and Roman Imperialism*, *op. cit.*, p. 156-159; POLÍBIO. *História*, I, 13; XVIII, 35; XXXI, 25; XXXVIII, 21. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 50; 475-476; 527-528; 554-555.

criaturas humanas"[246]. Políbio foi um dos poucos, entre poetas e historiadores, que contemplou um eventual colapso de Roma, quando a maioria proclamava a dominação eterna[247], mas também afirma um papel para a Fortuna (*tyche*) em todas as ascensões e decorrocadas[248]. Se o mundo conhecido foi unificado sob Roma por empresa da Fortuna, não quer dizer que a ação humana não foi determinante nesse processo, mas que há uma complementariedade[249] entre os caminhos naturais e o construir humano da história. A rigidez não implica que a *anacyclosis* seja um processo imodificavelmente fixo. Com efeito, Roma é um exemplo de interrupção ou quebra do circuito ao variar a velocidade com que as formas de governo e as mudanças sociais sucedem umas às outras. No caso, a constituição romana desalerou o ciclo ao assumir uma forma mista, e este é o seu grande mérito[250]. Mas não está isenta do percurso natural pelo qual passa todas as constituições. Também a forma mista romana inevitavelmente declinará e, por conseguinte, inexiste contradição entre a teoria da *anacyclosis* e a teoria da constituição mista, conforme a interpretação de Walbank[251], o que nos parece acertado. É justamente a compatibilização de ambas no esforço de explicar o sucesso da Roma imperial que é a grande contribuição pessoal de Políbio para o pensamento político[252], nos termos de uma história pragmática, com o propósito de fornecer lições políticas e militares[253], produzida em razão de e para o círculo de poder e intelectualidade em que vivia em Roma[254].

Políbio inicia o processo de aplicação de categorias gregas na leitura da história, da política e da sociedade romanas. A constituição mista e a concepção de sucessão cíclica são direcionadas a Roma com contorno originais, sublinhando as peculiaridades daquela

---

246 POLÍBIO. *História* XXXVIII, 22. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 554.
247 BARONOWSKI. *Polybius and Roman Imperialism*, *op. cit.*, p. 62.
248 POLÍBIO. *História* I, 4. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 43; WALBANK. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 194; WALBANK, Frank W. Fortune (*tyche*) in Polybius. *In*: MARINCOLA, John (Ed.). *A companion to greek and roman historiography*. Malden: Blackwell, 2007, v. 1, p. 353-354.
249 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.
250 WALBANK. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 185-186; 205.
251 WALBANK. *A historical commentary on Polybius*, v. I, *op. cit.*, p. 647; BOBBIO. *A teoria das formas de governo*, *op. cit.*, p. 72.
252 WALBANK. *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, *op. cit.*, p. 203.
253 POLÍBIO. *História* IX, 1-2. Cf. *História*, *op. cit.*, p. 373-374; 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.
254 MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien wisdom*: the limits of hellenization. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 24.

civitas[255]. Champion assinala como a *politeia* romana, posicionada por Políbio em analogia com as *poleis* gregas melhor organizadas racionalmente, sobressai no Livro VI como estrutura política e militar de espantosa precisão e eficiência, sem precedentes em grau de regularidade e perfeição na experiência histórica do mundo helênico e, por isso, deve ter soado um pouco estranho ao público grego, a quem a obra também fora destinada[256], se não mesmo incômodo, considerando a posição de inferioridade política no estágio então vigente[257]. Nesse sentido, o mesmo autor aponta como é notável a forma como Políbio coloca nos mesmos termos Cartago, Esparta, Creta e Roma. O historiador "incorpora Roma no discurso político grego e, assim, encoraja os seus leitores a olhar Roma nos termos das *poletai* gregas" e, concomitantemente, pressupõe que as plateias grega e romana compartilham parte substancial do arcabouço intelectual helênico[258]. Cícero parte dessa mesma percepção, com a diferença de inserir com clareza o material histórico-axiológico romano que seu antecessor não assumira.

Percebamos como apenas começamos a ter com Políbio um efetivo delineamento conceitual integrado com a história. As diversas referências aos tipos na poesia, nas tragédias e na historiografia foram, em sua maioria, superficiais e estiveram extremamente atreladas às trocas acaloradas de argumentos em defesa ou em crítica a certas posições políticas, pouco se preocupando em estabelecer princípios gerais de cada um. 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 filosófos. Em sua bela *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 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 concisos da experiência política passada e presente. Com Aristóteles há um deslocamento notável. Contrapondo-se a Platão, 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. Assim, aproxima-se da realidade empírica e examina as variadas manifestações políticas da Grécia desde as suas

[255] PELLING, The greek historians of Rome, *op. cit.*, p. 247.
[256] CHAMPION. *Cultural politics in Polybius's Histories*, *op. cit.*, p. 67-68.
[257] 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.
[258] CHAMPION, *Cultural politics in Polybius's Histories*, *op. cit.*, p. 90.

origens. A história não é plenamente assumida como um elemento determinante, mas a constituição mista é reconhecida como a regra entre todos os exemplos averiguáveis. É com Políbio, historiador e em uma obra historiográfica, que a forma mista ganha primazia, acompanhada explicitamente pelo fator histórico. Ele perpassa a história de ascensão de Roma e identifica em seu interior uma composição sofisticada que interliga diferentes elementos em um funcionamento concomitante. A teoria grega é chamada a explicar um tipo de governo que, *a piori*, não tem precedentes no mundo helênico, uma vez que se trata de outro povo, com outros costumes e leis. Porém, é a crescentemente discutida constituição mista uma categoria satisfatória 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 de tons áticos fosse ter o seu caráter confundido com o mundo romano. E Roma, mais do que a Grécia, era uma cultura profundamente arraigada a seu passado, apegada às suas tradições, e 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, atentemos 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. Mesmo as primeiras versões da teoria das formas de governo já continham a ideia de que a estabilidade é obtida por meio de uma rede relações que as diferentes instituições políticas, expressando determinados grupos sociais, travam umas com as outras, entre distinções de atribuições, prerrogativas de barrar iniciativas dos demais etc. Nesse quadro, a constituição mista surge como a única que consegue articular harmonicamente as diversas forças sociais ao conferir a cada uma delas uma parte no poder. Não se trata de competência de poderes aos moldes modernos, mas uma divisão de tarefas, com o cruzamento de funções. Assim, essas forças, por meio de suas funções, controlam os poderes umas das outras, pois, não obstante as atribuições exclusivas, nenhuma das principais responsabilidades é completa em si mesma, logo, não podem agir de maneira totalmente independente. O sistema opera plenamente apenas com a atuação concertada de todos, por meio de cooperação e contraposição, engendrando um "equilíbrio de forças, acionadas por diferentes agências políticas que crescem dentro de um mesmo arranjo global", órgãos produzidos pela mescla das formas constitucionais simples, fazendo-os "corresponder aos diferentes impulsos da realeza, da aristocracia e

do povo"[259]. 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"[260], originando-se do equilíbrio atingido entre os diferentes grupos constituintes de uma dada sociedade[261]. Araújo defende que, em vez de grupos sociais ou mesmo classes, o melhor termo é ordens. Segundo Weber, a "ordem social" é a forma pela qual as honras sociais são distribuídas em uma comunidade, entre os grupos típicos que participam nessa partilha. Está relacionada às ordens econômica e jurídica, mas é diversa[262]. 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*"[263]. O reconhecimento social, oficial e político era importante para a identidade das ordens a ponto de sua organização como grupo social geralmente se cristalizar 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"[264]. Nesse sentido, a tradição antiga considerava as constituições simples como expressão do governo de uma ordem específica dentro da comunidade. Essa forma poderia até ser reta ou boa, mas tendia à irremediável degeneração, uma vez que a ordem dominante estava em relação de desequilíbrio com as demais. Assim, no fundo, o esforço dos teóricos não era escolher entre uma constituição simples e uma constituição mista, "mas escolher a melhor entre as muitas possíveis constituições mistas, isto é, a melhor dosagem e mistura dos diferentes elementos de sua composição"[265], conforme necessário para um compromisso político e os agentes envolvidos[266].

Por isso, mais do que as formas simples, o ponto de partida é o conflito constitucional, desenrolado em dois planos: a luta pelo poder (particularmente, dos grupos mais baixos por uma parcela de poder que, quando conquistada, os grupos mais altos intentavam retomar) e o processo incessante das mudanças no quadro

---

[259] ARAÚJO. *A forma da República*, *op. cit.*, p. 17; 19-21.
[260] FRITZ. *The theory of mixed constitution in Antiquity*, *op. cit.*, p. 184 (conforme a tradução de ARAÚJO. *A forma da República*, *op. cit.*, p. 27).
[261] FRITZ. *The theory of mixed constitution in Antiquity*, *op. cit.*, p. 217.
[262] WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 212.
[263] FINLEY, M. I. *A economia antiga*. Trad. Luísa Feijó. Porto: Edições Afrontamento, 1980, p. 56-57.
[264] ARAÚJO. *A forma da República*, *op. cit.*, p. 36.
[265] ARAÚJO. *A forma da República*, *op. cit.*, p. 38.
[266] HAHM. The mixed constitution in greek thought, *op. cit.*, p. 197.

constitucional existente que isso acarretava[267]. Os compromissos firmados entre as ordens são temporários, atendem a interesses conjunturais e, portanto, estão sujeitos a frequentes modificações, posto que as disputas não cessam. Em decorrência disso, mesmo a constituição mista sofre transformações e pode fenecer. Quando atritos dessa natureza se tornaram mais acentuados, a partir do século V a.C., agitaram também os pensadores políticos gregos, que se atentaram para os ciclos das formas de governo simples e, consequentemente, para a constituição mista. Nesse afã instaurado, foram ampliados os modelos teóricos e os exemplos históricos (atuais ou passados) inspiradores de críticas ou elogios[268].

As várias teorias das formas de governo na Antiguidade são, em suma, simplificações em agrupamentos que permitem traduzir os conflitos em curso no seio da sociedade sob a forma de oposições entre configurações sociopolíticas distintas. Com o transcorrer dos séculos, esses embates tornam-se cada vez mais complexos, de modo que as classificações são estendidas. Das três formas primárias, passam-se a cinco e, finalmente, seis, progressão que expressa as grandes etapas do pensamento político helênico[269]. A ânsia de classificação da realidade em sua variabilidade imanente, traço característico do labor racional que irradiava com o alvorecer da civilização ocidental, é expressão não apenas do interesse humano em "re-unir" a totalidade intrincada do cosmos segundo propriedades comuns dos elementos que o compõem, ou seja, segundo critérios qualitativos, mas também da determinação quantitativa, ao compendiar a diversidade de ângulos por que o objeto pode ser compreendido. Entretanto, toda redução do real é falha, 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 mais uma forma, subformas ou regimes, em outras palavras, se são inseríveis em um plano categorial único ou alocados secundariamente. Desse questionamento, as primitivas classificações dualistas, sintéticas, cedem lugar às tripartites, analíticas[270].

Há um grave erro, recorrente em muitos pensadores, que é classificar por tipos abstratos, construídos "sem ter em conta o 'more historico', os casos *dados* e pretendendo valer para todos os casos *possíveis*", pois geralmente são inaptos à aplicação aos fatos,

[267] FINLEY. *Politics in the Ancient World*, *op. cit.*, p. 101-102.
[268] HAHM. The mixed constitution in greek thought, *op. cit.*, p. 196.
[269] ROMILLY. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote, *op. cit.*, p. 83-84
[270] SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, *op. cit.*, p. 49-50.

distanciam-se irrecorrivelmente da realidade histórica[271]. É claro, nenhuma teoria é absolutamente imune às afecções sensíveis e à experiência histórica. Para Romilly, as teorias que procuram se aproximar mais e mais da realidade, produz efeitos contrários aos desejados, pois gestam tipos puramente teóricos[272]. Não concordamos inteiramente com essa conclusão. Os empreendimentos especulativos que conscientemente aceitam e buscam integrar à base dos cálculos 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[273].

É esta a chave de leitura que levaremos, a seguir, a Marco Túlio Cícero, reconhecido como a derradeira grande contribuição ao percurso da constituição mista e a melhor forma de governo na Antiguidade, e, simultaneamente, o cume desse debate, já totalmente emergido no mundo romano.

1.2. Prolegômenos à história ciceroniana de Roma

"decet patriam nobis cariorem esse
quam nosmet ipsos" [274]

Cícero designa a constituição, no sentido de *politeia*, como *status civitatis*, em especial, quando discute sobre a melhor constituição (*optimus status civitatis*[275] ou *optimus status civitatis rei publicae*)[276]. *Res publica*, por sua vez, é utilizada para se referir às formas políticas em geral[277]. Inexiste um equivalente em grego para transmitir tal noção. *Polis* não é adequado, pois *res publica*, segundo Schofield, é uma propriedade da *polis*. Muito mais do que uma forma de governo específica, contraposta a um governo tirânico, a *res publica* pode ter por sinônimo *civitas*[278].

---

[271] SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, *op. cit.*, p. 51.
[272] ROMILLY. Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote, *op. cit.*, p. 99.
[273] SALDANHA. *As formas de governo e o ponto de vista histórico*, *op. cit.*, p. 52-53 (com pequenas atualizações de grafia).
[274] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* 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") (com adaptações).
[275] CÍCERO. *De re publica* I, 20, 33.Cf. *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amiticia*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 25.
[276] CÍCERO. *De legibus* I, 15. Cf. *Las leyes*. Trad. Alvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1953, p. 62.
[277] D'ORS, Álvaro. Introducción. *In*: CICERO. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984, p. 19.
[278] SCHOFIELD, Malcolm. Cicero's definition of *res publica*. *In*: POWELL, J. G. F. (ed.). *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: Editorial Trotta,

Pela boca de Cipião, o Africano, Cícero define *res publica* como *res populi*, coisa do povo, sendo povo não "todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el junto de una multitud associada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual" (*populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consenso et utilitatis communione sociatus*)[279]. Mas essa definição de *res publica* 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[280] e próximo à sociabilidade aristotélica, os homens unem-se aos outros em virtude de certa tendência associativa natural (*naturalis quaedam hominum quasi congregatio*), pois o gênero humano não é composto por particulares solitários[281]. É deveras inverossímil que os homens, devido às necessidades naturais da vida, incapazes de sustentar-se sem os outros, tenham decidido associar-se para viver em comunidade[282]. Embora essa carência não seja questionada, Cícero considera como princípio natural da comunidade e sociedade humanas 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 (*iustitiam, aequitatem, bonitatem*) em relação aos homens[283]. O laço que mais une é a "sociedade na qual todas as coisas, que foram criadas pela natureza para usufruto comum dos homens, são pertença de toda a comunidade", de modo que tudo o que é regulado pelas leis e pelo direito civil (*quae discripta sunt legibus et iure civili*) esteja em

2001, p. 28-29. Sobre a visão política dos gregos sobre 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.

[279] CÍCERO. *De re publica* I, 39. Cf. *Sobre la República*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984, p. 62-63.

[280] LUCRÉCIO. *De rerum natura* V, 1020-1027. Cf. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores), 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; recomendaram-se as mulheres e a raça feminina, balbuciando e exprimindo por gestos que era justo cuidar-se dos mais fracos. 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."

[281] CÍCERO. *De re publica* I, 39. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 63.

[282] CÍCERO. *De officiis* I, 158. Cf. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 73-74.

[283] CÍCERO. *De officiis* I, 50. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 33.

conformidade com aquilo que é estabelecido por essas mesmas leis[284]. Nesse sentido, são comuns o acesso a água corrente; o fogo; a prestação de conselho a alguém, de boa-fé, se for útil a quem é aconselhado e sem danos a quem aconselha[285]. Entre as várias categorias de sociedade humana existentes, tomando como ponto de partida o nível mais amplo, há

> aquele outro gênero 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 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 enre 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.[286]

São categorias a própria união conjugal (*coniugio*), alargando-se depois aos filhos (*liberis*), seguidamente à casa (*domus*), tudo sendo partilhado 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 então os laços entre irmãos, depois entre sobrinhos e primos, que constituem outras casas ou vão para colônias; os casamentos e os parentescos, "cuja proliferação e descedência constituem a origem das repúblicas"[287]. É ainda mais relevante quando os homens compartilham os mesmos monumentos ancestrais, celebram os mesmos cultos, partilham as mesmas 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"[288]. Se grande é a comunidade que resulta da permuta de serviços, prestados ou recebidos, relações das quais nascem fortes laços sociais[289], no entanto,

> 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?[290]

---

[284] CÍCERO. *De officiis* I, 51. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 33-34.
[285] CÍCERO. *De officiis* I, 52. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 34.
[286] CÍCERO. *De officiis* I, 53. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 34-35.
[287] CÍCERO. *De officiis* I, 54. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 35.
[288] CÍCERO. *De officiis* I, 55. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 35.
[289] CÍCERO. *De officiis* I, 56. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 35.
[290] CÍCERO. *De officiis* I, 57. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 36.

Por outro lado, Cícero está ciente de que, inobstante os impulsos naturais que moveram os homens a se reunirem em sociedade, a instituição da cidade e da república teve por razão sobretudo (*causam maxime*) a "custódia dos seus próprios bens" (*custodiae rerum suarum*)[291]. Mas o foco da formação das comunidades humanas, a nosso ver, em dissonância com a interpretação de alguns autores de origem anglo-americana[292], não está tanto na propriedade. É preciso cotejar o *De officiis* com o *De re publica*, e não se limitar a concluir pela mera mudança de posicionamento do filósofo segundo a datação de composição das obras. No *De re publica*, reconstituindo historicamente os começos dos povos, Cícero endossa a visão de que estes eram simples, sem o ensino de capacidades humanas ou instituições políticas. Os grupos estabeleciam-se em determinados lugares para fixarem moradia, a partir de seus próprios esforços. O conjunto das habitações foi denominado povoado ou cidade (*oppidum vel urbem appellaverunt*), reservando espaço para templos e outros lugares de uso comum. Assim, "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*]"[293].

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 que deu origem à sociedade (*rei publicae societate*), ou seja, garantir estabilidade (*statu*), se o rei, os principais cidadãos ou o povo não agirem com injustiça ou cupidez. Isso mostra que não basta o instinto natural. Razão e vontade são aspectos presentes. Mesmo se nenhuma dessas constituições é a melhor, apenas toleráveis, ainda assim vale a pena examiná-las[294].

As três formas, consideradas em sua pureza, não são as melhores porque apresentam vícios (*vitiis*) inerentes. Nos reinos, os cidadãos estão demasiadamente apartados de todo direito e governo; na aristocracia, a multidão dificilmente pode

---

[291] CÍCERO. *De officiis* II, 73. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 107.
[292] Vide, entre outros, WOOD, Neil. *Cicero's social and political thought*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1991.
[293] CÍCERO. *De re publica* I, 41. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 63.
[294] CÍCERO. *De re publica* I, 41. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 63-64 e nota 103.

participar da liberdade, pois carece de toda potestade para o governo da comunidade; na democracia, mesmo quando o povo é justo e moderado, a igualdade é injusta porque não há distinções de dignidade (*aequibilitas est iniqua, cum habeat nulos gradus dignitatis*), o que faz dela a menos desejável entre todas as constituições toleráveis. São provas disso alguns *exempla*, históricos e contemporâneos, colacionados por Cícero: Ciro, rei da pérsia, famoso por sua justiça e sabedoria, mas a *res popoli* foi gerida segundo a medida de um só; os marselheses, clientes dos romanos, regidos por cidadãos principais e selecionados, mas com o povo submetido à condição de servidão; os atenienses, quando já desaparecido o Areópago, decidiam tudo por votação e decretos do povo, mas não mantinham o decoro, pois inexistentes a discriminação da dignidade[295]. Pelos defeitos arrolados, é possível entrever que o fator comum a todas as três formas puras que as fazem imperfeitas é a tendência a se degenerarem em uma forma má próxima (*perniciosa alia vicina*). Em outras palavras, a instabilidade, inaceitável em uma ordem sócio-política. Eis as ilustrações da história: o amável rei Ciro foi sucedido por um cruelíssimo 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"[296].

Ao contrário da maior parte das teorias da tradição política grega, Cícero nota que os tipos não se transformam necessariamente em um outro tipo específico, vide Políbio. O governo aristocrático, faccioso, régio, tirânico ou popular pode dar lugar a quaisquer das formas, inobstante a dinâmica em questão não deixe de ser uma recorrência circular de sucessivas transformações das repúblicas. 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[297], como veremos adiante.

As repúblicas são o reflexo de quem as governa. Com efeito, à luz de Platão, o filósofo romano associa a alma com as diferentes formas políticas. Primeiramente, por meio de Cipião, argumenta que, se 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*) que

[295] CÍCERO. *De re publica* I, 43. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 64-65
[296] CÍCERO. *De re publica* I, 44. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 65-66.
[297] CÍCERO. *De re publica* I, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 66.

governe, pois não pode haver poder se não é único (*quod quidem nisi unum sit*, *esse nullum potest*). Assim como Lélio chefia sua casa, um só é o timoneiro conduz o barco e o médico trata dos doentes, exemplo retórico comum entre os gregos. Especialmente em momentos de crise, o povo recorre a um único homem, tanto que os antepassados dos romanos instituíram o *dictator* como líder a exercer o *imperium* nos tempos mais graves de guerra. Portanto, entre as formas puras, a melhor, embora não perfeita, é a monarquia[298].

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, na qual os cidadãos votam, nomeiam magistrados com *imperium*, participam nas eleições e na votação das leis[299]. Enfim, a cidade mais feliz tem por característica esencial os cidadãos como "señores de las leyes, de los juicios, de la guerra y de la paz, de los tratados con otros pueblos, de la vida de todo ciudadano, y del dinero". Somente esta é que pode ser chamada propriamente *res publica*, coisa do povo, prescindindo o *populus* de um rei ou de melhores[300]. As demais repúblicas não devem sequer serem denominadas como tal: apenas aquela é a verdadeira forma de governo. Por exemplo, um rei (*rex*), ao qual é atribuído o nome de Júpiter Ótimo, ambiciona domínio e poder pessoal, oprime os povos: melhor chamá-lo tirano. É tão provável que um tirano seja clemente quanto um rei seja cruel, pois a distinção corrente é apenas de estarem submetidos a um senhor liberal ou a um senhor áspero, bruto: em qualquer situação, não estão livres.

O declínio de uma monarquia em tirania pode ser comprovado pela história de Roma. A *Urbs* foi fundada por Rômulo, homem muito sábio, a quem foi atribuída a estirpe divina como filho de Marte, o deus da guerra. Destacado por sua força corporal e energia de espírito, conquistando respeito e obediência de todos na região, foi convertido em chefe e promoveu as primeiras vitórias militares[301]. Rômulo então concebeu estabelecer uma *urbs* e assegurar a *res publica*. Com *diligentissime providendum*, escolheu o lugar da cidade acertadamente, servida de terra e água[302], perspicácia como se "hubiese adivinado que en el futuro esta ciudad iba ser sede y domicilio de un gran

298 CÍCERO. *De re publica* I, 60-63. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 75-78.
299 CÍCERO. *De re publica* I, 47. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 67.
300 CÍCERO. *De re publica* I, 48. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 67-68.
301 CÍCERO. *De re publica* II, 4. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 87-88.
302 CÍCERO. *De re publica* II, 5-9. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 88-90. Sobre as depravações morais nas cidades marítimas, ver PLATÃO. *As Leis* IV, 704b *et seq.* Cf. *Diálogos VIII*: Leyes, *op. cit.*, p. 351 *et seq*; ARISTÓTELES. *Política* VII 6, 1327a. Cf. *Política*, *op. cit.*, p. 414-415.

império"[303], além de acautelar a *urbs* com muralhas, fortalezas etc.[304] Para assegurar a cidade que fez chamar Roma, agregou os sabinos, associando o rei Tito Tácio ao seu próprio reinado, uma ideia digna de "un gran hombre y de larga visión" (*sui magni hominis et iam tum longe providentis*)[305]. Também escolheu um grupo de principais (*princepes*) 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*)[306]. Eis que Cipião evidencia um princípio peculiar às monarquias a partir da experiencia histórica romana: tal como Licurgo em Esparta, Rômulo reconhecera que "las ciudades se gobiernan y rigen mejor por el mando de uno solo y el poder real, si se agrega a ese poder la autoridad de los mejores". Sustentado e defendido por essa espécie de Senado (*quasi senatu*), medida à qual ainda voltaremos, o mencionado rei realizou muitas guerras com os povos vizinhos e enriqueceu os cidadãos. Dividiu a plebe em clientelas de cada um dos principais da cidade e instituiu os áugures, sacerdotes consultados para todos os assuntos públicos[307]. Pelo governo de um só homem surgiu um novo povo que, com sua morte, não foi deixado "como un niño que llora en su cuna, sino crecido y casi mayor"[308].

O Senado, integrado pelos melhores (*optimates*, os *patres*, e sua descendência, *patricios*), tentou então reger sozinho a *res publica*, mas o povo não tolerou (*populus id non tulit*). Os principais criaram um instituto inédito em todos os povos, o *interrex*, um governante provisório para suprir o período sem a proclamação de um novo rei. Os antepassados dos romanos estabeleceram o novo rei por escolha (*deligendum duxit*), segundo a virtude e a sabedoria reais (*virtutem et sapientiam regalem*), e não por estirpe[309]. Numa Pompílio era um homem que sobressaía nessas qualidades. Apoiado pelo povo, propôs uma lei curiata sobre seu próprio *imperium* (*suo imperio curiatam legem tulit*). A principal característica de seu governo foi tentar afastar um pouco os romanos do modo

[303] CÍCERO. *De re publica* II, 10. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 90-91.
[304] CÍCERO. *De re publica* II, 11. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 91.
[305] CÍCERO. *De re publica* II, 12-13. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 91-92.
[306] CÍCERO. *De re publica* II, 14. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 92-93.
[307] CÍCERO. *De re publica* II, 15-16. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 93-94.
[308] CÍCERO. *De re publica* II, 21. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 96.
[309] CÍCERO. *De re publica* II, 23-24. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 97.

de vida belicoso que Rômulo estimulara[310]. Assim, 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*), "murió, dejando confirmadas dos cualidades excelentísimas para la estabilidad de la república: la religión y la clemencia"[311]. Esse ar civilizatório proporcionado por Numa Pompílio, embora enseje a conjectura sobre influências gregas, como a lenda de que teria sido discípulo de Pitágoras, é fruto de "virtudes genuinas de la patria", e tais associações são ficções intoleráveis[312]. Na sequência, o povo nomeou rei Túlio Hostílio, marcado como chefe militar e respeitoso com a autorização do povo[313]. Foi sucedido por Anco Márcio, que derrotou os latinos, agregados à cidadania romana, e expandiu o território da cidade[314]. Segundo Cícero, o período seguinte era de conhecimento limitado entre os romanos de seu tempo. Lúcio Tarquínio, homem bem educado, tornou-se amigo do rei Anco, ao ponto de participar ativamente das decisões políticas. Afável, benigno, disposto a ajudar, defender e gratificar, foi nomeado sucessor com o falecimento do rei, por voto unânime do povo. Após a lei de seu *imperium*, duplicou o número de senadores, chamando os antigos, a quem requeria a opinião primeiramente, *patres maiorum gentium*, e os novos, *patres minorum gentium*[315]. Tarquínio educou junto a seus filhos Sérvio Túlio que, destacado por seu engenho, após a morte de Tarquínio, começou a reinar 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 sobre seu *imperium*. Sérvio Túlio dividiu o povo em centúrias, sem deixar os votos nas mãos da multidão, mas dos mais ricos (*assiduos*), separados dos pobres (*proletarios*), pois não deve prevalecer a maioria, fato "que siempre debe conservarse en una república" (*quod semper in re publica tenendum est*). O esquema firmado não impedia ninguém de exercitar o direito ao sufrágio, mas "tenía más valor aquel que más interés tenía en que la ciudad se hallara en el mejor estado"[316].

---

[310] CÍCERO. *De re publica* II, 25. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 98. Na nota 202 da tradução castelhana, D'Ors ressalta que Numa Pompílio servia como modelo mítico de vida civilizada, em complementação ao belicoso Rômulo, como veremos a seguir, na esteira de Cícero.
[311] CÍCERO. *De re publica* II, 26-27. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 98-99.
[312] CÍCERO. *De re publica* II, 28-29. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 100.
[313] CÍCERO. *De re publica* II, 31. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 101.
[314] CÍCERO. *De re publica* II, 33. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 102.
[315] CÍCERO. *De re publica* II, 34-35. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 102-104.
[316] CÍCERO. *De re publica* II, 37-40. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 104-106.

Finalmente, Sérvio Túlio foi sucedido por Tarquínio, o Soberbo, filho do primeiro Tarquínio, por meio do assassinato do governante. Foi suportado pelos romanos durante um tempo, apesar de injusto e cruel, pois a fortuna o acompanhou no domínio do Lácio, tomada de cidades, edificação do Capitólio, fundação de colônias e doações aos deuses. Mas a consciência intranquila (*integra mente non erat*) pela mácula do crime movia temor de grave castigo, o que acreditava evitar ao provocar medo no povo. Assim, "abundó en insolencia, confiando en sus victorias y riquezas, y no pudo dominar ni sus propios instintos, ni las pasiones de los suyos". Quando seu filho mais velho 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 dos cidadãos. A cidade, movida pela autoridade deste homem principal (*quo auctore et principe concitata civitas*), "dispuso el exilio del rey en persona, de sus hijos y de toda la gente de Tarquinia"[317].

Por meio dessa digressão histórica, na qual estamos acompanhando o relato ciceroniano na voz de Cipião, podemos observar como uma monarquia degenerou-se em despotismo, uma forma de governo boa que se converte em uma forma má. A referência não deixa de ser, em certa medida, um modelo grego:

> Éste es el tipo de déspota del pueblo que los griegos llaman tirano; pues dicen que rey es el que gobierna al pueblo como padre, y conserva a las que manda en la mejor condición de vida; una forma de gobierno que, como dije, es buena, pero que se inclina y tiende a la más perniciosa; porque, tan pronto como el rey propende a un despotismo injusto, se convierte en tirano, una como no cabe imaginar otra más horrorosa ni más odiosa para dioses y hombres, pues, aunque tiene apariencia de hombre, sin embargo, por la inhumanidad de su conducta supera a las fieras más monstruosas.[318]

O tirano é um homem que não quer comunidade jurídica (*iuris communionem*) nem sociedade humana (*humanitatis societatem*) com seus concidadãos ou com todo o gênero humano (*omni hominum genere*). A primeira ascensão da tirania deu-se com Tarquínio, "pues los griegos llamaron así al rey injusto, y los romanos dieron siempre este nombre a todos los reyes que detentaban por sí solos una potestad perpetua sobre sus pueblos"[319]. Cerca de duzentos e quarenta anos de governo de reis, após a expulsão de Tarquínio, as

[317] CÍCERO. *De re publica* II, 44-46. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 108-109.
[318] CÍCERO. *De re publica* II, 47-48. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 109-110.
[319] CÍCERO. *De re publica* II, 48-49. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 110.

circunstâncias eram bem diferentes daquelas ao fim do reinado de Rômulo. Em vez de lamúrio e desejo por um novo monarca, o povo passou a odiar até a palavra *rex*[320]. São exemplos de pessoas que assim foram rotuladas no período republicano Espúrio Cássio, Marco Mânlio e Espúrio Mélio, acusados de tentarem tomar para si poderes reais. Contudo, em outros textos, Cícero descreve com maior vivacidade a figura do tirano.

Desde a queda da monarquia, os termos de origem grega *tyrannus*, *tyrannis* e *tyrannicus* foram convertidos em sinônimos de *rex*, *dominus*, e os correspondentes *regnum*, *regnare*, *regius*, *dominatio*, *dominatus*, *dominari*, para designar o déspota romano[321]. Na tradição em que surgiu, o *tyrannos* helênico era o governante que obteve poder por usurpação, mas não necessariamente opressor, como o coríntio Cípselo e o ateniense Psístrato. Entretanto, a superveniência de numerosos governantes dotados dessa característica, como Hípias, filho de Psístrato, adicionaram ao termo a conotação odiosa do déspota malévolo[322]. Esse estereótipo foi desenvolvido nas tragédias gregas, nas quais o tirano era o modelo dramático de vilão, propenso ao destempero, estupro e impiedade, sendo este o meio provável pelo qual os romanos tiveram os primeiros contatos, principalmente por adaptações de autores latinos[323]. De fato, a aristocracia romana encontrou algo congenial à ordem vigente na "tiranofobia" das tragédias e que logo mostrou-se útil para o discurso público[324]. O orador tinha a oportunidade de criar para a audiência uma imagem ruim em matéria política e de personalidade de seu opositor, prática intensificada no tempo de

---

320 CÍCERO. *De re publica* II, 52. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 112. Sobre o ódio ao nome *rex*, também TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XXVII, 19, 4. Cf. *Storie*. Libri XXVI-XXX. Trad. L. Fiore. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1981, p. 244-245: "*Tum Scipio silentio per praeconem facto sibi maximum nomen imperatoris esse dixit, quo se milites sui appellassent; regium nomen, alibi magnum, Romae intolerabile esse.*" (Allora Scipione dopo aver intimato il silenzio a mezzo di un araldo disse che lui ambiva moltissimo al titolo di comandante in capo, con cui i suoi soldati lo avevano salutato; l'appellativo d ire, altrove ilustre, a Roma era intollerabile.).

321 Plutarco relata que Tibério Graco foi acusado desejar ser rei (*basileu*) de Roma por ter recebido um diadema real e um manto roxo, característicos dos monarcas helênicos. Públio Cornélio Cipião Násica Serapião chamou-o de tirano (*tyrannos*). PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Tibério Graco XIV, 3; XIX, 3. Cf. *Vite*. A cura di Gabriele Marasco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1994, v. V, p. 918-919 e 926-927.

322 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.

323 DUNKLE, The greek tyrant and roman political invective of the late republic, *op. cit*., p. 153-155. Segundo Dunkle, são ilustrativos Zeus em *Prometeu Acorrentado* e Egisto em *Agamênon*, ambas de Ésquilo (Cf. ESQUILO. *Tragedias*. Trad. Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1986.); Édipo em *Édipo Rei* e Creonte em *Antígona*, ambas de Sófocles (Cf. SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Édipo Rei. Édipo em Colono. Antígona. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990); Lico em *Herácles* e Penteu em *Bacantes*, ambas de Eurípedes (Cf. EURÍPEDES. *Tragedias II*, *op. cit*.; *Tragedias III*. Trad. Carlos García Gual e Luis Alberto de Cuenta y Prado. Madrid: Gredos, 1979).

324 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.

Cícero. A histórica aversão romana por reis tecia o monarca como governante opressor, enquanto o tirano grego agora inseria-lhe elementos de caráter, como lista Dunkle[325]: *vis*, a força empregada pelo tirano para obter e manter o poder[326]; *superbia*, soberba, insolência, arrogância, autoafirmação atrevida, próximo ao conceito grego de *hybris*[327]; *libido*, caprichos despóticos e indecentes, desejos egoísticos, domínio de cunho sexual, luxúria, tudo o que contraria a *res publica*, oposto de *lex* e o padrão objetivo e impessoal do direito[328]; *crudelitas*, epíteto representativo do tirano, é violência, arbitrariedade, brutalidade, assassino político[329].

Cícero relata ter sido acusado pelos *populares* 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, ocasião em que foi adjetivado com alguns desses vícios. Ele mesmo já previra que a reação enérgica necessária para estancar o levante na primeira *Catilinária* levaria-o a ser acusado de tirania[330]. Todavia, segundo sua

---

325 DUNKLE. The greek tyrant and roman political invective of the late republic, *op. cit*., p. 156-160; 168-170.

326 CÍCERO. *De officiis* II, 24. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 86.

327 CÍCERO. *De re publica* I, 62 (*importunitate et superbia Tarquini*); II, 46 (*superbiae Tarquini*). Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 77; 109; *Pro Rabirio perduellionis reo* 13. Cf. *Discursos VII*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011, p. 121 (*superbíssimo atque crudelissimi regis*); *Philippicae* 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.").

328 CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 82. Cf. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 51 ("Tú, que estás cogido, enredado por todo tipo de leyes, ¿pretendiste que tu libido (*libidinem tua*) fuera para ti como una ley?"- com adaptações); *In Verrem* II, 3, 82. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 68 ("si resulta que la ley era tu libido (*libido tua*)…" - com adaptações); *De senectute* 42. Cf. *Da velhice e Da amizade*. Trad. Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, s/d, p. 68 ("*tam flagitiosa et tam perdita libido* (...) Pois a volúpia embaraça o julgamento, é inimiga da razão, e, por assim dizer, ofusca os olhos da mente e não tem nenhum comércio com a virtude.").

329 CÍCERO. *Ad Atticum* VII, 20, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 405-406: Cícero manifesta dúvida acerca do perfil de César na liderança política de Roma, questionando-se sobre tender a ser um tirano cruel que persegue os opositores e restringe a liberdade dos cidadãos, ou um tirano moderado ("la vergüenza de unirse con un tirano [César]; el cual, por cierto, no se sabe si imitará a Fálaris o a Pisístrato"). Em carta a Cícero, César responde rejeitando qualquer aspecto de crueldade em seu caráter ("Llevas razón al conjecturar respecto a mí (pues me conoces bien) que nada hay más lejos de mí que la crueldad." Cf. *Ad Atticum* IX, 16, 2. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático. Trad. Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996, p. 79.).

330 CÍCERO. *In Catilinam* I, 30. Cf. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d, p. 56-57: "Todavia, existem alguns nesta instituição, que ou não veem as coisas que estão iminentes, ou dissimulam as coisas que percebem; que alimentaram a esperança de Catilina com opiniões otimistas e corroboraram a conspiração nascente não acreditando nela. Com a autoridade destes, muitos, não só malvados, mas ainda inexperientes, se eu me voltasse contra aquele, diriam que isto foi feito cruel e tiranicamente (*crudeliter et regie*)."

opinião, eram os próprios envolvidos, mancomunados com Catilina, os verdadeiros libidinosos, à margem da lei e cruéis, e não o cônsul, salvador da *res publica*[331]. Com efeito, os aliados de Cícero, como Pompeu e Lúcio Cotta, fizeram acusações semelhantes aos *populares* que promoveram seu exílio[332]. Nesse sentido, é vívida a descrição ciceroniana de Públio Clódio Pulcro, tribuno da plebe propositor de uma lei que impunha o exílio a quem executasse um cidadão romano sem julgamento, como fizera Cícero durante a conspiração, autorizado por um *senatus consultum ultimum*, intencionando atingi-lo[333]. Por esses e outros motivos, Clódio é acusado de tê-lo expulsado "sin haber sido condenado y proponiendo medidas tiránicas" (*cum indemnatum <me> exturbares privilegiis tyrannicis inrogatis*)[334]. Para garantir a anulação política do orador de Arpino, perseguiu até sua esposa Terência e seus filhos[335], o que não é um grau de crueldade surpreendente para um homem que, ademais, almejava apossar-se dos bens do adversário[336]. Além do fútil desejo de butim, ódio e crueldade (*odio et crudelitate*) moveram o ataque ao patrimônio[337]. Porém, mais grave do que tais atos foram os atentados contra princípios e valores fundamentais da *res publica* romana, como a profanação da religião e do pudor (*religionem*

---

331 CÍCERO. *De domo sua* 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?"); *De domo sua* 93-94. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 164-165 (acusado de roubo, corrupção e desenfreio (*largitiones libidines obiciuntur*), após seu retorno, "ha quedado ya sin sentido aquella acusación calumniosa de crueldad (*maledictum crudelitatis*), ya que se me ve, no como a un cruel tirano, sino como a un padre lleno de ternura, añorado, reclamado y a quien se ha hecho venir gracias al empeño de todos los ciudadanos."). Ver ainda *Ad Familiares* 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. Y si Dolabela se hubiese apoderado de ellos, no sólo habría reforzado el poder de Antonio con la llegada de esos ejércitos, sino también con la noticia de la misma y la expectación suscitada.").

332 DUNKLE, The greek tyrant and roman political invective of the late republic, *op. cit.*, p. 165.

333 Após sua partida para a Grécia, fixou decreto proibindo expressamente qualquer abrigo ou auxílio a Cícero a menos de quinhentas milhas da Itália, o que também levou ao confisco e destruição de bens do ex-magistrado. Cf. PLUTARCO. *Cícero* 30-33. Cf. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero. Trad. Marta Várzeas. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010, p. 146-152.

334 CÍCERO. *De domo sua* 110 *et seq*. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 175 *et seq.*

335 CÍCERO. *De domo sua* 59. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 143-144.

336 CÍCERO. *De domo sua* 107. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 173-174. Em *De domo sua* 60, à p. 144: "Mas, ¿para qué os estoy reprochando la crueldad que dirigisteis contra mí y contra los míos, a vosotros, que habéis emprendido una guerra hostil y criminal, llena de odio, contra mis muros, mis techos, mis columnas y mis puertas?"

337 CÍCERO. *De domo sua* 62. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 145.

et pudicitiam)[338]; a derrubada de instituições dos antepassados[339]; ataques aos valores consulares[340]; a criação de um privilégio (propor dispositivo legal de comando não geral, mas voltado nominalmente a um particular específico, Cícero), em afronta à lei natural e ao direito romano[341]. Se Clódio tivesse obtido o *imperium*, males ainda maiores ocorreriam. Em vez de se lançar contra os inimigos externos, ele preferia avançar contra a pessoa, a família e os bens dos cidadãos romanos[342], em ágil coleção de proezas nefastas[343] que dele fizeram um tribuno da plebe pernicioso, malvado, libertino, ímpio, audaz, criminoso (*P. Clodium arbitrabar perniciosum civem, sceleratum, libidinosum, impium, audacem, facinerosum*)[344]. A *res publica* não permitiria ser aviltada por muito mais tempo:

> En cambio, tú, azote de la patria, torbellino y tempestad contra la paz y el sosiego (*tu, procela patriae, turbo ac tempestas pacis atque oti*), lo que has destruido o edificado en medio del naufragio de la República, cubriéndolo todo de tinieblas, con el pueblo oprimido y el senado abatido y rechazado; lo que, violando toda religión, has mancillado sirviéndote incluso del nombre de la religión; lo que has erigido como monumento de la destrucción de la República en medio de las entrañas de aquel que con sus sufrimientos y peligros había salvado la ciudad y ..., sobre el testimonio de dolor de todos los hombres de bien, has grabado tu nombre después de eliminar el de Quinto Cátulo, ¿esperaste que la República lo consentiría por más tiempo del que, expulsada juntamente conmigo, se viera privada de estas murallas?[345]

Cícero estava certo. Em 52 a.C., Tito Ânio Milão foi responsável pelo assassinato de Clódio. Para o orador, defensor de Milão, era costume permanente de Clódio recorrer à violência[346], 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"[347]. Para quem o

---

338 CÍCERO. *De provinciis consularibus* X, 24. Cf. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1975, v. III, p. 642-643; *De domo sua* 104. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 171-172.

339 CÍCERO. *De domo sua* 109. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 174-175

340 CÍCERO. *Pro Milone* 89. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 535.

341 CÍCERO. *De domo sua* 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 particulares: en eso consiste el "privilegio". Nunca nadie lo propuso; no hay nada más cruel, nada más pernicioso, nada más intolerable para esta ciudad. El nombre aquel, tan lamentable, de la proscripción y todo el horror de la época de Sila ¿qué tienen que destaque de modo especial como recuerdo de crueldad? En mi opinión, el castigo que se decidió, sin juicio y de forma nominal, contra ciudadanos romanos."

342 CÍCERO. *Pro Milone* 76. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 527.

343 CÍCERO. *Pro Milone* 87. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 534.

344 CÍCERO. *Philippicae* VIII, 5, 16. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 137.

345 CÍCERO. *De domo sua* 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 193.

346 CÍCERO. *Pro Milone* 52. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 512.

347 CÍCERO. *Pro Milone* 30. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 497.

primeiro passo na vida política era incitar o povo e ascender ao poder, como Clódio[348], suas ações até podiam ser ditadas por ódio contra a pessoa de Cícero, mas, em última instância, por ódio pela austeridade, pela honorabilidade, pela *res publica* (*nihil enum contra me fecit odio mei, sed odio severitatis, odio dignitatis, odio rei publicae*)[349].

Não fogem à mira de Cícero os comparsas mais próximos de Clódio, figuras públicas proeminentes, embora celerados. Os cônsules em exercício, Lúcio Calpúrnio Pisão e Aulo Gabínio, aliaram-se aos inimigos da *res publica*, muitos simpatizantes de Catilina, e por inveja e ambição, em troca de províncias, investiram contra o orador[350]. Pisão depreciou a opinião dos *optimates*[351]; "o mais bestial e imundo dos monstros" (*immanissimum ac foedissimum monstrum*), ousou considerar o exílio como motivo para insultos e ultrajes[352]. Em uma retórica hiperbólica, Cícero descreve-o como o homem mais abominável, mais cruel, mais falaz, mais marcado com as manchas de todos os crimes e desenfreio (*homini taeterrimo, crudelissimo, falacíssimo, omnium scelerum libidinumque maculis notatissimo*)[353], afeito ao gosto excessivo pelo luxo e ao prazer desenfreado, era despudorado, enganador, hipócrita, insolente[354]. Mas se Pisão escondia sua crueldade do conhecimento de todos, esses enganos não perduram[355], pois a *res publica* volta-se contra ele[356]. Se Catilina queria massacrar o Senado, ele o suprimiu; se aquele desejava pôr fogo às leis, este as ab-rogou; se o vencido na conspiração almejava aterrorizar a pátria, o famigerado magistrado a eliminou[357]: 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?"[358]. Também Gabínio compartilha de características tirânicas. Há muito cobiçoso de benefícios pessoais[359], praticou numerosos atos de bandidagem e incapacidade durante o consulado[360]. Em eloquente auxese, Cícero define Gabínio como "o homem mais abjeto

---

348 CÍCERO. *De haruspicum responsis* 43. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 250-251.
349 CÍCERO. *De haruspicum responsis* 5. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 218; *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 286-287.
350 CÍCERO. *Post reditum ad Quirites* 13. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 79-80.
351 CÍCERO. *Pro Sestio* 32. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 303-304.
352 CÍCERO. *In Pisonem* 21. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 772-773.
353 CÍCERO. *De domo sua* 23. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 117-118.
354 CÍCERO. *In Pisonem* 66-67. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 806-807.
355 CÍCERO. *Pro Sestio* 22. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 297.
356 CÍCERO. *In Pisonem* 64. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 804-805.
357 CÍCERO. *In Pisonem* 15. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 754-757.
358 CÍCERO. *In Pisonem* 24. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.,* p. 764-765 (tradução nossa cotejada com a versão em italiano).
359 CÍCERO. *Post reditum in Senatu* 11. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 41.
360 CÍCERO. *De domo sua* 126. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 185; *De provinciis consularibus* 11. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 630-631.

de todos os nascidos, o mais criminoso, o mais impuro" (*homini post homines natos turpissimo, sceleratissimo, contaminatissimo*)[361], que até poderia ser bom, caso tivesse agido com os inimigos como se comportou em face dos cidadãos romanos[362].

Referência costumeira em Cícero, os tiranos sicilianos são alvos de grande detalhamento. Entre todos, ele trata com maior amenidade e expressa mais estima pelo "rei" Hierão de Siracusa, cujo reinado teria produzido benefícios para a Sicília, a ponto de o povo nutrir-lhe particular afeição. Esse tratamento respeitoso é motivado pelo intuito de opor, retoricamente, a um tirano justo, eficaz e bom legislador o corrupto Verres, acusado de numerosos ilícitos em seu governo na própria Sicília, que teria feito aquilo que sequer os tiranos ousaram[363]. Verres é ainda mais despótico que Dionísio, o Antigo, "tirano cruelíssimo" (*crudelissimus tyrannus*) e Fálaris de Agrigento. Como observa Grimal, Cícero traça uma história dos tiranos sicilianos dividindo-a em dois períodos: um longínquo, quase legendário, marcado pela selvageria primitiva, no qual pertencem Dionísio, o Antigo, Fálaris e figuras mitológicas como Caríbdis, Cila e os Ciclopes; outro mais recente, com um rei digno do título, aliado de Roma e benfeitor, Hierão. Verres integra o primeiro grupo[364]. Desde questor à propretura na Sicília, o acusado agiu com furtos, crimes, crueldade e infâmia[365]. Mas foi nesta última que afluíram atos perniciosos. O povo siciliano aprendera com seus *maiores* que os favores recebidos dos romanos eram tão inestimáveis que deveriam tolerar as injustiças daqueles. Teriam suportado Verres se tivesse delinquido segundo uma medida humana (*si humano modo*), mas não foi possível aguentar tamanha intemperança (*luxuriem*), crueldade (*crudelitatem*), avareza (*avaritiam*), soberba (*superbiam*), pois, "por el crimen y la ambición de uno solo habían perdido todas sus ventajas, sus derechos, los favores que habían obtenido del Senado y del pueblo romano"[366]. Siracusa fora libertada pelos romanos das arbitrariedades dos tiranos, mas Verres as trouxera de volta[367]. A figura do magistrado é ainda mais pérfida. Perseguiu e matou cidadãos romanos na prisão ou crucificados, inobstante implorarem seus direitos

---

361 CÍCERO. *De domo sua* 23. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 117-118.
362 CÍCERO. *De provinciis consularibus* 10. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 630-631.
363 CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 15. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 14.
364 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. *In Verrem* II, 5, 143-146. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 294-296.
365 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 34. Cf. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990, p. 286-287.
366 CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 8-9. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 355-357.
367 CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 116. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 202.

de homens livres[368]. Como propretor, todos o temiam, não somente por seu *imperium*, o que é comum, mas por sua peculiar crueldade[369], como a sujeição de inocentes a condições atrozes[370] e o julgamento sobre coisa julgada (*de re iudicata iudicavisse*)[371], violando princípios fundamentais do direito[372]. Praticou todo tipo de excessos[373], mas carecia de maior inteligência, atendendo mais aos impulsos concupiscentes do que à razão[374]. Homem medíocre de males colossais, seus atos saltam aos olhos[375], pelo que todos os que estiveram sob o seu jugo pedem socorro a seus patronos, aos cônsules, ao Senado, às leis e à administração da justiça (*a patronis, ab consulibus, ab senatu, ab legibus, ab iudiciis petivisse*)[376]. Levado a julgamento, Verres não é um réu qualquer. Remetemos "no a un ladrón, sino a un saqueador, no a un adúltero, sino 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 (*crudelissimum carnificem civium sociorumque*)": desde que os homens podem recordar, não houve outro réu com tais características[377]. Enfim, tirano libidinoso e cruel (*tyrannum libidinosum crudelemque*)[378], que reúne em si todos os vícios[379], com quem não se deve ter comiseração ou clemência[380], é um infortúnio para qualquer advogado:

> Pero ahora, ¿qué va a hacer Hortensio? ¿Tratará de conjurar las acusaciones de avaricia con los elogios de austeridad? Pero es que defiende a un hombre muy vil, degenerado y malvado. ¿O va a trasladar vuestra atención de esta infamia y maldad a otra parte con el recuerdo de su valor? Pero es que no se puede presentar a un individuo más dejado, más cobarde, más hombre entre mujeres, más mujerzuela impura entre hombres. Pero es de costumbres agradables. ¿Quién hay más engreído, más rudo, más soberbio? Pero esto es así sin mal para nadie. ¿Quién hubo alguna vez más cruel, más insidioso, más inhumano? ¿Qué harían con tal hombre y con una causa así todos los Crasos y Antonios?[381]

---

368 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 7-14. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 273-277.
369 CÍCERO. *In Verrem* II, 3 130. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 78.
370 CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 87. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 185.
371 CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 81. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 393.
372 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 96. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 319; *In Verrem* II, 5, 103. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 274.
373 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 49-50. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 294-295.
374 CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 134. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 418.
375 CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 32. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 239.
376 CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 72. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 45.
377 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 9. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 274; *In Verrem* II, 3, 143. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 85.
378 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 82; 2, 77. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 312; 392.
379 CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 5. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 9.
380 CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 112. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 200.
381 CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 192. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 448.

Entre todos os tiranos, o mais mencionado é Dionísio, o Antigo. Ele é 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[382]. 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[383]. 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[384]. Após a morte de César, não é mais necessário dissimular. Ele é enumerado ao lado de Fálaris, Alexandre de Feres e Dionísio, o Antigo como "o nosso" (*hic noster*) tirano[385]. No *De officiis*, defende abertamente que os homens de bem têm o direito de depor o tirano, isto é, justifica a prática do tiranicídio – objeto de largo interesse medieval[386] – útil à república e à comunidade de homens (*qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati*), verdadeiro dever[387]:

> Não existe verdadeiramente laço social algum entre nós e os tiranos (*nulla est enim societas nobis cum tyrannis*), verifica-se, antes, uma oposição absoluta, 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 (*hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est*). Com efeito, assim como certos membros do corpo são amputados – no momento em que eles mesmos começam a estar privados de sangue e, de algum modo, de vida também, e ainda se são nocivos para as outras partes do corpo – do mesmo modo deve esta selvajaria, assim como toda esta monstruosidade animalesca que se esconde sob a forma humana, ser banida da comunidade dos homens enquanto, por assim dizer, corpo comum da humanidade (*communi tamquam humanitatis corpore*).[388]

Como parte doente do corpo humano, o tirano é fragmento necrosado do corpo social que, por essa condição enferma, deve ser extirpada para a sobrevivência da *res publica*. Uma conclusão não dissonante de analogias similares de outros filósofos antigos, como Platão.

---

[382] CÍCERO. *De natura deorum* III, 81-84. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 352-354; *Tusculanae disputationes* V, 57 *et seq*. Cf. *Disputaciones tusculanas*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005, p. 421 *et seq*.
[383] GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit*., p. 67-71.
[384] GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit*., p. 73 (tradução nossa).
[385] CÍCERO. *De officiis* II, 25-26. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 86-87.
[386] GRIMAL. Cicéron et les tyrans de Sicile, *op. cit*., p. 74
[387] CÍCERO. *De officiis* III, 29-32. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 124-125.
[388] CÍCERO. *De officiis* III, 32. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 125 (com adaptações).

O derradeiro tirano a gerar preocupações em Cícero foi Marco Antônio, nos momentos finais da República, e por suas ordens seria morto. Antônio submete o povo a uma violência quase fatal (*vis quaedam paene fatalis*), é um impuro bandido que impõe horrível e cruelíssima dominação (*impuri latronis feremus taeterrimum crudelissimumque demonatum*)[389], não só soberba e cruel, mas indigna e desonrosa (*non modo crudelem superbamque dominationem nobis, sed ignominisam etiam et flagitiosam ferendam esse*)[390]. Esse insensato gladiador (*gladiatoris amentis*) impôs leis por meio da violência, portanto, contidas de vício e sem validade[391]. 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*)[392]. Praticou rapinas, heranças que fez dar, recebeu[393]; ameaçou e ultrajou clientes[394]; difamou publicamente mulher honrada para satisfazer interesses escusos e acusou homem nobre de culpa pelo fato[395]. Cruelmente, mandou degolar homens intrépidos e ótimos cidadãos[396] e, após esse feito, o povo o temeu quando de seu retorno como se teme a morte ou a peste (*capitalem et pestiferum*)[397]. Essas são razões mais do que suficientes para compará-lo a Tarquínio, o Soberbo[398]. Assim, é óbvio que Marco Antônio não pode buscar os elementos fundamentais da *res publica*, como a concórdia, o consenso, a paz, como espera em vão o Senado:

> Pero los enemigos con quienes tuvieron que combatir vuestros mayores, romanos, tenían república, Senado, tesoro público, habiendo entre los ciudadanos concordia y consenso, y viéndose a veces en determinados casos que no ignoraban lo que es la paz y el respeto que merecían los tratados. Vuestro enemigo en cambio ataca vuestra república, no teniendo él ninguna; quiere destruir el Senado, que es el consejo público del mundo entero, sin tener ningún otro Senado, y ha agotado vuestro erario sin poder remplazarlo. ¿Qué idea tendrá de la concordia entre ciudadanos el que no tiene ciudad? ¿Qué paz puede pactarse con quien es cruel hasta lo increíble y carece de lealtad?[399]

Ao questionar "¿Qué tierra de bárbaros ha producido nunca un tirano más cruel y feroz (*tam taeter, tam crudelis tyrannus*) que Antonio, escoltado como se le ha visto en

[389] CÍCERO. *Philippicae* III, 29. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 83.
[390] CÍCERO. *Philippicae* III, 34. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 85.
[391] CÍCERO. *Philippicae* V, 10. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 97.
[392] CÍCERO. *Philippicae* VI, 3; XIII, 5. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 115; 192.
[393] CÍCERO. *Philippicae* II, 62. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 50.
[394] CÍCERO. *Philippicae* II, 107. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 67.
[395] CÍCERO. *Philippicae* II, 99. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 64.
[396] CÍCERO. *Philippicae* III, 4. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 73.
[397] CÍCERO. *Philippicae* IV, 3. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 88.
[398] CÍCERO. *Philippicae* III, 9-11. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 75-76.
[399] CÍCERO. *Philippicae* IV, 14. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 92 (com adaptações).

Roma, por las armas de los bárbaros?"[400], Cícero manifesta a consternação de presenciar um suposto filho da *civitas* voltar-se contra ela, e com a ajuda de povos estranhos. Dessa forma, não combaterão os romanos um malfeitor, criminoso, mas uma fera inumana e monstruosa (*sed cum immani taetraque belua*)[401], pois "toda clase de servidumbre es miserable; pero lo que no se puede tolerar es servir a un impuro impúdico, afeminado [*inpuro*, *inpudico*, *effeminato*], a quien ni el miedo hace prudente"[402]. Em suma, lutar contra Antônio é lutar contra a escravidão e em prol da liberdade e da paz. A guerra é mais do que justa, é necessária. Nada há de satisfatório em uma tirania (*regno*)[403], como a que já se vive e pode ainda agravar. A estupidez (*stultitiae*) de Antônio excede a todos[404] e, tal como Dionísio, o Antigo e também César, restará excluído, apartado, segregado (*exclusit, distraxit, segregavit*) da república, não somente por suas maldades, mas pela fortuna da mesma *res publica*[405]. O destino de todos os tiranos, a culminar com sua morte, tal como ocorrera com César[406]. Aliás, já os gregos não tributavam honrarias próprias de deuses aos homens que davam morte aos tiranos?[407]

Se vimos em um primeiro momento a degeneração da monarquia em tirania, examinamos um esboço de tirania gestada no seio da constituição mista, em dois tempos da história romana, o passado e o presente. É a partir dela que nosso autor extrai a tipologia das formas de governo e consegue identificar a melhor entre todas as formas.

Relembremos que, na arqueologia da Realeza, Cícero já indicara a presença do elemento aristocrático. Ele ressalta que 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: *singulari imperio et potestate regia tum melius gubernari et regi civitates, si esset optimi cuiusque ad illam vim dominationis adiuncta auctoritas*[408]. 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[409]. Quando a tirania de Tarquínio se tornou insuportável, foram alguns

[400] CÍCERO. *Philippicae* XIII, 18. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 197.
[401] CÍCERO. *Philippicae* IV, 12. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 91.
[402] CÍCERO. *Philippicae* III, 12. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 76.
[403] CÍCERO. *Philippicae* VIII, 12. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 135.
[404] CÍCERO. *Philippicae* II, 19. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 35.
[405] CÍCERO. *Philippicae* V, 29. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 104.
[406] CÍCERO. *De officiis* II, 23. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 85.
[407] CÍCERO. *Pro Milone* 80. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 529.
[408] CÍCERO. *De re publica* II, 15. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 93-94.
[409] CÍCERO. *De re publica* II, 23-24. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 97.

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[410]. Após o exílio dos Tarquínios, a principal preocupação dos romanos foi a proteção da liberdade retomada e a limitação do poder[411]. Desse período em diante, as instituições foram reformuladas: surgiram os cônsules, o *dictator* e o Senado já começou a ascender em liderança política.

> (...) 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 nobles, 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.[412]

No *Pro Sestio*, Cícero também resume a formação da constituição republicana pelos antepassados, permitindo nela avistar 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.[413]

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 mais opulentos é a forma mais degenerada (*nec ulla deformior*

---

[410] TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 58-60. Cf. *Livy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962, v. I, p. 200-209.
[411] CÍCERO. *De re publica* II, 54. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 113-115.
[412] CÍCERO. *De re publica* II, 56. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 115.
[413] CÍCERO. *Pro Sestio* 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 380-381.

species). Somente os superiores por seu valor e espírito podem ser considerados como *optimus* e impor-se aos mais débeis:

> Si se hace a la suerte, naufragará con la misma rapidez que una nave en la que el timonel es elegido a suerte entre los pasajeros. Y si un pueblo libre elige a sus gobernantes, y elige, si es que quiere estar seguro, al que es más noble, entonces la seguridad de las ciudades depende del gobierno de los nobles, teniendo en cuenta sobre todo que, por naturaleza, no sólo los superiores por su valor y espíritu se imponen a los más débiles, sino que también éstos están dispuestos a obedecer a los que son superiores. Pero dicen que la mejor estabilidad pública se corrompe por el capricho de los hombres; que, por equivocarse acerca de la virtud – pues, como ésta es de pocos, pocos son también los capaces de apreciarla y distinguirla –, se creen que los hombres opulentos y acaudalados o los de abolengo son los más nobles. A consecuencia de este error del vulgo, una vez que las riquezas de unos pocos, y no sus virtudes se hacen con el gobierno, tales personajes retienen pertinazmente el nombre de nobles, sin merecerlo real- mente; porque la riqueza, el apellido, los caudales carentes de prudencia y de medida para saber vivir y gobernar a los demás, son causa de (oprobio y de insolente soberbia, y no hay más degenerada forma de gobierno que aquella en la que se considera más nobles a los más opulentos.[414]

A aristocracia é uma forma moderada, entre a fraqueza da realeza, que reúne todos os poderes em um só e pode facilmente sofrer degeneração em tirania, e a imprudência da democracia, que veremos adiante, pois corrige a injustiça do igualitarismo nivelador por um sistema de direitos diferentemente atribuídos segundo o mérito de cada um[415]. Apesar de suas qualidades, o governo aristocrático não é imune 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 que, quando a autoridade do Senado estava no seu auge e o povo respeitava a sua liderança, foi decidido que todos os magistrados abdicariam e seriam nomeados decênviros, dez homens (*decem viri*) com poderes máximos sem sujeição à *provocatione ad populum* (*maxima potestate sine provocatione*), que teriam o sumo *imperium* e escreveriam leis. Foram escolhidos entre os mais sábios cidadãos e redigiram as leis com grande equidade e prudência (*aequitate prudentiaque*) em dez tábuas. Para o ano seguinte, foram eleitos outros decênviros, mas estes não foram tão elogiados pela mesma *fides* e *iustitia*, a exceção de Caio Júlio. No terceiro ano, os decênviros permaneciam, uma vez que não quiseram nomear sucessores. A constituição (*statu rei publicae*), nesse momento, não contava com o equilíbrio entre as ordens de cidadãos (*non esset in omnes ordines civitates aequabilis*) e, portanto, não se mantinha estável.

---

[414] CÍCERO. *De re publica* I, 34, 51. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 70.
[415] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 147.

Inexistindo magistrados nem *provocatio*, a *res publica* dependia de alguns cidadãos principais (*principes*). Produziu-se uma grande perturbação revolucionária (*maxima perturbatio et totius commutatio*). Após a introdução de novas tábuas com leis injustas (entre as quais Cícero inclui a "desumaníssima" proibição de casamento entre plebeus e patrícios), os decênviros passaram a governar o povo explicitamente com poder absoluto segundo seus caprichos, com crueldade e avareza (*libidinose omni imperio et acerbe et avare*). A remoção armada dos decênviros pelo povo teria sido eclodia por um episódio similar ao de Lucrécia, com a morte de Virgínia em razão de ultraje de um dos colegiados[416]. Eis 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*[417]. O grupo passa a atender a interesses pessoais, e não aos do povo. Tal como o governante unitário que deixa de se preocupar com a *res publica* e começa a agir segundo os seus caprichos, o governo oligárquico é, para Cícero, uma forma de tirania. Não há verdadeira *res publica* quando a cidade está subjugada por uma facção (*factionis potestate*). Foi assim em Atenas após a Guerra do Peloponeso com os Trinta e em Roma com os decênviros. Em ambos os casos, nada era do povo (*populi res non erat*)[418].

Na democracia, a cidade é governada pelo povo (*civitas popularis*). Como a maioria dos filósofos antigos, Cícero nutre uma visão severamente crítica sobre o governo popular. Entre todas as modalidades originais, acredita que a democracia é a menos digna de aprovação (*quod sit probandum minus*)[419] ou menos desejável[420] 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*)[421]. A caracterização típica do povo no comando da cidade é deveras negativa, estando associada a numerosas práticas consideradas criminosas e odiosas. Quando todo o poder está com o povo (*esse in populi potestate omnia*), a multidão (*multitudo*) pode condenar à morte qualquer pessoa, pode roubar, requisitar, malbaratar tudo. Nesses termos, o domínio da multidão (*multitudinis dominatu*) é uma forma de tirania, pior (*taetrior*) que as anteriormente descritas, "pues no hay bestia más abominable que esa que tiene aparentemente el nombre de popular"[422].

---

416 CÍCERO. *De re publica* II, 61-63. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 118-120.
417 CÍCERO. *De re publica* III, 23. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 133.
418 CÍCERO. *De re publica* III, 44. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 141.
419 CÍCERO. *De re publica* III, 47. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 143.
420 CÍCERO. *De re publica* I, 42. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 64.
421 CÍCERO. *De re publica* III, 23. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 133.
422 CÍCERO. *De re publica* III, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 142.

Com efeito, sequer há povo, vez que ausente o *consensu iuris*. É sim possível que o povo assuma o poder após ele próprio matar ou expulsar um rei que se tornou tirânico e, então, "se comporta con mayor moderación mientras se da cuenta y valora su hazaña, y se alegra de ella, deseando conservar la república por él constituida"[423]. No entanto, essa situação é excepcional. Não é incomum o povo retirar o poder de um rei justo ou, ainda mais frequentemente, tomar gosto pelo sangue dos melhores (*optimatium sanguinem gustavit*), e submeter toda a *res publica* ao seu próprio capricho, multidão desenfreada por sua insolência e difícil de ser aplacada. Nesse ponto, Cícero traduz passagem da *República* de Platão, na qual é discutida a ausência de medida na liberdade do povo, que ainda chama de déspotas a todos os magistrados e chefes que não são complacentes o suficiente com os anseios populares, entre outras degenerações do extremo excesso de liberdade[424]. Essa licença, considerada como a única liberdade possível pela multidão ensandecida, surge da mesma raiz que o tirano singular, "porque del mismo modo que del poder excesivo de los gobernantes nace su ruina, así también la misma libertad somete a servidumbre a tal pueblo excesivamente libre"[425].

A potestade popular absoluta, como a dos atenienses, converte-se em loucura e libertinagem pestífera (*ad furorem multitudinis licentiamque conversam pesti*)[426], ou seja, a democracia tende a declinar em anarquia e tirania da multidão, decorrente do colapso da lei e da ordem, da desintegração de toda autoridade[427]. Em um quadro como esse, é recorrente o povo sublevado (*indomito*), selvagem (*immani*), eleger um líder (*dux*) contra os principais, não mais respeitados, 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, amparado inclusive na força militar, a exemplo de Pisístrato em Atenas. Esses líderes convertem-se em tiranos da mesma estirpe daqueles que o elevaram ao poder. Cícero retrata, por Cipião, como a democracia é superada por *optimates*, que estabelecem uma aristocracia, por homens audazes, que estabelecem uma oligarquia, entre outras possibilidades, que expressam como as formas de governo primárias são instáveis e as degenerações dinâmicas:

---

[423] CÍCERO. *De re publica* I, 65. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 80.
[424] CÍCERO. *De re publica* I, 65 *et seq*. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 80 *et seq*; PLATÃO. *República* 562d *et seq*. Cf. *A República*, *op. cit*., p. 393 *et seq*.
[425] CÍCERO. *De re publica* I, 68. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 82.
[426] CÍCERO. *De re publica* I, 44. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 66.
[427] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 147.

> Cuando las personas de bien los superan, como ocurre frecuentemente, vuelve a restablecerse la ciudad; pero, si lo hacen hombres audaces, entonces surge una fracción, otra forma de tiranía, en que degenera también algunas veces la mejor forma de gobierno de los nobles, cuando algún vicio los desvía del recto camino. De esto modo vienen como a quitarse entre sí la pelota de la república, los tiranos a los reyes, y a aquéllos los jefes o los pueblos, y a éstos las facciones o los tiranos, y nunca dura mucho el mismo tipo de república.[428]

Mesmo quando rege um povo não enlouquecido, existindo então república[429], a democracia é preterida pelas demais formas de governo. A monarquia aparece como um tipo melhor do que o governo popular e até do aristocrático, em diversas passagens do *De re publica*[430], embora com reservas, pela contradição com a ideia de *res populi*, mas esta é uma questão à qual nos dedicaremos somente adiante.

Parece importante destacar como a instabilidade dos diferentes tipos simples está centrada na grandeza da liberdade que cada um sustenta. A monarquia e a aristocracia oferecem limitadíssima liberdade, enquanto a democracia, em demasia. Nesta última, a *libertas* democrática acarreta igualdade democrática, *aequibilitas* que cessa de ser justiça em sentido proporcional para se tornar nivelamento, paridade. É liberdade acompanhada de igualdade injusta, por não permitir distinções de dignidades[431]:

> 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.[432]

Portanto, não há verdadeira *libertas* em uma democracia degenerada, apenas *licentia*, que extirpa a *dignitas* e a *auctoritas*, o senso de moderação e de justiça, de modo que participação infrene constitui um perigo político primário. Até os atenienses, que "podem reconhecer o significado de civilidade, mas eles não a praticam"[433]. Junto com vários

---

[428] CÍCERO. *De re publica* I, 68. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 83.
[429] D'ORS. Nota 320. *In*: *Sobre la república*, *op. cit*., p. 143.
[430] Vide CÍCERO. *De re publica* III, 46-47. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 143.
[431] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 147-148. A linha de Cícero é aqui muito próxima de Platão, referida anteriormente, para quem, na democracia, não há constituição, pois sem verdadeira e estável forma de união, ou melhor, uma união instável e temporária por falta de forma, é mera condição política provisória, que inevitavelmente prepara a tirania através da demagogia e da excessiva extensão do princípio da igualdade. Cf. FIORAVANTI. *Constitución*, *op. cit*., p. 20.
[432] CÍCERO. *De re publica* I, 53. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 71.
[433] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 149-152 (tradução nossa).

outros exemplos históricos dos gregos, em geral desidiosos e intemperantes quando sob a democracia, comprovam os acentuados perigos dessa espécie de governo[434].

Tendo em vista as numerosas considerações sobre as qualidades e os defeitos das diferentes constituições, assim como sobre as transformações por elas sofridas, percebemos que Cícero afasta-se em certa medida de Políbio. Cipião fora amigo do historiador e, como personagem da obra, nosso autor faz o grande líder militar referir-se a dois aspectos fundamentais da teoria das mudanças constitucionais, a saber, o ciclo das constituições[435] e a metáfora biológica do nascimento, crescimento e maturação[436]. Parece que, nesse caso, Cícero (e Cipião na sua origem histórica, nos limites do que lhe é possível distinguir do Arpinata) aceita em parte a validade da teoria polibiana, mas é cuidadoso em manter distância[437]. Um exemplo é o emprego de *quasi circuitus* em *De re publica* I, 45, ou seja, um ciclo imperfeito, que expressa como Cícero não acredita em um ciclo único, natural e unidirecional a reger o movimento de degeneração das formas de governo[438]. Ademais, se para Políbio o declínio é inevitável e a melhor forma de governo é aquela que se vale de uma estrutura que lhe garanta o máximo de retardamento do processo degenerativo, Cícero afirma que 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 ocorre com o homem (*itaque nullus interitus est rei publicae naturalis, ut hominis, in quo mors non modo necessaria est*)[439]. Isso não é negar a sujeição ao perecimento, pois é produto da ação humana, mas sim que a melhor constituição deve sempre tentar a maior durabilidade possível, o que demanda ser estável. E nesse processo, Cícero confere papel fundamental à degeneração moral na vida constitucional, como discutiremos em breve[440]. Ademais, se em Políbio não identificamos grandes inspirações filosóficas diretas, em Cícero, para além de Platão, com quem correlacionaremos

---

434 CÍCERO. *De re publica* I, 5. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 38-39; *De legibus* III, 26. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 222-223; *In Verrem* II, 2, 7. Cf. *Discursos* I, *op. cit.*, p. 355; *Pro Flacco* 9 *et seq*; 57; 62-63; 71. Cf. *Discursos III*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991, p. 296 *et seq*; 325; 328-329; 334; *Pro Sestio* 67, 141. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 383.

435 CÍCERO. *De re publica* I, 45; 64-65; II, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 66; 79-80; 108-109.

436 CÍCERO. *De re publica* II, 3. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 87.

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

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

439 CÍCERO. *De re publica* III, 34. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 138; SCHNEIDER, Maridien. *Cicero 'Haruspex'*: political prognostication and the viscera of a deceased body politic. Piscataway: Gorgia Press, 2013, p. 63-64.

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

diretamente, irrompe algum avizinhamento de Aristóteles em preceitos basilares. Entre eles, Lintott identifica o instinto social natural no surgimento da comunidade; a noção de *aequibilitas*, a justiça como proporcionalidade a unir os diferentes componentes sociais, em muitos aspectos semelhantes à constituição mista do Estagirita; e a mencionada maleabilidade histórica na sucessão das formas políticas[441]. De fato, Políbio preocupou-se em analisar a evolução de Roma conforme princípios gerais, mas Cícero os extrai da história romana, formulando assim a sua teoria das formas de governo, empenhada em conectar ideia e realização histórica, o que o acerca, em parte, de Aristóteles e peripatéticos como Dicearco[442]. Nesse sentido, as diferenças substanciais decorrem de seus objetivos serem distintos:

> The difference, I suggest, is rooted in a difference of purpose. Polybius sought to explain why the Romans gained a world empire. Viewing the constitution as a cause, Polybius saw it as a remarkably well-balanced mechanism for securing both internal stability and external success. Cicero, by contrast, presents the Roman constitution as a goal that was achieved in the past through the efforts of many Romans and remains as a model for the future. However much Cicero looks back with nostalgia to the past, he also has a practical aim. By reminding the Romans of what they have lost, he shows them how to regain it. For this purpose, he sets up the Roman state as a model, *exemplum*, that embraces all the traditional *exempla* of persons who served the state. Traditionally, the Romans looked to individuals as *exempla* of heroic self-sacrifice to the state. Cicero fills out what these individuals dedicated their lives to: a state that is united by common commitment to the wellbeing of all[443].

Segundo Wood, Cícero aplica a teoria polibiana da *anacyclosis* apenas vagamente. Por um lado, concorda com o historiador grego quanto à causa principal da degeneração dos tipos simples, a fragilidade da natureza do homem, obcecado por poder que, em excesso, corrompe. No entanto, adiciona a liberdade, ora controlada, ora desmensurada,

---

441 LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit*., p. 81-82. Ver também LINTOTT, Andrew. *The constitution of Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 194-195: "Cicero takes over the classification of three good unmixed constitutions, paired with three corrupt ones. He holds that the good, even though they have no particular failings, may degenerate into their corresponding corrupt counterparts. However, following Aristotle rather than Plato and Polybius, he does not think that this is inevitable or, more specifically, that a single natural one-way process determines such changes. There are instead a number of cycles, which allow a tyranny or oligarchy, for example, to be followed by any of the other simple constitutions. Like Aristotle again, Cicero believes that human society does not only derive from weakness and a need for protection but from a natural social instinct, leading to a pursuit of common interests and an acceptance of law. In the light of this he sees the advantage of the mixed constitution to be in what he calls *aequabilitas*, evenhandedness, which allows privilege to the aristocracy and liberty and participation to the common people."

442 LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit*., p. 84.

443 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. Nas páginas 378-379, Asmis revisa a bibliografia clássica sobre as influências e diferenças entre Cícero e Políbio.

combinação que resulta em instabilidade ainda maior nas formas de governo simples e, consequentemente, em um curso muito mais irregular de ascensão e declínio. As aproximações de Cícero em relação a Políbio ao longo das descrições dos exemplos históricos ilustrativos e justificadores dos movimentos constitucionais no livro II, por sua vez, ainda de acordo com Wood, decorrem provavelmente do recurso ao mesmo núcleo tradicional de fontes históricas por ambos[444]. Trompf entende de modo similar: embora ciente da obra de Políbio, Cícero evitou apoiar-se em um ciclo fixo e utilizou a linguagem da *anacyclosis* descompromissadamente, o que reflete o impacto limitado dos parâmetros daquele[445].

Em outros termos, a construção ciceroniana das formas de governo, conquanto tenha em vista Platão, Aristóteles e Políbio, é primariamente romana[446], porque toma a tradição política grega e insere nela aspectos culturais genuinamente romanos, vide o direito, enquanto *iuris consensus* e *utilitas*[447], extraídos da história da *civitas*. Ou seja, insere um substrato histórico-axiológico peculiar e que estará também presente na sua própria visão sobre a melhor constituição. Portanto, precisamos agora nos dedicar aos contornos que esses elementos políticos assumem especificamente na ideia de *res publica*.

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

"cedant arma togae" [448]

No humanismo de Cícero[449] sobressaem o direito e a política como os pilares da atividade prática do cidadão, tendo a serviços destes alicerces a filosofia e a eloquência. Cícero deu a todas elas novas perspectivas pela união da teoria grega e da experiência político-jurídica[450]. Com efeito, a tradição política helênica, com sua excessiva abstração, para ser compreensível e útil ao romano, precisava se voltar a questões práticas: "algo se

[444] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 154.
[445] TROMPF. *The idea of historical recurrence in Western thought*, *op. cit*., p. 180-181.
[446] LINTOTT. The theory of mixed constitution at Rome, *op. cit*., p. 80.
[447] 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.
[448] CÍCERO. *De officiis* I, 77. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 43 ("Que as armas cedam à toga (...)")
[449] 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.
[450] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 152.

perdeu na subida do sensível para o inteligível"[451]. Assim, Cícero acredita que entrever tais categorias a partir da história de Roma e também da história dos gregos é o caminho mais coerente e seguro 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"[452], e a melhor constituição perpassava ideia e história.

Filósofo, orador e homem político[453] de incomum envergadura, a vida e a obra de Cícero aliam política, direito e filosofia. Para compreender esse elo, é necessário perpassar alguns pressupostos 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, resta-nos indicar certos pressupostos morais da teoria política ciceroniana dos quais decorrem parte dos elementos componentes da ideia de *res publica*. Ainda que retornemos à relação entre razão e natureza no início da segunda parte, precisamos assinalar, desde logo, que o ponto de partida da presente questão é a razão imanente à natureza.

---

[451] SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 159.

[452] MOATTI, Claudia. *La raison de Rome*: naissance de l'esprit critique à la fin de la République. Paris: Seuil, 1997, p. 162 (tradução nossa).

[453] Foi Cícero um jurista? Para Álvaro D'Ors, essa percepção é equivocada. O mais preciso seria defini-lo como um orador com certa cultura jurídica. Ele alerta, por exemplo, que a clássica obra *Cicerone giureconsulto*, de Emilio Costa, não expõe um labor jurisprudencial, mas uma sistematização dos dados úteis para o estudo do direito romano encontrados nos escritos de Cícero. Arangio-Ruiz afirma que essa longa discussão pode ser compreendida por dois modos, quais sejam, jurisconsulto no sentido formal, como próprio da atividade prática doutrinária daquele tempo (constituída de *respondere*, *cavere*, *agere*, vide CÍCERO. *De oratore* I, 212. Cf. SCATOLIN, Adriano. *A invenção no* Do orador *de Cícero*: um estudo à luz de *Ad Familiares* I, 9, 23. 2009. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 183) o que o próprio Cícero deixou claro não ser; e em sentido material, segundo o vasto conhecimento do direito romano que possuía, como advogado, e necessário a um bom orador[453], o que permeou os seus escritos de reflexões de cunho jurídico. Nesse sentido, Zyl acredita que Cícero desenvolveu em suas obras uma verdadeira "enciclopédia de filosofia do direito", 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.

Como parte do universo, também o homem é partícipe dessa razão. Mas algo o diferencia dos demais seres. A exigência fundamental da natureza é que se aja de acordo com ela[454]. Ocorre que essa conformidade, no homem, é uma relação da alma consigo mesma. Ele se revela como um ser à parte, transcendente, sem medida comum com os demais. Logo, para que uma ação humana esteja em conformidade com a natureza, quer dizer, moral, "requer-se e basta que a alma nela se compraza": a alma não julga referindo-se a uma ordem estabelecida, mas consultando-se a si mesma, ao que declara o bem e o mal. Portanto, é a escolha do homem que faz a moralidade: a ação moral se distingue de todas as demais ações segundo à natureza. Ela deve ser buscada por si mesma, apenas por sua conformidade com a alma. Finalmente, revela-se que a especificidade da natureza do homem é a racionalidade, porém, não mais como espécie do racional cósmico. Elevou-se também, como afirma Valente, cuja intepretação aqui seguimos, à categoria de gênero. E 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 natureza 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.[455]

Segundo Valente[456], ao situar a moral no domínio da ação concreta, Cícero caminha para reconher que é pela virtude que a natureza humana será desenvolvida. Nesse trajeto há o empecilho da longa discussão filosófica sobre o útil: pode o honesto, isto é, aquilo que é conforme à natureza, estar em contradição com o que é útil?[457] O filósofo tem como solução, possivelmente inspirada em Panécio, a união entre ambos: o

---

[454] CICERO. *De officiis* III, 35. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 127.

[455] 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.

[456] VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit*., p. 90

[457] CICERO. *De officiis* III, 7. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 117: "Panécio, por seu lado, e sem suscitar controvérsia alguma, superiormente discutiu acerca dos deveres, possibilitando-nos algumas correcções, as quais de preferência seguimos, e estabelecendo três géneros de problemas acerca dos quais costumam os homens reflectir e deliberar: um, quando hesitam sobre o carácter honesto ou desonesto de alguma coisa; o segundo, se porventura é essa mesma coisa útil ou inútil; o terceiro, se aquilo que aparenta ser honeso pode estar em conflito com aquilo que parece ser útil, a fim de se saber como os distinguir."

conflito é aparente. A natureza exige que se faça apenas o que esteja de acordo com ela. A natureza específica do homem é a racionalidade, que somente será desenvolvida pela virtude. O útil designa aquilo que exige a natureza. Outros empregos do termo serão meramente superficiais, aparentes ou falsos. A "natureza é a medida soberana de toda a utilidade". Disso tem-se que o que é moralmente bom, a busca da virtude, como bem, "é sempre útil, porque conforme à natureza e, inversamente, porque a natureza é conforme à virtude"[458]. Nas palavras de Cícero: "Nada pode efectivamente ser útil que previamente não seja honesto – não é honesto porque útil, antes, útil porque honesto"[459].

A alma inclina-se natualmente à virtude porque é o que há de mais conforme à natureza: "las semillas de las virtudes están innatas en nuestas índoles naturales" (*sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum*)[460]. Se o homem se concentra em si mesmo, descobre que é diverso de todos os seres: "no nosso caso, foi a própria natureza que nos impôs um único papel de maior excelência e superior a todos os outros seres vivos" (*nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum*)[461]. Aí também a questão da felicidade. Por um argumento *a posteriori*, conclui-se que a vida feliz é a que merece ser exaltada, e tal só é a virtude: "uma vida deverá ser feliz, o que apenas pode verificar-se numa vida conforme à moral"[462]. Por um argumento *a priori*, tem-se que o homem é verdadeiramente feliz quando atinge a sua utilidade suprema, quer dizer, quando desenvolve a sua natureza e atinge a plena harmonia. A felicidade do homem é transcendente, porque transcendente a sua alma. Seguindo a sua própria natureza instintiva, o homem alcançaria a felicidade, porque desenvolveria a sua racionalidade: agiria segundo a orientação das virtudes[463].

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 a

---

458 VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 80 e 88.
459 CICERO. *De officiis* III, 110. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 157. Também em III, 83 (p. 146): "Deve a utilidade, por isso, ser gerida em função da honestidade de maneira a que estas duas palavras, ainda que difiram no nome, possam, no entanto, soar como uma só."
460 CÍCERO. *Tusculanas disputationes* III, 2. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.*, p. 262.
461 CICERO. *De officiis* I, 97. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 50 (com adaptações).
462 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 28. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit.*, p. 382.
463 VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 90-93. Ver a continuidade de CÍCERO. *Tusculanas disputationes* III, 2. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.*, p. 262.

virtude nada terá de acréscimo com isso, pois plena e acabada em si mesma[464]. A virtude é o bem supremo[465], mas isso não faz da amizade ou da justiça coisas da categoria mais inferior. Cícero cria uma nova categoria de ações morais, as que devem ser "procuradas por si mesmas", distanciando-se do rigor da ética estoica. Elucida-nos Valente:

> São concebidas sobre o tipo de bens mistos, que, a exemplo da sabedoria, são agentes do fim ao mesmo tempo que o atingem. A tendência clara de Cícero é de fazer entrar todas as virtudes em sua moral parenética, uma vez que foram purificadas de todas as preocupações utilitárias e são já sentidas como ideais imperativos, inscritos em nossa natureza racional. Tais ações deixam de ser meios para o fim moral, deixam de ser degraus imperfeitos para a virtude; elas trazem em si a razão do fim, procuram-se por si mesmas, porque nelas se desdobra o conceito do bem supremo e porque elas constitutem a efusão natural e necessária da beleza moral.
> 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 moralmente belas". Essa transferência é o aspecto positivo da construção ciceroniana que coroará a regra da *humanitas*.[466]

Valente bem interpreta o quadro moral de Cícero: as virtudes são praticadas menos com vista ao fim moral do que originadas por ele. Isso leva a algumas consequências fundamentais, como o homem de bem sobrevir o sábio, o que trataremos adiante. Por ora, constatemos que moral é a busca do interesse geral, enquanto qualquer procura pelo simples interesse particular que contrarie o geral volta-se contra o homem; é o que tende para o humano, sendo isto o que é 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, fonta 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.[467]

---

464 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* IV, 59. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 449; VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit*., p. 102-103.
465 CÍCERO. *De amicitia* 104. Cf. *Opere politiche e filosofiche*. A cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007, v. III, p. 606-607.
466 VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit*., p. 110-111.
467 VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit*., p. 118-119.

Se o que há mais de acordo com a natureza é a comunidade do gênero humano (*quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem*), então a lei divina e humana concorrem para que nenhum dano seja infligido ao vínculo social (*incolumem esse civium coniunctionem*)[468]:

> 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 dissolverão. 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. É, pois, absurdo afirmar-se, como dizem alguns, que nunca se despojaria um irmão ou parente qualquer para seu próprio benefício; existe, porém, um outro procedimento mais racional para com o resto dos cidadãos. Tais pessoas consideram que não existe justiça alguma ou solidariedade entre os cidadãos para com a causa do bem comum: tal opinião corrompe absolutamente o espírito de comunidade da cidade. Existem outros, por outro lado, que afirmam dever proceder-se com uma certa racionalidade para com os outros cidadãos, negando-se uns a prestar assistência a estrangeiros: tais homens menosprezam o bem comum do género humano, sem ele a bondade, a liberalidade, a generosidade e o espírito de justiça serão consequentemente aniquilados. Aqueles, que são responsáveis pela destruição destas coisas, devem ser julgados como ímpios – e mesmo acusados de sacrilégio – para com os deuses imortais. 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*].[469]

Na *infinita societate generis humani*, estabelecida pela própria natureza, unem-se amizade e justiça[470]. No sentimento de que tudo é comum entre os homens[471], estes confluem esforços para, por sua inteligência e sua força, transformarem a matéria inanimada em benefício comum[472]. Com efeito, "a natureza não ama nada de solitário", sendo, destarte, natural que os homens de bem se amem e se procurem, em nome desse

---

[468] CICERO. *De officiis* III, 21; 23. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 122.
[469] CICERO. *De officiis* III, 26-28. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 123-124 (com adaptações).
[470] CÍCERO. *De amicitia* 20. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit*., p. 542-543.
[471] CICERO. *De officiis* I, 21; 51. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 22 e 33.
[472] CICERO. *De officiis* II, 12. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 81.

"parentesco natural"[473]. Ademais, a justiça garante o dever de cultivar, conservar e salvaguardar (*colere*, *tueri*, *servare*) o laço social, uma vez que, na vida coletiva, deve-se manter uma certa medida (*modus*) e uma certa ordem (*ordinem*)[474].

A moralidade então encontra na "conservação do laço social o seu critério e o seu fim"[475]. Nas palavras de Valente, a razão se desdobra 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"[476]. 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[477]. Vale dizer, ao contrário do estoicismo em geral, para Cícero não é o pensamento que é o universo próprio do homem. Também não é 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".

Agora sim cabe evidenciar que, em 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*)[478]. Como declara, 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, "satisfaz todos os requisitos": a ninguém pertence, excepto, ao homem sábio.[479]

---

[473] CÍCERO. *De amicitia* 88; 50. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 594-595; 566-567.
[474] CICERO. *De officiis* I, 17; 149. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 21; 70.
[475] VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 120-121.
[476] VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 144.
[477] CICERO. *De officiis* I, 11-15. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 19-20. Remetemos o leitor às reflexões apresentadas no início deste capítulo, que complementam o presente ponto.
[478] CICERO. *De officiis* I, 7-8. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 17-18; VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 126.
[479] CICERO. *De officiis* I, 14. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 119 (com adaptações).

Officium, como alertara Ático a Cícero, era termo já utilizado em Roma na vida pública. Mas o Arpinata estava ciente disso. O *kathêkon* (καθήκον) grego, transposto para a cultura romana, "convém estupendamente" (*praeclare convenit*) para designar uma noção conectada intrinsecamente ao homem concreto, cidadão, dedicado à *civitas*, como cônsul, senador, general[480]. Lévy interpreta nesse sentido: *officium* e *kathêkon* não são equivalentes, uma vez que este último não integrava o vocabulário institucional grego. É uma diferença importante, pois a escolha mostra que, para Cícero, a filosofia do dever é indissociável do mundo da cidade[481]. Para o estoicismo antigo, com Zenão, *kathêkon* não é algo especificamente humano, existindo o do animal, da planta etc., ou seja, indica aquilo que é conforme à natureza[482]. Assim, também é o caso da *oikeiosis* (οἰκείωσις), o movimento pelo qual todos os seres vivos procuram ficar entre os outros, e o instinto social próprio de alguns deles, como já destacamos. Pela *hormê*, momento da *oikeiosis*, impulso de conservação análogo a um impulso vital, o homem busca o útil e vive de acordo com a sua natureza. Conservando a si, adaptando-se à sua natureza, que é a razão, une-se a outros homens, buscando a conservação também da família, daqueles que são próximos, expandindo até a formação da sociedade política, na qual encontrará o seu lugar específico: 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 a ele a consciência de sua constituição e da sua própria natureza, a saber, que "somos, de facto, naturalmente aptos para a formação de grupos, de

480 CICERO. *Ad Atticum* XVI, 11, 4; 14, 3. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 442 e 448.

481 LÉVY, Carlos. *Cicero Academicus*: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne. Rome: École Française de Rome, 1992, p. 523. O autor aponta que o termo *officium* já era utilizado frequentemente por Plauto e Terêncio (vide *Adefos* 68-70. Cf. *Comedias*. Trad. José Román Bravo. Madrid: Cátedra, 2001, p. 858-859) como expressão de dever moral.

482 DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 107-108. Cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, *op. cit.*, p. 205-206; LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 524. Como elucida Lévy, aquilo que caracteriza o homem é interior a ele mesmo, uma distinção entre "meios adequados" e aqueles que são perfeitos (*De officiis* I, 8. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 18). A natureza dá ao *mens* uma parte da verdade das coisas na representação "compreensiva", mas sem que esse dado inicial comporte uma percepção justa da ordem do mundo, de modo que a ação que constitui os "meios adequados" não implica ela própria assentimento ao destino. Cícero, expondo a doutrina de Zenão, situa a "compreensão" entre a *scientia* e a *inscientia*, e a define como um indiferente (*Academica posteriora* I, 41. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 234). Entre a reta razão e a falta moral, Zenão coloca em posição mediana o dever e seu contrário, não considerando como boas as ações retas e tendo por apenas malvadas as ações vergonhosas/indignas/ignominiosas, quer dizer, as faltas morais (*Academica posteriora* I, 37. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 231-232).

assembleias, de cidades"[483]. E, nisso, os deveres aparecem como o modo pelo qual a *oikeiosis* conservativa assume uma relação com o agir, uma vez que o dever ligado à natureza permite que o homem se desenvolva. Isto é, agir em conformidade com a natureza é agir segundo as virtudes, honestamente, sendo que elas têm origem na justiça. Das virtudes decorrem deveres conexos que são basilares para a vida em sociedade, pela qual o homem efetivamente prospera a sua natureza, o seu fim universal[484]:

> 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.[485]

Enfim, qual é o objetivo de fundo no cumprimento dos deveres oriundos das virtudes, isto é, como a união entre moral e política é manifestada na noção de virtude? Em último plano, é a indicação de que o homem não se satisfaz com aquilo que é. Ele pode se aprimorar do ponto de vista moral, um processo que é contínuo e que somente é capaz de atingir a perfeição sob uma perspectiva diversa à dos estoicos. Na escola do Pórtico, pelo fato de o homem ter vontade (*boulesis*) a razão busca a sua perfeição, ainda que essa vontade seja apenas a aceitação da ordem do mundo. Assim, Cícero aponta que a *voluntas* estoica reside apenas no sábio, consistente em um desejo acompanhado de razão, enquanto o que se chama vontade em um *stultus* é apenas *libido*[486]. Entretanto, o Arpinata utiliza *voluntas* para manifestar a dinâmica de toda a alma humana, tanto a do sábio, quanto a do *stultus*. Para Lévy[487], Cícero salienta que todo homem particular tem uma parte de iniciativa e de responsabilidade que deve ser levada em conta, sem demandar a racionalidade perfeita que a vontade estoica expressa. Longe de ser uma mera

---

[483] CICERO. *De finibus bonorum et malorum* 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. 2012. 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.
[484] CICERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 20. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit.*, p. 377; BERNARDO. *O De Re Publica, de Cícero*, *op. cit.*, p. 23-26.
[485] VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 154.
[486] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* IV, 12. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 333-334.
[487] LÉVY, Carlos. *Histoire de la philosophie*: Cicéron. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, [s.d], p. 98-100. Cf. CÍCERO. *De re publica* I, 47. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 67. Assim também em *Tusculanae disputationes* III, 4; 71. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 263-264; 314-315.

confusão de um filósofo não profissional ou pouco capacitado, trata-se de uma escolha consciente de certo aspecto da doutrina estoica, no caso, a concepção sobre as paixões, mais aptas a afirmar a autonomia da felicidade humana contra as exigências exteriores, mas que, em geral, requer demais do homem. Cícero percebe que, ao se atribuir ao *stultus* pulsão (*horme*), e não vontade, ele é o portador de uma racionalidade débil que lhe impossibilita fazer escolhas. Assim, unifica as terminologias que distinguiam aspectos do sábio e do *stultus*, dando a este último o poder de escolha, quer dizer, todo ser humano é capaz de decidir. Mesmo que tome opções equivocadas, todo homem pode avançar no estado de sua razão, caminhar em direção à sabedoria, abrindo as possibilidades para o aprimoramento moral. A racionalidade é comum a todos os homens, mas são potencialidades somente atualizadas se o homem for capaz de fazer escolhas racionais[488].

Crescemos em uma família, em uma cultura, em uma sociedade, em uma linguagem, e não em outra, com certas visões sobre o certo e o errado, modos valorosos e não valorosos de agir. Portanto, quando perguntamos como viver bem, segundo os antigos, estamos considerando a vida passada e presente como algo não passível de ser descartado em favor de viver de um jeito completamente diferente. Ao contrário, partimos de onde estamos e, então, nos perguntamos como podemos melhorar as nossas vidas para que vivamos bem, para que alcancemos a *eudaimonia*[489]. Isso implica não se conformar com as coisas tais como elas se colocam diante de nós. Em carta, Cícero lembra ao irmão Quinto que um ano de bom governo pode aportar muitos anos de alegria para eles e para os seus descendentes. Mas para tanto, é necessário ter iniciativa, valendo-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[490]. É semelhante o que afirma em outra ocasião:

> 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

[488] LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 107.
[489] 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.
[490] CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 3-5. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*. A cura di Carlo di Spigno. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2002, p. 52-55.

> idea, sino que, al igual que en la navegación es un arte capear el temporal aun cuando no puedas tomar puerto — pero cuando tienes la posibilidad de alcanzarlo tras replegar velas, es de necios mantener con riesgo el nimbo inicial en lugar de virar para arribar a tu destino —, del mismo modo en el gobierno de la República — puesto que todos nosotros debemos tener como máxima, tal como con tanta frecuencia repito, un retiro digno — no debemos mantener siempre el mismo lenguaje, pero sí el mismo objetivo.[491]

Faz parte da vida política ter de tomar decisões difíceis, encarar crises, por isso, é imprescindível estar consciente da força das circunstâncias e da variedade de situações que tornam os resultados incertos[492]. Isso porque Cícero, na esteira de Carnéades, entende que, mesmo admitindo a necessidade e o destino, algo permanece ao arbítrio[493]. A própria razão obriga a reconhecer que algumas coisas não estão vinculadas a causas eternas, mas livres da necessidade própria do destino[494]. Voltaremos a discutir isso. De todo modo, o grande homem, como *vir prudens*, deve aproveitar a fortuna, seja ela favorável ou contrária, por meio do esforço[495].

Os vícios podem nascer por causas naturais, mas é possível extirpá-los, dependendo da vontade, do empenho e do aprendizado (*voluntate, studio, disciplina*)[496]. O animal é um "ser acabado", nasce, vive e morre 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[497]:

---

491 CÍCERO. *Ad familiares* I, 9, 21. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares. Trad. José A. Beltrán. Madrid: Gredos, 2008, p. 208-209.
492 CÍCERO. *Ad familiares* II, 7, 2. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 446.
493 CÍCERO. *De fato* 31; 40. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo.* Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 318; 325-326.
494 CÍCERO. *De fato* 38. Cf. *Sobre el destino, op. cit.*, p. 324.
495 CÍCERO. *De officiis* II, 19-20. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 84.
496 CÍCERO. *De fato* 11. Cf. *Sobre el destino, op. cit.*, p. 299.
497 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: "L'oeuvre tout entière est construite sur l'idée stoïcienne que seule la beauté morale est utile à l'homme. Le premier livre est consacré à la beauté morale, dont la présentation diffère de celle, traditionnelle, des quatre vertus capitales. En effet, la beauté morale, dont l'unité est soulignée dans la tradition de Socrate est présentée non pas selon quatre parties mais selon quatre aspects: la connaissance de la vérité, qui remplace la vertu de *phronèsis;* les devoirs relatifs à la communauté humaine, qui incluent la justice, mais la dépassent en lui adjoignant la bienfaisance *(beneficentia, liberalitas);* la grandeur d'âme qui se substitue au courage, mais là encore, le dépasse, d'une certaine manière, en abordant le problème des grandes entreprises liées au pouvoir politique; enfin le convenable *(prepon* en grec, *decus* ou *decorum* en latin), la principale innovation conceptuelle du *De officiis:* en effet, non seulement ce concept, qui se substitue à la *sôphrosunè,* n'exprime pas seulement

> Sin más rodeos, en ésto: 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. (...)
>
> Así, pues, la naturaleza ha sido tan pródiga en abundancia de cosas para el provecho y utilidad de los hombres, que todo lo creado parece que se nos donó de intento, no que nació por acaso; y no sólo todo lo que espigas y frutos reparte la tierra fecundada, sino también los animales, procreados evidentemente ya para su uso, ya para disfrute, ya para alimentación de los hombres. También las innumerables artes fueron descubiertas gracias al magisterio de la naturaleza, imitando a la cual la razón ha conseguido hábilmente las cosas necesarias para la vida.
>
> En lo tocante al mismo hombre, la naturaleza no sólo le dotó de una inteligencia rápida, sino que le otorgó unos sentidos a modo de guardianes y mensajeros; le esbozó una inteligencia, no del todo clara y definida, de muchas cosas, como ciertos principios generales de la ciencia; y le dio una forma corporal conveniente y proporcionada a la índole humana. En tanto doblegó, para que pasten, a los demás seres animados, tan sólo al hombre puso derecho, haciendo que mirase al cielo como a la antigua sede de su parentela; y le conformó la cara de tal suerte que puede expresar en ella hasta los más recónditos sentimientos. Pues no sólo los ojos, tan vivaces, declaran los efectos de nuestra alma, sino que lo que llamamos "semblante" [*vultus*], que no puede haberlo en ningún otro ser animado más que el hombre, revela los sentimientos; concepto éste que tienen los Griegos, aunque carezcan de nombre apropiado para designarlo. Paso por alto las útiles conveniencias de las demás partes del cuerpo, la modulación de la voz, la eficacia de la palabra, que es principal instrumento de la sociabilidad humana; porque todo esto, por un lado, no es propio de esta discusión de hoy, y, por otro, ya aclaró baste este tema Escipión en aquellos libros que habéis leído. 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.[498]

l'idée de mesure, mais celle d'une harmonie de caractère également social et esthétique. Plusieurs points vont nous retenir à propos de cette oeuvre."

[498] CÍCERO. *De legibus* I, 22-27. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 70-77.

O aprimoramento do homem é desenvolvimento da razão, pelo que alcança a perfeição que lhe é possível, que é estar em conformidade com a sua natureza. Trata-se de algo que se faz 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 e não uma designação objetiva: é *civis* para quem eu sou *civis*, segundo uma dialética de reciprocidade, *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, também cidadão. Em Cícero, não é raro *cives nostri*[499]. Nas origens de Roma, esses cidadãos eram representados pelo agricultor, proprietário de terra que cultura e integra o exército[500]. Porém, mesmo com o advento da República como vitória da aristocracia rural sobre os elementos urbanos, esse modelo entrou em declínio[501]. Não há que se esquecer também do peso da vida militar, intimamente conectada à vida política[502]. Na esteira de Nicolet, Corassin define que "ser cidadão é muito mais do que ter um simples status jurídico, é uma espécie de oficio e até um modo de vida"[503]. O cidadão é, em suma, um soldado que pode ser mobilizado, um contribuinte, um eleitor e eventualmente também um candidato a determinadas funções. Cada cidadão deve, na medida das suas possibilidades e dos seus interesses, ajudar a coletividade[504].

Ao incitar os romanos à ação política, Cícero argumenta que o melhor modo de vida é o do homem político, que se devota integralmente à cidade[505]. Embora comum na

---

499 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: "Em latim, o termo de base é um adjetivo que diz respeito sempre a um estatuto social de natureza mútua: assim é *civis*, que não se pode definir a não ser em relação a um outro *civis*. Sobre este termo de base construiu-se um derivado abstrato, denotando ao mesmo tempo condição estatutária e a totalidade daqueles que a possuem: *civis* → *civitas*."

500 Vide CATÃO. *De agri cultura*. Cf. *Tratado de agricultura. Fragmentos*. Trad. Alfonso García-Toraño Martínez. Madrid: Gredos, 2012.

501 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.*

502 CORASSIN. O cidadão romano na República, *op. cit.*, p. 276.

503 CORASSIN. O cidadão romano na República, *op. cit.*, p. 277.

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

505 CÍCERO. *De re publica* I, 12. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 42-43.

Antiguidade e presente nos escritos de Platão e Aristóteles, essa concepção fora duramente abalada no período helenístico com a perda de autonomia das *poleis*. Isso se refletiu nas correntes filosóficas que surgiram nessa época, como no epicurismo, que rejeitava o envolvimento político em sua ideia sobre a melhor forma de se viver. Cícero opõe-se ferrenhamente aos epicuristas, que tanto cresciam em Roma, enfatizando a superioridade do dever cívico, a ser cumprido mesmo às custas dos perigos pessoais. Por isso, no *De re publica*, "Cipião assume o papel de um modelo que tanto prefigura (historicamente) e é prefigurado (textualmente) por Cícero"[506]. E o próprio Cícero agira assim quando cônsul em seu enfrentamento a Catilina. É nesses termos que faz algum sentido a interpretação de que ele se julgou como modelo da vida do estadista, que é a melhor forma de vida: o homem político dedicado a implementar a melhor *res publica* coincide, enquanto tal, com ela própria[507]. Teremos a oportunidade de averiguar adiante como esse homem assume o papel de liderança no projeto político ciceroniano. Desde logo, cabe ressaltar que esses principais[508] expressam a união indivisível entre política e moral[509].

---

[506] 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. 388 (tradução nossa). Cf. CÍCERO. *De re publica* I, 4-22. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 38-52.

[507] ASMIS. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*, *op. cit*., p. 389, nota 33. Cf. CÍCERO. *Pro Sestio* 49. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 316-317 (*fore putabam ut exemplum rei publicae conservandae mecum simul interiret*); *Post reditum ad Quirites* 14. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 80-81 (*aeque me atque illam restituendam*).

[508] Rizzo identifica nas *Verrinas* diversas denominações para o 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*. Esse destaque aos líderes políticos nos referidos discursos é um engenho retórico tão bem-sucedido que acaba por ter um efeito inverso ao pretendido, ocultando o fato de que eles expressam toda a comunidade de cidadãos. Nas *Verrinas*, por exemplo, as principais referências são aos *homines locupletissimi* vitimados pelos desmandos de Verres. Tendo em vista que na Sicília do séc. I a.C. prevalecia a pequena e média propriedade, o intérprete moderno é levado a atribuir a Cícero uma postura elitista. Contudo, a defesa dos homens mais visíveis tem em mira a benesse de toda a cidade: é mais cômodo e efetivo recorrer à *auctoritas* dessas pessoas para fazer emergir a vítima mais ostensiva da avidez de Verres e, com isso, obter a condenação do acusado e atender aos interesses de todos, sejam ricos ou pobres afetados. 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. *In Verrem* 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 (respectivamente). Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 153-154; 34-35; 45-46; 63-64; 92; 188; 306; 35-36; 77; 188-189; 246; 41-42; 45-46; 117-118; 282; 162-163; 163; 140-142; 50; 100-101; 183-184; 188 (respectivamente).

[509] 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. *Ad Atticum* IX, 4. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit*., 41-42 (questiona sobre o tirano e o

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 investigamos, a melhor forma de governo decorre da combinação dos melhores elementos dos tipos políticos básicos, a saber, a aristocracia, a democracia e a monarquia, que travam uma relação equilibrada a partir de suas diferentes atribuições. Compreendamos os detalhes desse movimento.

2.2.1. A *auctoritas*, a *potestas* e o *imperium*: formação e transformação das instituições político-jurídicas fundamentais da *res publica*

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 relação aos demais integrantes, começando pela mulher e pelos filhos e estendendo-se até 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[510]. 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[511]. Como quer Arendt, "participar na política

governo); Ad Fam. I, 9. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 183-216 (necessidade de se adaptar às circunstâncias dos tempos); *Pro Marcello* 23. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 286 (a restauração da república somente é possível pela restauração do *mos maiorum*).

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

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

significava, antes de mais nada, preservar a fundação de Roma"[512]. A partir de Casinos Mora[513], Domingo[514] e Clemente Fernández[515], *auctoritas*, como derivado de *augere*, de fato significa aumentar, auxiliar, robustecer, ampliar, apoiar, dar plenitude a algo (do qual advêm *augur* e *augustus*), preexistente ou, ainda, que não existe, o que nesse caso faz de *auctor* o criador de algo *ex novo* e *auctoritas* a qualidade de criar ou fazer, daí a noção de fundação e de fonte de legitimidade, para qual deve nutrir sentimento de acato e fidelidade, aprovar os atos concluídos, valor e duplamente como ordem moral e instituição jurídica[516].

A comunidade tem a necessidade psicológica de sentir identidade de grupo e de assegurar sua própria sobrevivência mediante a coesão. Isso 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 já instituíra um conselho para legitimar e limitar a força naturalmente expansiva do poder régio, por meio da *auctoritas patrum* e do *interregnum*. Na República, assim agirá o Senado em relação à *potestas populi* e ao *imperium* consular[517].

A forma elementar de *auctoritas* era atribuída aos 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*[518]. Arendt entende que a idade provecta era distinta da simples maturidade não

---

512 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. (...)"

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

514 DOMINGO, Rafael. El binomio "auctoritas-potestas" en el derecho romano y moderno. *Persona y derecho*: revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos, n. 37, p. 183-196, 1997, p. 183-184.

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

516 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.

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

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

tanto pela sabedoria e experiência acumuladas, mas principalmente porque o homem velho crescera mais próximo aos antepassados[519]. Contudo, ambos podem ser equiparados: se, ao contrário do nosso conceito de crescimento, voltado para o futuro, os romanos tinham o crescimento dirigindo-se ao passado, como afirma a autora, na esteira da moral ciceroniana, os anciãos desenvolveram a razão, vivendo segundo a natureza, ou seja, virtuosamente. A sabedoria e a experiência não são meramente acumuladas, mas a experiência, enquanto exercício das virtudes, realização dos *officia*, é modo pelo qual a sabedoria é alcançada. E, assim, o homem de bem, uma espécie de quase-sábio mundano, é um referencial para os seus concidadãos, a orientá-los em direção à virtude. Isso ao passo que essa experiência, como caminho para a sabedoria, deve-se também ao convívio com alguns dos antepassados. Por sua *auctoritas*, o *senex* é então selecionado para exercer prerrogativas de direção e de deliberação da *civitas* como senador[520], formando, assim, o *Senatus*[521].

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[522]. Com efeito, o Senado é um conselho dos homens principais entre os cidadãos (*principes*)[523], mas desde a gênese o incapaz de governar sozinho[524]. Desde o sucessor do primeiro rei, o povo escolhia o governante, mas sempre com a chancela dos pais (*patribus auctoribus*)[525]. Com o advento da República, essa relação

---

519 ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 166.

520 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 152: "(...) depois se inscreveram os representantes dos plebeus, juntando-se aos *patres* (*patres et conscripti*), isto é, aqueles cujos nomes foram inscritos juntamente no registro do colegiado por eles formados com os *senatores* (...)."

521 Cícero atribui *Senatus* a *senex*, vide *De senectute* 19. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 454-455: "*Consilium, ratio, sententia nisi essent in senibus, non summum consilium maiores nostri appellassent senatum*". Também em *De senectute* 56. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 487-488. 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 (destaque para o exame das concepções de Platão e Aristóteles sobre a relação entre ancianidade e poder político nas p. 196-203).

522 PAULO. *Digesta* XXVI, 8, 3. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1897, t. III, p. 272: "*Etiamsi non interrogatus tutor auctor fiat, valet auctoritas eius, quum se probare dicit id, quod agitur; hoc est enum auctorem fieri.*"; CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 153. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 347.

523 CICERO. *De re publica* II, 14; 17. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 92-94.

524 CICERO. *De re publica* II, 23. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 97.

525 CICERO. *De re publica* II, 25. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 98.

é intensificada: "la mayoría se rigieran por la autoridad, la decisión y la tradición del senado" (*pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gererentur*)[526]. Em passagem do *De re publica*, Cícero apresenta os traços principais do Senado e da ordem senatorial, em um contexto no qual, apesar da pretensa diminuição da influência do Senado pelos tribunos da plebe, 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.[527]

Conforme Oakeshott[528], o laço de tutela entre o *auctor* e o *populus Romanus* é exercido por meio de condução e ensinamento. Similarmente, a relação com a *res publica* não é de comando, mas de aconselhamento refletido e certa iniciativa legitimada pela ação de homens impregnados de *traditio* que unem a geração presente às raízes da fundação original. Não diferentemente os jurisconsultos emitem opinião e gozam de *auctoritas* por seu conhecimento sobre o direito. Por conseguinte, é "limitada em sua inspiração e totalmente ilimitada em sua extensão", sem ser governo, é manancial de iniciativa política ao prover direção por meio da tradição[529]. Além do lastro familiar, a conexão do detentor de *auctoritas* com o *auctor* original da *civitas* é observável em características pessoais, como conseguir provar de forma mais convincente e ter uma sabedoria identificável, mas indefinível. Por isso, deve-se *reverentia*, quer dizer, respeito e deferência àquele dotado de *auctoritas*, a ser consultado e ouvido. Ela traduz a necessidade de reflexão sobre os negócios públicos, entrevendo na *fortuna* o destino e as tradições do povo Romano. As novidades e as transformações são examinadas em sua congruência ou não com o *mos maiorum*, ofício do detentor de *auctoritas*, também guardião dos costumes venerandos. Assim, arremata Oakeshott, é autoridade não definida em termo de qualidade dos atos, mas de um procedimento de autorização pela tradição.

Ademais, Numa foi considerado um grande educador do povo romano, por meio do estabelecimento de costumes e tradições para formar um caráter mais afeito ao

---

[526] CICERO. *De re publica* II, 56. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 115.
[527] CICERO. *De re publica* II, 59. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 116-117.
[528] OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought*, (versão digital), *op. cit*.
[529] Oakeshott ressalva que as transformações na constituição por Augusto passaram a atribuir a *auctoritas* para o *princeps*, embora não perdida pelo Senado. Com Augusto, a *auctoritas* senatorial foi unida à *potestas* magistratural, mas ainda permaneceram distintas.

desenvolvimento das virtudes. O Senado, como guia, conselheiro e diretor do povo, é também o seu educador. A *auctoritas* senatorial preserva e fortalece os laços com esses costumes e tradições[530]. Com isso, *auctoritas*, não é "mandar", "comandar", ordem obrigatória e irresistível, ainda mais que, no caso da *auctoritas* senatorial, suas decisões não são necessariamente vinculativas[531]. Todavia, cremos que, por ser uma dimensão inarredável do proceder governamental, ao se falar em governo, estamos forçosamente tratando, entre outros elementos 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 também aquele que garante[532], a garantia ou aqueles que substituem sua própria ação aos atos daqueles que dependem deles, como no exercício da *auctoritas patris*[533] e da *auctoritas patroni*[534]. Por exemplo, o *tutor* e o *venditor* têm como objetivo, por sua *auctoritas*, provocar a *fides*, a confiança naqueles a quem se dirige; da mesma forma o *patronus*, por sua *auctoritas*, exerce a *fides* sobre seus clientes e suscita a deles. A *auctoritas* está, como a *fides*, na base das relações entre os romanos. Por uma visão abrangente, não há quem não exerça sua *auctoritas* ou se submeta à de um outro, a quem consulta a opinião para tomar decisões importantes[535], em numerosas circunstâncias da vida, seja no âmbito privado quanto no público[536]. Neste último, em razão de suas origens, a *auctoritas* persistiu longamente como expressão abstrata da preeminência dos patrícios no plano material e religioso[537], mas desaparece progressivamente, embora ainda atrelada à *auctoritas* dos pontífices e dos áugures. A *auctoritas* então passa dos *patres* à *ordo senatorius* e à *nobilitas*,

---

530 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 108. Ver DIO CÁSSIO. *Historia romana* LV, 3, 5. Cf. *Dio's Roman History*. Trad. Earnest Cary. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1917, v. VI, p. 386-387 (a tradução do termo *auctoritas* para o grego é impossível).

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

532 CÍCERO. *Pro Flacco* 84. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 343; *Pro Caelio* 68. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 413; *Pro Caecina* 27. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 129; *In Verrem* II, 1, 144. Cf. *Discursos* I, *op. cit.*, p. 342.

533 CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 97. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 401; *Pro Caelio* 37. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 392; *Pro Plancio* 47. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 882-883.

534 CÍCERO. *De senectute* 37. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 468-471.

535 Assim, também com os jurisconsultos, que gozavam da *auctoritas prudentium*, eram indagados sobre o direito vigente, em manifestação de verdadeira autoridade pessoal associada à *prudentia*. Exemplo em CÍCERO. *De senectute* 61. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 492-495.

536 CÍCERO. *De oratore* III, 133. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do Orador *de Cícero*, *op. cit.*, p. 287; 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.

537 Vide o fato de que àqueles que a possuem era atribuído um caráter sagrado, como resultado da união em uma mesma figura do *auspicium* e do *imperium*, como o rei dotado de *potestas* manifestava sua *auctoritas* enquanto criador inspirado da cidade. Ver CÍCERO. *De domo sua* 1. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 103; *De divinatione* I, 89. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo.* Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 118-119; *De re publica* I, 15-16. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 93.

associando *auctoritas* e *virtus*, o aspecto familiar e hereditário com o aspecto pessoal[538]. No que tange ao homem político, decorre sobretudo da *virtus*, da esfera de qualidades pessoais (*quibus in homibibus erat summa virtus et summa virtute amplificata auctoritas*)[539], que pode aumentar ou diminuir em razão das *res gestae*, do sucesso militar, dos *honores* e da idade[540]. Próxima da *gravitas*, comportamento da pessoa que possui a *fides* e cumpre com todos os deveres que lhe são impostos, revela a situação de alguém na sociedade e na vida política: a *auctoritas* marca a superioridade do líder político, enquanto a *gravitas* exprime a medida e o porte da influência que ele exerce[541]:

> [*In homine virtutis opinio valet plurimum*] In a man it is the impression of virtue that has the strongest force. But the impression is not only that those have virtue who do actually possess it, but also those who seem to possess it [*sed eos etiam qui habere videantur*]. Therefore people believe that those whom they see to be gifted with talent, zeal and learning, and whose life they perceive as principled and good, like Cato, Laelius, Scipio and many others, are the sort of people they want to be themselves; and they hold the view that this group includes not only those who enjoy the appreciation of the people and play a leading role in the state, but also orators, philosophers, poets, and historians from whose sayings and writings authority is often sought for the creation of belief [*ex quorum et dictis et scriptis saepe auctoritas petitur ad faciendam fidem*].[542]

Como destaca Hellegouarc'h, a ação própria de alguém que tem a *auctoritas* é persuadir e convencer[543]. A *auctoritas* é, menos que a *nobilitas*, uma qualidade objetiva, ligada a critérios precisos. Ela depende daquilo que se é e não daquilo que se quer reconhecer. É a superioridade admitida àquele que possui uma capacidade em um domínio determinado. Por isso, não se exprime nas ordens, mas pelos conselhos. É diante

---

538 CÍCERO. *In Catilinam* I, 32. Cf. *As catilinárias*, *op. cit.*, p. 60-61; *Philippicae* V, 41. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 109; *Post reditum ad Quirites* 7. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 75-76.

539 CÍCERO. *De inventione* I, 5. Cf. *La invención retórica*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 90.

540 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. *Pro Flacco* 14. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 299; *Pro Murena* 58. Cf. *Discursos V*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1995, p. 443-444. Sobre os *honores*, ver CÍCERO. *Brutus* 327. Cf. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. I, p. 786-787; *De imperio Cn. Pompei* 2. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 114. Sobre a idade, ver *De senectute* 62. Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 494-495.

541 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 299-300.

542 CÍCERO. *Topica* 78. Cf. *Cicero's Topica*. Ed. Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 158-159.

543 Daqui em diante no parágrafo, HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 300-306. Em *Ad Atticum* VIII, 9, 1, por exemplo, Cícero exorta a salvar a pátria (*ad salutem patriae hortabar*). Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 82.

do Senado que se dá o *consilium*, por expressão de sua *sententia*[544]. Nesse caso, a *auctoritas* é a influência própria de um senador que fala. Os *pedarii*, senadores que o presidente não interroga porque são os últimos da lista, não exprimem *sententia* e não possuem *auctoritas*, mas apenas uma *voluntas*, quer dizer, uma posição política que somente outros senadores podem traduzir por uma *sententia*. Os senadores opinam na ordem que lhe confere a sua antiguidade ou sua posição no *cursus honorum*, sua *auctoritas* é então proporcional ao patamar no qual falam. A maior *auctoritas* pertence àquele que opina primeiro, na medida em que sua *sententia* é suscetível de orientar a *sententia* dos demais: é um *princeps sententia*. É por isso que a *eloquentia* tem um papel considerável na vida jurídica e política, a ponto de Cícero afirmá-la como equivalente das *res gestae* e da ciência do jurista para a aquisição de *auctoritas*[545], como discutiremos adiante: a *auctoritas* própria de um *orator* tem importância ou eficácia equiparável à habilidade com a qual entrega o discurso[546].

Em suma, a *auctoritas senatus* compreende, enquanto noção global, a *auctoritas* pessoal de um membro do Senado, em particular e no seu conjunto[547], ao passo que exprime o 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*[548], mesmo quando manifestado previamente ao voto dos comícios[549]. Como aconselhamento dos magistrados sobre a decisão a tomar, é um *consilium publicum* que, tão prestigiado e respeitado, embora sem força jurídica de

---

544 CÍCERO. *Ad familiares* V, 6, 3. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 134; *In Pisonem* 35. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 776-777. Em *Pro Balbo* 61, Cícero afirma que ele próprio foi *princeps et auctor* de *sententiae*, cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 728-729.

545 CÍCERO. *Pro Murena* 24. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 420-421; *De oratore* I, 20; 31; III, 63; 136. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit*., p. 151; 153; 275 ; 288; CÍCERO. *Brutus* 84; 239. Cf. *Opere retoriche*, v. I, *op. cit*., p. 634-635; 728-729; *Pro Sulla* 80. Cf. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 207; *Pro Plancio* 62. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 896-897.

546 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit*., p. 300-306.

547 MOMMSEN, Theodor. *Le Droit Public Romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Ernest Thorin, 1891, t. VII, p. 42 *et seq*.

548 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.

549 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. Martino lembra que duas leis, a Publília sobre a rogação legislativa e a Maenia sobre a eleição dos magistrados, estabeleceram que a *auctoritas patrium* precedesse a votação do comício, não sendo mais posterior. Desse modo, os *patres* podiam se opor à proposta do magistrado, mas não à deliberação da assembleia, Cf. TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 17, 9; VIII, 12, 15. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit*., p. 62-63; *Livy*. Trad. B. O Foster. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926, v. IV, *op. cit*., p. 50-53. Sobre a *lex Maenia*, ver CÍCERO. *Brutus* 55. Cf. *Opere retoriche*, *op. cit*., p. 618-619.

imposição, é força real e eficaz[550], firmando uma superioridade material, intelectual e moral reconhecida pelo povo romano, o que, para Cícero, significa aderir ao princípio do governo do Senado[551].

Cícero entende que a obediência ao Senado é imprescindível, especialmente quando está em jogo a segurança da *res publica*[552], pois ela pode ser melhor defendida pelo *consilium* senatorial[553]. 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*)[554]. Antes, o Senado, a quem tradicionalmente cumpre a decisão sobre as províncias, administrava as conquistas militares, é como uma assembleia pública mundial (*in publico orbis terrae consilio, id est in senatu*)[555], uma vez que, sendo Roma a nova senhora global, o Senado governa o mundo inteiro (*orbi terrarum praesidebat*)[556].

Essas atribuições expressam que, como *consilium*, a *auctoritas* do Senado, passa com o tempo a indicar não somente a deliberação, mas a faculdade de decidir, própria daqueles que têm autoridade e responsabilidade, ou seja, membros da *ordo senatorium* e, mais particularmente, *nobiles*[557]. *Consilium* é a capacidade que permite, em uma dada situação, aportar um conselho eficaz ou tomar uma decisão sábia, em geral, como uma intervenção momentânea, próximo, porém diverso, de *prudentia*, faculdade mais ampla, fruto do estudo e da experiência, presente em todas as circunstâncias da vida e que rege o

---

550 MOMMSEN. *Le Droit Public Romain*, 1891, v. VII, *op. cit*., p. 231-233.

551 Para todo o parágrafo, HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit*., p. 311-312. Sobre a relação de tutela do Senado em relação ao povo, CÍCERO. *De re publica* II, 56. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 115; *Pro Plancio* 62. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 846-847. Sobre a *auctoritas senatus* e atuações diversas do Senado que expressam a sua autoridade, CÍCERO. *De legibus* III, 10. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 204-207 (*cum patribus agendi*); *Pro Sestio* 73. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 334 (*senatus auctoritate*); *De oratore* III, 5. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit*., p. 264; *In Catilinam* III, 7. Cf. *As catilinárias*, *op. cit*., p. 123-124; *In Verrem* II, 3, 181. Cf. *Discursos 2, op. cit*., p. 106-107; *De lege agraria* II, 41. *Discursos III*, *op. cit*., p. 226-227; *De domo sua* 136. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 192; *Pro Balbo* 39. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 706-707; *Pro Roscio Amerino* 153. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 99; *Philippicae* III, 34. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 85; *Ad Familiares* I, 2, 4; VIII, 8, 6; XV, 2, 4. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 164; 385; 438-439.

552 CÍCERO. *De oratore* I, 164. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do Orador *de Cícero*, *op. cit*., p. 224.

553 CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 4. Cf. *Discursos* I, *op. cit*., p. 272.

554 CÍCERO. *De oratore* I, 226. Cf. SCATOLIN, Adriano. *A invenção no* Do Orador *de Cícero*, *op. cit*., p. 184-185.

555 CÍCERO. *Ad familiares* III, 8, 4. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 325. Também em *Philippicae* IV, 14. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 92 e em III, 34, à 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*) (...)."

556 CÍCERO. *Philippicae* II, 15. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 34.

557 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit*., p. 254-256.

comportamento do homem em relação a si mesmo e aos outros[558]. Qualquer um que falasse no Senado dava *consilium*, ainda que somente alguns acabassem por determinar a decisão vencedora[559], como reiteradamente Cícero lembra que, por força de seu *consilium* (*meis consiliis*), libertou e preservou a *res publica* da ameaça de Catilina[560]. E, por tudo 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*)[561]. Portanto, a *auctoritas* senatorial pressupõe a liberdade de expressar opiniões, de discutir aguerridamente sobre as questões na ordem do dia, sem medo ou pressão. Por exemplo, Cícero ataca a lei agrária de 63 a.C. acusando-a de colocar o Senado à mercê dos decênviros que ela previa, de modo que a instituição perderia tanto a sua *libertas* quanto a sua *dignitas*[562]. 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 sobre uma resolução específica, registrada nos anais do Senado, mas sem efeitos constitucionais porque um dos tribunos vetou após

---

558 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 258. Manifestações sobre *consilium* em *Pro Cluentio* 13. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 173 (*animum adulescentis, nondum consilio ac rationem firmatum*); *De lege agraria* II, 91. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 257; *De senectute* 19 (*sed consilio, ratione, sententia*). Cf. *Opere politiche e filosofiche*, v. III, *op. cit.*, p. 454-455; *Philippicae* III, 12; 14; V, 3; VII, 19 Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 76; 77; 95 e 127; *Pro Milone* 90 (*consili publici*). Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 536; *Pro Sulla* 14 (*qui consul insidias rei publicae consilio investigasset*). Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 172; *Ad familiares*. I, 7, 4 (*senatus consilium*). Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 173-174; *Pro Sestio* 36 (*nullius consili fuisse confiteor*); 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 307 e 380. Ver também *De inventione* I, 36; II, 31. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 133-134; 214; *De lege agraria* 102. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 264; *Pro Milone* 2; 47; Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 479-480; 509-510; *De domo sua* 107. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 173-174; *Sex. Roscio Amerino* 153. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 99; *Pro Marcello* 9. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 280; *De re publica* II, 15. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 93; *In Pisonem* 7. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 746-749; *Pro Plancio* 9; 15. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 846-849; 852-853.

559 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 em 63 a.C. por Lúculo, com seu *consilium et auctoritas* (*Academica posteriora* II, 3. Cf. *Cuestiones académicas*. Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 19-20), e por Públio Servílio e Marco Lúculo (*De domo sua* 132. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 189-190). Ademais, Balsdon pondera que a *auctoritas* do senador mais velho não dependia do seu sucesso para carregar o Senado com ele, vide *Ad familiares* 6, 1, 6. Cf. *Cartas IV: Cartas a los familiares II*, *op. cit.*, p. 247.

560 CÍCERO. *In Catilinam* III, 14. Cf. *As catilinárias*, *op. cit.*, p. 134-136; *De domo sua* 93. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 164; *Post reditum ad Quirites* 16. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 82; *Pro Milone* 36. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 502-503.

561 CÍCERO. *In Catilinam* I, 9. Cf. *As catilinárias*, *op. cit.*, p. 26.

562 BRUNT, P. A. *The fall of the Roman Republic and related essays*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 327; *De lege agraria* I, 21-23. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 196-197. Outros exemplos de liberdade de expressão e liberdade política são *De lege agraria* II, 29. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 218-219; *De domo sua*. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 109; *Pro Sulla* 25. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 178-179; *Philippicae* I, 27; VIII, 12; p. 22-23; 135; *Ad familiares* I, 8, 3; II, 5, 2. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 180-181; 283; Ad familiares IV, 14, 1; IV, 5, 3; X, 31, 3; XI, 7, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit.*, p. 239-240; 260-261; 463-464; 433-434.

a sua aprovação ou porque eivada de alguma irregularidade procedimental[563]. Ainda assim, influenciava 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[564]. 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[565]. Somente pode gozar essa qualidade aquele que, como M. Bruto, apesar da aparência de homem imoderado e turbulento, tem todos os desejos, pensamentos e alma dirigidos a afirmar a proeminência do Senado "y la libertad del pueblo romano"[566]. Mas se outrora somente a autoridade senatorial faria cair as armas de todos os bandidos dessa espécie[567], se a essência da *res publica* residia no livre debate senatorial, sob a liderança dos *seniores*, sobre os problemas do dia: na ditadura não há mais lugar para *consilium* e *auctoritas*[568]. Agora Cícero sente a dor de ver que "la república, conservada por vuestros consejos y los míos, dentro de breve tiempo pereciera"[569]. Ele deseja evitar 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, a decisão e a tradição do Senado (*senatus auctoritate et instituto ac more gererentur*), isto é, o povo obedecia pacientemente (*cum summa esset auctoritas in senatu populo patiente atque parente*)[570]. Cumpre reatar o laço no qual o Senado

---

563 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 43. Em GAIO. *Institutiones* I, 1, 4. 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 (*senatusconsultum est quod senatus iubet atque constituit; idque legis vicem optinet, quamvis fuerit quaesitum*). Exemplos de veto são *Ad familiares* I, 7, 4; VIII, 8, 6-8. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 173-174; 385-387.

564 CÍCERO. *Philippicae* I, 1, 1. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 12.

565 CÍCERO. *Philippicae* VI, 6, 16. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 119.

566 CÍCERO. *Philippicae* X, 11, 23. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 160.

567 CÍCERO. *Philippicae* XIV, 7, 21. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 216.

568 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 44. Quanto antes se falava no debate senatorial, maior a sua *auctoritas*. No intervalo entre a eleição e o fim do ano, o cônsul designado falava antes, gozando de *auctoritas*; após 1º de janeiro, como cônsul efetivo, tinha *imperium*. Na sequência, o autor traça a ordem de fala nas sessões do Senado. Sobre o cerceamento da liberdade e outras consequências da ditadura de César, CÍCERO. *De officiis* II, 2. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 77-78; *Brutus* 7. Cf. *Opere retoriche*, v. I, *op. cit.*, p. 592-595; *Ad familiares* IV, 13, 2; VI, 10, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit.*, p. 197-198; 194.

569 CÍCERO. *Philippicae* III, 15, 37. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 42.

570 CÍCERO. *De re publica* II, 32, 56; 36, 61. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 115 e 118.

exerce "o poder juntamente com o povo, como órgão da República como atesta a divisa originária *Senatus Populusque Romanus* (SPQR)"[571].

Populus é um conceito jurídico, segundo Salgado. De fato, é possível identificar uma definição precisa nos textos clássicos. Confme Gaio, em suas *Institutas*:

> 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.[572]

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"[573]. Por consequência, *plebs* não é a massa informe, gozando de significado jurídico preciso, como indicado pelos jurisconsultos Capitão e Gaio[574]. *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, enquanto *agere cum senatu* diz-se de um magistrado que reúne o Senado para obter o seu parecer. Um magistrado pode fazer aprovar um projeto político *per populum* ou *per senatum*, segundo a submissão da decisão ao povo ou ao Senado[575]. Para Ferrary, o paralelismo dessas fórmulas tentava justamente estabelecer uma relação de oposição originalmente inexistente entre *senatus* e *populus* quando a antiga distinção entre *populus* e *plebes* atenuava-

---

[571] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 153-154.
[572] GAIO. *Institutiones*. I, 1, 3. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit*., p. 18-19 (com adaptações).
[573] JUSTINIANO. *Institutiones*. I, 2, 4. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit*., p. 304-305.
[574] 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 de Capitão é reproduzida por AULO GÉLIO. *Noctes atticae* X, 20, 5-6. *Noches áticas I*. Trad. Manuel-Antonio Marcos Casquero e Avelino Domínguez García. León: Universidad de León, 2006, p. 359: "Por su parte, en esta definición Capitón distingue entre *plebes* [plebe] y *populus* [pueblo], pues el concepto de populus incluye todas las partes de la ciudadanía y todos sus órdenes, mientras que en lo que llamamos *plebes* no están incluidos los ciudadanos que componen las *gentes* [familias] de los patricios. Por tanto, según el mencionado Capitón, el *plebisscitum* es una ley adoptada por la *plebes*, no por el *populus*."
[575] CÍCERO. *Philippicae* I, 6. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 14.

se, especialmente após a equiparação entre plebiscitos e lei. O termo *patres*, outrora reservado aos patrícios, continuava a designar os membros do Senado agora patrício-plebeu, o que evidencia certa assimilação da antiga na nova oposição *senatus-populus*. Assim, *populus* indicava a *res publica*, a coletividade na sua completude, o povo reunido em comício para aprovação de leis, eleição de magistrados e certos julgamentos[576].

Os *comitia* eram um sistema que visava modular a expressão das opiniões e a decisão, conferindo-lhes ordem[577]. Entre as diversas assembleias, era no comício das centúrias que Cícero e os *optimates* apontavam que estava o "verdadeiro povo", pois "dividido", "ordenado", hierarquizado, e os votos, bem avaliados, não apenas contados. As ordens sociais, as riquezas e as ideias estão organizadas sob a *gravitas*. Contrapõe-se às assembleias democráticas gregas, nas quais o povo se reunia indiscriminadamente, predominando a "multidão". Nos comícios centuriatos 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. Privilegiava-se a experiência adquirida no exercício de magistraturas, e a riqueza, segundo as divisões entre *iuniores* e *seniores*, *proletarii* e *capite censi*[578].

Essas atribuições mostram que o povo romano, em sua *maiestas*, tem uma vontade. Ele quer, exige e, para manifestar essa vontade, emana ordens (*voluntas*, *iussus populi*), o

---

[576] 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.

[577] AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XV, 27. Cf. *Noches áticas II,* Trad. Manuel-Antonio Marcos Casquero e Avelino Domínguez García. León: Universidad de Léon, 2006, p. 145-146; CÍCERO. *Pro Flacco* 15. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., 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."

[578] Para todo o parágrafo, NICOLET, Claude. O cidadão e o político. *In*: GIARDINA, Andrea (dir.). *O homem romano*. Trad. Maris Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991, p. 19-48, p. 33-38. Sobre a divisão entre iuniores e seniores, ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 43, 1; XXII, 57, 9. Cf. *Livy*, v. I *op. cit*., p. 148-151; *Livy*. Trad. B. O. Foster. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1969, v. V, p. 386-387; AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* X, 28. Cf. *Noches Áticas I, op. cit*., p. 371; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* IV, 6. Cf. *Historia Antigua de Roma*: Libros IV-VI. Trad. Almudena Alonso y Carmen Seco. Madrid: Gredos, 1984*,* p. 14-17. Sobre a votação centurial, ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 43, 11. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit*., p. 152-153. Sobre a reforma dos comícios por centúrias, ver TITO LÍVIO XXIV, 7, 12. Cf. *Livy*. Trad. Frank Gardner Moore. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1940, v. VI, p. 197.

que se dá nos comícios, onde o cidadão se expressa como eleitor, mas segundo um mecanismo indireto e complexo[579]. O *populus* jamais age sozinho, mas não através de representação política[580]. Como conjunto de cidadãos, o povo existe independentemente de cada um de seus componentes, mas é existência virtual, ou de minoridade, incapacidade, que demanda um *tutor*. Ele não age, quer ou ordena espontaneamente. Precisa ser despertado para que passe de potência adormecida a realidade ativa. Os *comitia* são o meio pelo qual o povo participa de um ato, desde que convocados por um magistrado[581]. Outras formas de assembleia existem, como as *contiones*, reuniões preparatórias nas quais são discutidas as propostas que serão votadas em comício, mas não podem resultar em decisões; e os *concilia*, reuniões da plebe que tomam decisões referentes apenas a esta[582]. Contudo, tais como os comícios, são grupos intermediários[583] entre o particular e a decisão, porque o cidadão, entidade perfeita no plano jurídico, não o é no plano político[584].

O *populus* tem a força da *potestas*, o poder de legislar, quer dizer, eleger magistrados e criar o direito, seja introduzindo novos diplomas jurídicos ou revogando aqueles já existentes, tal como previsto na Lei das XII Tábuas, no encerramento da última tábua, na qual consta que "o que o povo estabelece em última instância é direto" (*ut quodcumque postremum populus iussisset, id ius ratumque esset*)[585]. Segundo Domingo, *potestas* decorre de

---

[579] NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit*., p. 19-48, p. 32.

[580] NICOLET, Claude. *Le métier du citoyen dans la république romaine*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1976, p. 290.

[581] MOMMSEN, Theodor. *Le Droit Public Romain*. Trad. Paul Frédéric Girard. Paris: Thorin et Fils, 1892, t. I, 219-222.

[582] Com a ressalva da posterior equiparação entre as leis aprovadas em comício e os *plebiscita*. Cada vez mais os *concilia* perdem espaço para os comícios das tribos. Ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 55, 3. Cf. *Livy*. Trad. B. O Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1967, v. II, p. 182-183 (lei Valéria Horácia, 449 a.C.); VIII, 12, 15. Cf. *Livy*. Trad. B. O Foster. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926, v. IV, p. 50-53 (lei Publília, 339 a.C.); AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XV, 27. Cf. *Noches áticas II*, *op. cit*., p. 145-146 (lei Hortênsia, entre 289-286 a.C.). Cf. PEIXOTO, José Carlos de Matos. *Curso de Direito Romano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 1997, p. 55.

[583] São eles as cúrias, que no fim do período republicano já não são mais politicamente significativos; as tribos, originadas de reagrupamentos territoriais e que permanecerão vinculadas a esse critério, embora se tornem em parte hereditárias; e as centúrias, determinadas substancialmente pela idade e pela classe censitária, principalmente pelo critério de riqueza, tal como já mencionamos. Cf. TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* IX, 38, 15. Cf. *Livy*, v. IV, *op. cit*., p. 314-315.

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

[585] TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* VII, 17, 12. Cf. *History of Rome*. Trad. George Baker. Boston: 1828, v. II, p. 102 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.

potis, termo de origem indoeuropeia que significa poder e originou o grego *despotes*, senhor da casa[586]. D'Ors[587] define a potestade como poder aceito pelo grupo que o oraganiza, derivado de exigência natural tradicionalmente imposta, independente da convenção atual da comunidade, regendo-se pelo princípio da legitimidade. O reconhecimento social do poder, que o converte em potestade, depende da convicção expressada por um saber pessoal socialmente reconhecido, a *auctoritas*, cuja chancela social está condicionada ao sistema organizativo mantido pela potestade. Para o adequado desenvolvimento da liberdade, é necessário que a *potestas* se apoie sempre em uma *auctoritas*, mas sem se confudir 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 para o interesse comum. As decisões pontuais da *potestas* prevalecem sobre o *consilium*, mas a *potestas* desautorizada pela *auctoritas* perde seu caráter e pode até deixar de existir como poder, que é a disposição dos meios para organizar a convivência do grupo social.

Seguindo mais uma vez o estudo de Oakeshott[588], *potestas* é então o comando, poder juridicamente legítimo de decisão, diverso do mero poder físico, que é *potentia*. Além de mediado pelos comícios, o povo não exerce diretamente a *potestas*, elegendo cidadãos para o desempenho de funções públicas dotadas de prerrogativas e limitações juridicamente definidas. O direito determina a responsabilização pessoal às eventuais ilicitudes cometidas no exercício das atividades que, atribuídas a diversos agentes, originam magistraturas circunscritas temporal e materialmente, segundo as *potestates* particulares, com exceção dos poderes extraordinários concedidos ao *ditactor* em situações de emergência. Isso revela a diferença consciente dos romanos entre a magistratura e a *potestas* que a define.

Vale dizer que o poder de fazer leis implica o poder de fazê-las cumprir. Assim, o povo concede o exercício do comando sobre o cidadão livre a algumas magistraturas, para as quais elege os homens mais abalizados. O *imperium* é conferido aos magistrados curuis, quais sejam, o cônsul, o pretor e o edil curul, além dos procônsules e propretores nas províncias (nas quais significava governo romano, exercido pelos magistrados e pelas

---

[586] DOMINGO. El binomio "auctoritas-potestas" en el derecho romano y moderno, *op. cit.*, p. 184.
[587] D'ORS, Alvaro. *Ensayos de teoria politica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979, p. 111-113; 116-117. Ver também D'ORS, Álvaro. *Derecho y sentido común*: siete lecciones de derecho natural como límite del derecho positivo. 3. ed. Madrid: Civitas, 2001, p. 91-102.
[588] OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought*, (versão digital), *op. cit.*

legiões)[589], e o *dictator* (e, mais tarde, ao *Princeps*)[590]. É um poder originado da arregimentação e comando 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 certas medidas equitativas[591]. Os magistrados com *imperium* são acompanhados por *lictores*, 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*)[592]. Por ser um poder tão concentrado, o uso incorreto do *imperium* pode facilmente fazer do seu detentor um déspota (*regnum*)[593].

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 o ganho gradual de experiência até as magistraturas curuis, cujo cume era o consulado, além de selecionar os melhores líderes políticos a partir de suas

---

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

590 O *imperium* era simbolizado pelo porte de um bastão de marfim com a figura de uma águia pelo magistrado curul, que era escoltado por lictores portando fasces. Dentro dos limites urbanos de Roma, não podiam portar as machadinhas (*secures*) adicionadas aos fasces, indicando a suspensão do *imperium* dentro da cidade, no caso de *provocatio*, ou a supressão do poder de atribuir a pena de morte. Cf. PEIXOTO. *Curso de Direito Romano*, *op. cit*., p. 31 (incluindo nota 19).

591 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. *De re publica* 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*).

592 CÍCERO. *De legibus* III, 6. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 196-199; POMPÔNIO. *Digesta* I, 2. Cf. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto. Trad. D. Ildefonso L. García Del Corral. Barcelona: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, 1889, t. I, p. 200-206. Os magistrados com *imperium* eram chamados curules porque, em cerimônias públicas, sentavam em uma cadeira curul, de herança etrusca, decorada com ébano, e usavam a toga curul com listras roxas (*praetexta*). Antes restritos aos cônsules e pretores, esses privilégios foram posteriormente estendidos aos edis curuis de origem patrícia no exercício de funções judiciais e aos censores.

593 Por isso Oakeshott especula se o *imperium* não era concebido apenas como uma grande proporção de *potestas* disponível para ser usada no governo. Sobre o *imperium* com Augusto: "But with Augustus the word *imperium* began to be used in a different manner. It no longer meant merely 'rule' or 'government'; it stood for empire: the *imperium Romanum* was the Roman empire as a territorial and administrative whole. It was a 'thing', not an activity. And its counterpart was *imperator*: emperor – who *was custos imperi Romani*: custodian of the empire of the Romans." Cf. OAKESHOTT. *Lectures in the History of Political Thought*, (versão digital), *op. cit*.

ações pretéritas e da chancela popular[594]. O crescimento da cidade levou à criação de novas magistraturas com certo grau de especialidade, servindo simultaneamente como forma de limitação do poder[595]. Mas não a única. É válido lembrar também a anualidade, a colegialidade e a *intercessio*[596]. O surgimento dos tribunos da plebe contribuiu para reequilibrar as relações entre patrícios e plebeus (vide o *ius auxilii* e a inviolabilidade pessoal) 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, a ponto de o Senado frequentemente buscar o seu apoio para tomada de decisões importantes[597]. Isso revela como, nascido para ser instrumento revolucionário, transformou-se em meio de integração social e solidariedade governamental, em cooperação com o Senado[598].

---

[594] 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: cientes dos "direitos e deveres de cada magistratura, bem como seus meandros, a maioria dos cidadãos teria condições para garantir que não se instaurasse um movimento de corrupção na Cidade por abusos que corressem sob o silêncio e não fossem percebidos ou denunciados por ninguém".

[595] 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*.

[596] Sobre a *intercessio*, ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 13, 6; VI, 35, 8-9. Cf. *Livy,* v. II, *op. cit*., p. 46-47; *Livy*. Trad. B. O. Foster. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1919, v. III, p. 316-319; AULO GÉLIO. *Noctes Atticae* XIII, 12. Cf. *Noches áticas II, op. cit*., p. 70-72. A *intercessio* muitas vezes fomentava a colaboração voluntária entre os magistrados colegiados, imprescindível para atuações rápidas e eficazes e para o bom funcionamento do esquema constitucional, ainda mais considerando que as magistraturas eram independentes, sem subordinação hierárquica entre aquelas de status diversos, ao menos no interior de Roma.

[597] 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. Cf. *Livy,* v. I, *op. cit*., p. 288 *et seq*; *Livy,* v. II, *op. cit*., p. 182-185; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* VI, 89. Cf. *Historia Antigua de Roma*: Libros IV-VI, *op. cit*., p. 325-326.

[598] LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit*., p. 69-72. Com efeito, se tivesse mantido a força de oposição popular, considerando a expansão do uso da *intercessio*, os conflitos com as magistraturas tradicionais e o Senado teriam erodido qualquer mínimo de unidade política. O caminho de compromisso foi a gradual absorção no seio da *nobilitas*, com frequente apoio às medidas senatoriais e a gradual integração de plebeus e patrícios em ambas as instituições, embora abalado no período das agitações Gracanas. Ver p. 71-72. Em POLÍBIO. *História* VI, 16, 4. Cf. *Histórias*, *op. cit*., p. 336-337, uma forma comum de obstrução. Para Loewenstein, a mera existência da *intercessio* foi suficiente para restringir a arbitrariedade na conduta dos magistrados e prevenir os abusos de poder. Apesar dessa interpretação ingênua, podemos concordar que os costumes e as leis eram como uma segunda natureza no quadro governamental e no próprio povo de Roma, de modo que a *intercessio* era a *ultima ratio* e a colegialidade foi por muito tempo adequada como instrumento de limitação de poder e de cooperação. Cf. LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit*., p. 50-51; PEIXOTO. *Curso de Direito Romano, op. cit*., p. 31.

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 associado a ela uma 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 interferência de *intercessio*. Por isso a transitoriedade e algumas restrições de atuação[599]. 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[600], entre outros motivos, em favor da referida medida, que abrira margem disfarçar ambições pessoais e para recorrentes abusos[601].

Seguindo parcialmente Loewenstein[602], podemos concluir que o *imperium* é "símbolo jurídico de liderança política", direito de comandar e força para fazer cumprir, no qual encontramos resquíscios 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, tem um grau de discricionariedade para viabilizar medidas necessárias para atender o interesse público e a preservação da *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[603]. Como a *potestas* é

---

599 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*. Ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* II, 18, 8; IV, 31, 4; VII, 12, 9-10; 19, 9 ; VIII, 12, 2 e 13. Cf. *Livy,* v. I, *op. cit.*, p. 276-277; *Livy,* v. II, *op. cit.*, p. 358-359; *Livy*, v. III, *op. cit.*, p. 394-395 ; 422-423; *Livy,* v. IV, *op. cit.*, p. 48-51; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* V, 75. Cf. *Historia Antigua de Roma*: Libros IV-VI, *op. cit.*, p. 213-215.

600 SCHMITT, Carl. *Dictatorship*. Trad. Michael Hoelzl e Graham Ward. Cambridge; Malden: Polity Press, 2014, p. 2: "In particular, the obvious difference between the older republican dictatorships and the later ones of Sulla and Caesar might have suggested a much closer examination of the concept of dictatorship. The contradiction between commissary and sovereign dictatorship, which will be developed in what follows as the fundamental deciding criterion, is here already indicated by the political development itself, and it resides in the nature of the matter."; MOMMSEN. *Le droit public romain*, t. III, *op. cit.*, p. 193-194.

601 LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit.*, p. 81. Cf. JÚLIO CÉSAR. *De bello civili* I, 5, 3. Cf. *Guerra civil. Guerra de Alejandría. Guerra de África. Guerra de Hispania.* Trad. Julio Calonge y Pere J. Quetglas. Madrid: Gredos, 2005, p. 66. Sobre o *senatus consultum ultimum* aprovado para Cícero em 63 a.C., ver DIO CÁSSIO. *Historia romana* XXXVII, 31, 2-3. Cf. *Historia romana*. Trad. José Mª Candau Morón e Mª Luisa Puertas Castaños. Madrid: Gredos, 2004, v. II, p. 86.

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

603 Também sobre o *imperium* no período compreendido entre o fim da República e o início do Principado, 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 *populus Romanus*, o maior ato do povo era a concessão 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[604], assim legitimados em poder e autoridade como *magistratus populi*.

A *auctoritas* magistratural é a respeitabilidade decorrente da condição de cidadão venerável, lastreado em uma família de destaque político, em sua participação no Senado, e, por fim, em 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 a *summa auctoritas*. Enquanto a *potestas* desaparece com a função à qual era atrelada, a *auctoritas* permanece e mesmo se acresce com o número e a importância das magistraturas exercidas, em complemento àquela[605]. Ao *populus* também é reconhecida certa *auctoritas*, mas geralmente a título de *captatio benevolentiae* ou para distinguir o povo romano em superioridade face a outros povos e o papel de proteção e tutela que exerce[606]. No entanto, esse último tipo de ascendência e autoridade é melhor manifestada por *maiestas*, grandeza, próxima de *magnitudo*, tendo por raiz "maior", indicando aquele que possui certo caráter sacrossanto, uma posição que deve ser respeitada e convém eventualmente defender, sem ter força própria, precisa de outrem para ser sustentada[607]. É a marca do vigor do povo romano (*maiestas populi*

---

[604] Mesmo os imperadores buscavam aprovar uma *lex de imperio* no início de seu governo, manifestando a força, mesmo que por vezes simbólica, que o direito e o poder concebido em sua origem no *populus* ainda exerciam na cultura romana.

[605] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 309-310. Cf. CÍCERO. *De re publica* II, 57. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 115-116; *In Pisonem* 8. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 748-749; *Pro Plancio* 49. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 884-885; *Pro Murena* 74. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 454-455.

[606] CÍCERO. *De imperio Cn. Pompei* 64 (*populi Romani universo auctoritati parendum esse fateantur*). Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 150; *In Verrem* II, 4, 60. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 168.

[607] CÍCERO. *De oratore* II, 164. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit.*, p. 224 (com adaptações): "se majestade é a grandeza e a dignidade da *res publica*, diminui-a aquele que entrega seu exército aos inimigos do povo romano, não o que entrega ao poder do povo romano aquele que o fez"; *Philippicae* III, 13. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 76: "Y no puedo pasar en silencio el valor, la constancia y la conducta grave y seria de la provincia de la Galia, que es flor de Italia, firme baluarte del imperio del pueblo romano, ornamento de nuestra dignidad. Tan grande es el acuerdo de los municipios y de las colonias de la provincia de la Galia, que parece han conspirado todos para unirse en defensa de este orden senatorial y de la majestad del pueblo romano". También *Pro Rabirio perduellionis reo* 20. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 125-126; *De partitione oratoria* 105. Cf. PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. *Cícero, As divisões da arte oratória*: estudo e tradução. 2010. 118f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas). - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2010, p. 91-92: "Mas nas outras causas, quando se diz, por exemplo, que '[Norbano] actuou com demasiada violência e não cometeu um crime de lesa-majestade, porque a majestade consiste na grandeza do povo romano e em manter a sua força e os seus direitos, e no caso ela foi mais aumentada do que diminuída', e a outra parte responde que 'a majestade está no reconhecimento

Romani), que os *populares* frequentemente contrastavam com a *auctoritas senatus*[608] ou expressão dos romanos conscientes de sua superioridade[609]. Considerando esses sentidos, os magistrados são agentes da *maiestas populi Romani*[610], ou, de forma mais precisa, o *populus* tinha a *maiestas*, concretizada na *potestas* dos magistrados[611] que, em última instância, também gozava de *auctoritas* na produção de atos normativos[612].

O próprio contexto de nascimento das concepções de *potestas* e de *auctoritas* confundem-se com a gênese da noção de *res publica*[613]. Desde a fundação de Roma a manutenção da *auctoritas* do Senado depende da salvaguarda da liberdade do povo e dos interesses dos *optimi*[614]. 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[615]. Cícero interpreta o governo romano como uma mistura sutil do exercício da *auctoritas* e da *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 os *patres*. 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, temos em Cícero o reconhecimento de uma espécie de predomínio nominal do povo

---

do poder e prestigio do povo romano e que ela foi lesada por quem se valeu do ressentimento popular para provocar um motim', logo surge o ponto em discussão, saber se terá cometido um crime de lesa-majestade quem recorreu à violência para praticar um acto, que no entender do povo romano, era aceitável e justo."

608 CÍCERO. *Philippicae* III, 13. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 76.

609 CÍCERO. *Pro Sestio* 83. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 341; *De lege agraria* II, 79. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 249; *Post reditum ad Quirites* 4. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 73; *Pro Balbo* 35-36. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 702-705; *Philippicae* I, 21. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 20-21.

610 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 inventione* II, 52-53. Cf. *La invención retórica*, *op. cit.*, p. 225-227; *In Vatinium* 22. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 420; *Philippicae* XIII, 20. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 198.

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

612 CÍCERO. *De re publica* I, 52 (*leges inponit populo*). Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 70-71; *De legibus* III, 1, 2 (*magistratum legem esse loquentem*). Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 192-195; *In Verrem* II, 1, 109. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 325.

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

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

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

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*[616].

2.3. O equilíbrio ciceroniano

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"[617]. Expliquemos.

Em Políbio, a estabilidade, fator distintivo da constituição mista, é garantido 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 *aequibilitas*, que pode significar tanto igualdade numérica, o que assegura igual liberdade e direitos civis, quanto igualdade segundo o mérito, de acordo com qualidades dos cidadãos que definem o impacto que têm na vida da *res publica*. A primeira forma é iniquíssima, enquanto a segunda é aquela que garante a justiça[618]. Contudo, ambas devem estar presentes em certa medida para evitar conflitos sociais, tal como já observara Platão[619], como um requisito para levar a efeito o compromisso político-jurídico que enseja o êxito da constituição[620].

A história do declínio de diversas cidades e o sucesso de Roma revelam como não é qualquer mistura que permite a estabilidade e a perenidade. Por exemplo, se o elemento monárquico se sobressai, como os magistrados com seu *imperium*, tem-se um reino, não uma república, e como todos os reinos, é instável e degenera-se facilmente pela concentração de poder[621]. 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 mayoria 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

616 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 746-747.
617 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 165-166.
618 CÍCERO. *De re publica* I, 43; 53. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 64-65 e 71.
619 PLATÃO. *As leis* 756e-758a. Cf. *Diálogos VIII*: *Leyes*, *op. cit.*, p. 448-450.
620 ASMIS. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*, *op. cit.*, p. 402-403.
621 CÍCERO. *De re publica* II, 42-43. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 107-108.

> 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. (...) 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 hazafias militares.[622]

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 [*incommutabilem rei publicae conservari statum*] a no ser que se dé en ella un equilibrio de derecho, deber y poder [*nisi aequibilitas 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*].[623]

Eis determinada a fórmula da constituição mista. Nela, cada elemento da constituição exerce uma função e tem uma qualidade respectiva, tais como tivemos a oportunidade de discutir anteriormente. Os poderes não são e não podem ser numericamente equânimes. Há um concerto complexo, que tem sua liderança no Senado, apesar de, historicamente, terem existido forças contrárias à grandeza de seu papel:

> A pesar de esto, esta 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.[624]

Cícero está ciente da existência de outras formas de composição constitucional, tal como examinamos anteriormente, inclusive daqueles que adotam a igualdade

---

[622] CÍCERO. *De re publica* II, 56. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 115.
[623] CÍCERO. *De re publica* II, 57. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 116.
[624] CÍCERO. *De re publica* II, 59. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 117.

aritmética. Mas esta é rechaçada por ele, que considera como injusta pela ausência 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 cuidades que se gobiernan por los más nobles.[625]

Dignitas é valor, mérito, reputação. No *De inventione* há uma interessante definição, "la *dignitas* es 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*)[626], que deve ser complementada pelo conceito de justiça da mesma obra: "La *justicia* es un estado mental que preserva los intereses de la comunidad y garantiza a cada uno lo que merece" (*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*)[627]. A própria ideia de justiça em Cícero pressupõe *dignitas*, que caminha ao lado de *auctoritas*, assumindo o sentido de igualdade proporcional, segundo o mérito, determinado como valor reconhecido segundo a contribuição para o interesse comum. Essa ligação é revelada em outro texto no qual Cícero aponta que a dignidade da própria *res publica* depende da dignidade de seus cidadãos mais ilustres[628], que são aqueles iguais em liberdade e primeiros em virtude (*libertate esse parem ceteris, principem dignitate*)[629]. A constituição que realiza a justiça está comprometida com a *utilitas*, o que 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 garantidos a todos. A melhor constituição reconhece algumas liberdades indistintamente,

---

625 CÍCERO. *De re publica* I, 53. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 71.
626 CÍCERO. *De inventione* II, 166. Cf. *La invención retórica*, *op. cit*., p. 304-305.
627 CÍCERO. *De inventione* II, 160. Cf. *La invención retórica*, *op. cit*., p. 299.
628 CÍCERO. *Post reditum ad Quirites* 25. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 87: "Además, ciudadanos, permanecerá siempre fija en mi ánimo esta preocupación: la de aparecer, tanto ante vosotros, que ante mí representáis la fuerza y la voluntad de los dioses inmortales, como ante vuestros descendientes y ante todos los pueblos, como el hombre más digno de 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."
629 CÍCERO. *Philippicae* I, 34. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 25.

porém, mais para aqueles de superior *dignitas*, que quantitativamente são poucos. A única forma de realizar esse quadro é instituir e manter a hierarquia de ordens sociais com uma escala de direitos políticos variáveis correspondente.

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[630]. É a sua reputação[631]. 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[632].

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 *dignitate rei publicae*, pois a *dignitas* é a *dignitas* dos seus membros (*dignitatem rei publicae sustinent*)[633], principalmente dos mais velhos[634]. Assim, *dignitas* designa, ao mesmo tempo, dignidade e mérito, ou "uma dignidade que é o reconhecimento de um mérito"[635], mas de assento familiar, herança transmitida e que cada geração tem o dever, se não de acrescer, ao menos de conservar. E essa conservação exige um esforço do descendente atual de se sobressair tanto quanto os seus antepassados:

> El otro engañó evidentemente a muchos en todos los sentidos; sin duda se hacia valer ante la opinión de la gente por su propio origen noble y por su suave zalamería. Todos los hombres de bien miramos siempre con buenos ojos la nobleza de origen, ya porque resulta beneficiosa para la República la existencia de hombres nobles dignos de sus antepasados, ya porque tiene un gran valor entre nosotros el recuerdo de personajes distinguidos y beneméritos de la República, aun cuando hayan muerto. Como lo veían siempre abatido, taciturno, desaliñado y descuidado, y con un sobrenombre tal que la sobriedad parecía hereditaria en su familia, le manifestaban su apoyo, se alegraban con él y, olvidando su ascendencia

630 AULO GÉLIO. *Noctes atticae* XI, 10, 3. Cf. *Noches áticas II, op. cit.*, p. 20.
631 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 45. Ver CÍCERO. *Ad Atticum* 7, 11. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 385; JÚLIO CÉSAR. *De bello civili*. I, 4, 4; 7, 7; 8, 3; 9, 2; Cf. *Guerra civil*, *op. cit.*, p. 66; 70; 71; 72; *De bello gallico* VIII, 53. Cf. *Commentarios de Caio Julio Cesar*. Trad. Francisco Sotero dos Reis. São Luís: Typ. De B. de Mattos, 1863, p. 528-531.
632 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 150.
633 CÍCERO. *De domo sua* 3. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 105.
634 BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit.*, p. 49.
635 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 739.

> materna inducidos por sus propias esperanzas lo animaban a seguir la integridad de sus antepasados.[636]

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[637]. No caso do homem novo, quando cônsul, tornava-se o fundador de uma família nobre[638] e distanciava-se dos *nobiles* na afirmação de um mérito pessoal fundado na *virtus* e na *industria*[639]. Com isso, é indispensável reconhecer que a *dignitas* aristocrática não era uma entidade estável e constante. Estava sempre aberta a ser desafiada e à reavaliação durante os muitos encontros, frequentemente públicos, nos quais o cidadão, mesmo integrando a elite política, tomava parte. Muito tempo, energia e dinheiro eram dedicados para proclamar as suas próprias conquistas e as de sua família. Derrotas políticas eram sentidas duramente e embates no Senado e nas cortes podiam levar a amargos conflitos. De fato, o ambiente era carregado com rivalidade, disputa e suspeita. O sucesso de um homem limitava potencialmente as chances de outro. O senso de nobreza perpetrado por muitos das mais proeminentes famílias, e o correspondente ressentimento em relação a novatos aspirantes, contribuiu para a criação de um ambiente político volátil[640].

Um dos impactos da articulação entre dignidade e riqueza na estrutura política ocorreu já na Realeza com a repartição do povo em classes e centúrias com Sérvio Túlio[641]. De fato, a vinculação daqueles que detêm mais riqueza ou outras qualidades com o maior encargo de impostos e a obrigação militar, revertendo-se em mais capacidade política, era uma ideia antiga e permeou todo o processo de formação da estrutura política

---

636 CÍCERO. *Pro Sestio* 21. *Discursos IV, op. cit.*, p. 296-297. Exemplos de eleição de um nobre como pagamento de um débito em relação aos seus antepassados em *Pro Marcello* 10. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 280-281; *Pro Murena* 15. *Discursos V, op. cit.*, p. 414-415. Exemplos de ausência de lastro familiar por ser *homo novus*, *Pro Cluentio* 111. *Discursos V, op. cit.*, p. 230-231; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 85. Cf. *Opere e frammenti*. A cura di Paolo Frassinetti. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1963, p. 174-179.

637 Exemplo em CÍCERO. *Ad familiares* V, 1, 1. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 117-119.

638 CÍCERO. *In Catilinam* IV, 23. Cf. *As Catilinárias*, *op. cit.*, p. 208-210.

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

640 HALL, Jon. *Politeness and politics in Cicero's letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 12-13. CÍCERO. *De amicitia*. 34. Cf. *Opere politiche e filosofiche,* v. III, *op. cit.*, p. 556-557; *Ad familiares* VIII, 14, 1. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 419-421.

641 CÍCERO. *De re publica* II, 39-40. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 105-107. Sobre a reforma de Sérvio Túlio, ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* I, 42-43. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit.*, p. 146-155; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* IV, 15-21. Cf. *Historia antigua de Roma*: libros IV-VI, *op. cit.*, p. 28-37.

romana[642]. Desde então, concebe-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 para alguns enquanto os demais ficam com os benefícios[643]. A pretensão é manter a união social, o que demanda considerar as diferenças sem descurar de um lastro igualitário. Como repartição equilibrada, almeja primariamente a preservação, ou mesmo o reforço, do laço associativo entre os homens que dá origem a uma comunidade política. Sem qualquer dessas dimensões apresentadas ele se torna insubsistente. A partir desse desenho, é importante questionarmos se, em Cícero, a proporcionalidade está conectada com a riqueza. Para Fantham, o efeito da riqueza entre os critérios de definição da direção da *res publica* pode ser notada no mencionado comentário acerca da reforma dos *comitia* centuriata. Ao concordar com a modificação para reduzir o poder dos *plurimi* e, simultaneamente, ampliar o daqueles que tinham mais interesse na preservação da *res publica*, Cícero distancia-se da tradição grega, como o Aristóteles da *Política*, que rejeita a estima em termos de riqueza, seja na teoria, seja na prática[644]. Mas de algum modo não se afasta tanto do Platão de *As Leis*, quando trata de quatro classes definidas segundo a propriedade, que refletirá na composição do Conselho[645]. Ali, os desiguais não podem ser tratados pela igualdade aritmética, mas proporcionalmente, sendo o procedimento timocrático justificado pelas origens da riqueza que expressa uma superioridade natural de força (*aperon*) do homem[646]. 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 faz na prática: as famílias antigas e ricas são vinculadas à *honestas*, de modo que, inversamente, o pobre e sem lastro familiar é *improbus*, *sordidus* e marcado por *ignominia*. A visão do filósofo carrega teor negativo ao conectar pobreza e miséria com inferioridade moral[647].

---

642 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit*., p. 738-739.
643 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit*., p. 27-28.
644 ARISTÓTELES. *Política* III, 5, 1280a 12; V, 1, 1301a-1302a. Cf. *Política*, *op. cit*., p. 175; 279-284.
645 PLATÃO. *As leis* 744a-745d; 756a-757a. Cf. *Diálogos VIII*: *Leyes*, *op. cit*., p. 427-430; 446-448.
646 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; PLATÃO. *As leis* 743a-744b. Cf. *Diálogos VIII*: *Leyes*, *op. cit*., p. 425-427.
647 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 96. CÍCERO. *Tusculanae disputationes* V, 29. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit*., p. 405; *De finibus bonorum et malorum* III, 51. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 396; *In Catilinam* II, 18. Cf. *As catilinárias*, *op. cit*., p. 92-93; *In Verrem* II, 46. Cf. *Discursos I, op. cit*., p. 374-375; *In Verrem* V, 14; 154. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 229-230; 300; *De lege agraria I*, 22. Cf. *Discursos*

Sem negar a presença desses elementos, acreditamos, porém, tratar-se menos de uma particularidade de Cícero do que a reprodução de uma noção comum entre os ricos e nobres de Roma, mesmo daqueles que perderam a fortuna, mas mantiveram a pose social pela hereditariedade. Nicolet[648] acertadamente afirma que a cidade romana, como todas as cidades antigas, era desigual de fato e de direito. Ao reconhecer a igualdade jurídica de todos os cidadãos, ela constatava imediatamente a desigualdade dos particulares e dos grupos em matéria física, social, de riquezas. Para que uma sociedade desejosa de se destacar, prospere, ela precisa garantir um máximo de coesão entre os seus membros, o que demanda, malgrado as diferenças fáticas, justificar a repartição das funções públicas e as vantagens inerente à vida comunitária sob um critério de justiça, no caso, arquitetada a partir do princípio de igualdade proporcional. Para tanto, o papel do *census* é fundamental, pois identifica e divide os cidadãos em grupos segundo idade (*juniores* e *seniores*) e riqueza (entre outros, as divisões entre *equites*, *pedites* e *proletarii*). Ou seja, igualdade proporcional quer dizer uma cidade censitária onde são determinados os direitos e os deveres de cada um[649]. Devemos, claro, nos atentar para o alerta de Nicolet de que não existe "o" cidadão romano, mas "os" cidadãos romanos, que são proprietários, produtores, habitantes de Roma ou de outras regiões itálicas, descendentes de cônsules ou homens novos etc. E segundo essas variações, verifica-se a impossibilidade de igualdade absoluta entre todos, de modo que diferentes são os direitos e os deveres[650], os *honores* e os *onera*[651].

Sendo a igualdade de mérito superior, a igualdade numérica não resta excluída, como indicamos acima. Concessões são necessárias, como o faz Platão[652]. 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 indica o repúdio à discriminação jurídica entre cidadãos, tais como as antigas vedações à plebe e os *privilegia*. Portanto, igualdade perante a lei, igualdade de todos os direitos pessoais e

III, op. cit., p. 196-197; *De domo sua* 58; 89. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 143; 162; *Pro Murena* 36. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 430-431.

[648] 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.

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

[650] NICOLET. *Le métier du citoyen dans la république romaine*, *op. cit.*, p. 18-19.

[651] CORASSIN, Maria Luiza. O cidadão romano na República. *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 271-287, dez. 2006, p. 278.

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

igualdade do fundamento dos direitos políticos, e nada mais além dessa esfera[653]. Em outros termos, a justiça é *aequitas*, em dupla dimensão: uma subjetiva, é direito válido para todos, independentemente da posição social, como na Lei das XII Tábuas; outra objetiva, é a aplicação do mesmo direito para casos idênticos, tendo em vista uma uniformidade de soluções no conjunto da sociedade, isto é, segurança jurídica[654]. 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*)[655], o que é afirmar não ser possível igualdade justa sem distinções de dignidade (*tamen ipsa aequibilitas est iniqua, cum habet nulos gradus dignitatis*)[656]. Um exemplo prático é a seguinte passagem do *Pro Murena*:

> A requerimiento tuyo, se pidió con insistencia una pena mayor contra la plebe: el ánimo de los humildes se alarmó; después, el destierro contra nuestra clase: el senado accedió a tu petición, pero no fue de buena gana como —por iniciativa tuya— estableció una condición más dura para la suerte de todos. A la excusa de enfermedad se le añadió una pena; sintióse ofendida la buena voluntad de muchos, pues, o bien tuvieron que realizar un esfuerzo contra las conveniencias de su salud o bien, por el inconveniente de la enfermedad, renunciar aun a otras ventajas de la vida. ¿Qué paso entonces? ¿Quién soporto todo eso? El que se sometió a la autoridad del senado y a tus deseos. En una palabra, lo soportó aquel a quien no le servía para nada. Todo aquello que un senado numeroso rechazó, con suma complacencia mía, ¿crees que ha ido poco en contra de ti? Reclamaste que se fuera al voto por cabeza, que se presentara a votación la ley Manilia y que se equipararan la influencia, la dignidad y los votos [*aequationem gratiae, dignitatis, suffragiorum*]. Hombres distinguidos y que, en sus localidades y municipios, gozaban de consideración llevaron a mal que un personaje tan eminente hubiera batallado para que se suprimieran todas las diferencias, tanto las de mérito como las de influencia [*esse pugnatum ut omnes et dignitatis et gratiae gradus tollerentur*]. Quisiste, igualmente, que los jueces fueran elegidos por el acusador, a fin de que los odios ocultos de los ciudadanos, que, por ahora, se limitan a unas discordias secretas, cayeran sobre las fortunas de los mejores ciudadanos.[657]

Embora o uso de *aequabilis* e *aequitas* seja corrente no tempo de Cícero, tende-se a afirmar a invenção pelo orador do termo *aequibilitas*, que fornece um refinamento

---

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

654 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. *De officiis* II, 41. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 93; *Topica* 23; 90. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 124-125; 164-165.

655 *Rhetorica ad Herennium* III, 3. Cf. *Retórica a Herenio*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997, p. 176.

656 CÍCERO. *De re publica* I, 43. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 64.

657 CÍCERO. *Pro Murena* 47. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 437-438. Outros exemplos de direitos políticos proporcionais em *De re publica* I, 49; 53. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 68-69; 71. Ver também WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate, op. cit.*, p. 14 *et seq.*

conceitual em relação a *aequitas*. O primeiro uso por Cícero ocorre precisamente em outra passagem do *Pro Murena*, logo após empregar *aequitas*[658]. Mas é em carta a Quinto que seu sentido é revelado: *sed conservetur aequabilis* é imparcial, invariável, consistente, igualmente distribuído[659]. No *De oratore* I, 188, a *aequibilitas* é estabelecida como o objetivo do *ius civile* e, em II, 209, indica igualdade formal perante a lei[660]. No *De re publica* o conceito ganha substância e tem papel central: ora é aplicado à democracia, onde tem uso questionado[661], como igualdade de poder político ativo, vide *isonomia* e *isegoria* gregas; ora a constituição mista possibilita a *aequibilitas* para garantir a liberdade[662]. Fica claro que igualdade política para todos, sem considerar as diferenças de cada homem particular, é mera *aequitas*[663], longe do mais alto conceito de justiça, que é *aequibilitas*[664], a grande vantagem da constituição mista[665], por caracterizar a estrutura constitucional cimentada na justa distribuição entre liberdade, autoridade e poder. O equilíbrio constitucional que deseja Cícero se dá como *aequibilitas*, projeção das virtudes da *aequitas* e da moderação no plano político, estruturada no *gradus dignitatis* e que impede tanto que a extensão dos poderes do povo o transforme em multidão desordenada, como que os *nobiles* se fechem em seus privilégios, enquanto *factio*, configurações que levariam à derrocada da *res publica*[666].

Em Aristóteles, a constituição mista também é vislumbrada sob a ótica da justiça proporcional. Contudo, Cícero não considera os mesmos elementos sociais, políticos e jurídicos, peculiares ao mundo romano, em especial, as divisões da sociedade conforme a *dignitas*, em uma hierarquia de ordens de repercussão jurídica, pela qual cada cidadão pertence a um *gradus* distinto. A constituição mista ao modo ciceroniano, e não aristotélico, permite a melhor implementação desses elementos culturais, na forma de diferentes sistemas de direitos, deveres e funções, com a garantia de participação política

---

658 CÍCERO. *Pro Murena* 41. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 433-434 (com adaptações): "La suerte de éste fue la que todos tus amigos desábamos para ti: 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 [*aequibilitate decernendi*], gana benevolencia con su afabilidad a la hora de escuchar."

659 CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 20. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 68-69.

660 CÍCERO. *De oratore* I, 188; II, 209. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 176; 233.

661 CÍCERO. *De re publica* I, 43. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 64-65.

662 CÍCERO. *De re publica* I, 69. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 83.

663 CÍCERO. *De re publica* I, 53. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 71.

664 Para todo o parágrafo, FANTHAM. *Aequabilitas* in Cicero's political theory, and the Greek tradition of proportional justice, *op. cit.*, p. 285-287.

665 LINTOTT. *The constitution of Roman Republic*, *op. cit.*, p. 194-195.

666 FIORAVANTI. *Constitución*, *op. cit.*, p. 28-29.

ampla, mas peso decisivo daqueles de status superior. Para Wood, Cícero, apesar de acreditar na igualdade moral dos homens, defende que alguns são superiores a outros e, por isso, devem governá-los[667]. Para ele, a superioridade pode ser explicada a partir do conceito de *persona* no *De officiis*[668]. Há uma *persona* universal compartilhada por todos, pela qual somos criaturas racionais e morais de modo igual; mas, em contrapartida, cada um possui uma *persona* particular e única que, devido à composição física, nascimento e circunstâncias da vida, difere uma da outra. Assim, todos possuem a mesma potencialidade racional enquanto seres humanos, mas cada um a desenvolverá de forma diferente. Pelos desejos e vícios adquiridos, uma vez que o homem é ser de razão e ser de apetites, poucos são os que se aproximam da plena harmonização com a natureza pelo controle das tendências voluptuosas pela razão, a partir de uma conjuntura favorável e da educação que incentiva as virtudes. O nascimento, como primeiro fator, é uma questão de sorte, mas o que se faz com as circunstâncias nas quais nasce depende das escolhas particulares. Esses homens superiores devem governar os inferiores para guiá-los[669]. É por isso que ele declara que nem todos são aptos a serem patrícios (*non possunt omnes esse patricii*), com o que eles, em geral, nem se importam ou se consideram inferiores[670].

Assim, temos que a melhor constituição é mista, ainda que os termos empregados por Cícero não sejam propriamente "mistura", mas *res publica* "moderada e balanceada", "bem regulado", "equilíbrio justo" ou "mistura equânime"[671]. 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 [*aequibilitatem*] 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 otra constitución mixta y moderada de república, si no es por graves defectos de los gobernantes, pues no hay motivo para el

667 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 92.
668 CÍCERO. *De officiis* I, 107-125. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 53-60.
669 CÍCERO. *De legibus* I, 29-33. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 76-81.
670 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 84-85; 92-95. CÍCERO. *Pro Sulla* 23. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 177-178.
671 Vide, por exemplo, CÍCERO. *De re publica* II, 41; 57; 65; 69. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 107; 115-116; 120-121; 122.

> cambio cuando cada uno se halla seguro en su puesto, y no hay lugar para caídas precipitadas.[672]

Cícero, através de Cipião, conclui que "debe considerarse como mejor esta cuarta forma de gobierno, que se modera por la combinación de aquellas otras tres que antes mencioné" (*itaque quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentido, quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus*)[673]. Portanto, o equilíbrio da melhor constituição mista é proporcional, não aritmético, não segundo o número, mas conforme o peso (*non enum numero haec indicantur, sed pondere*)[674]: as diferentes instituições, expressando ordens sociais distintas, correspondentes a certas qualidades, goza de atribuições e pesos específicos, iguais em proporção, selando um quadro constitucional justo. Como descreve Wood, a constituição ciceroniana pode ser interpretada como a balança da verdadeira justiça, na qual a minoria definida pela riqueza e nascimento é igual à maioria numérica dos pobres[675]. Exceto pela ênfase exagerada no caráter material pelo autor, essa é uma compreensão válida, considerando a clara preferência de Cícero pela igualdade proporcional na estruturação da constituição. Em vez de focar na quantidade, ele se concentra na distribuição dos pesos qualitativos para uma adequada mistura, o que implica papeis e funções diferentes para cada grupo componente da sociedade de acordo com sua natureza e, dessa forma, a obtenção de estabilidade e unidade[676].

Feitas 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 aprofundar nos seus conteúdos estruturantes, ademais, ponderando eventuais fatores do passado e do presente de Roma refletidos nesses contornos político-jurídicos.

---

672 CÍCERO. *De re publica* I, 69. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 83 (com adaptações). Ver igualdade proporcional também em *De re publica* I, 43; 53; II, 39-40; 56-57. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 64-65; 71; 105-106; 115-116; *De legibus*. III, 24-25; 28; 38-39. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 220-225; 232-235.

673 CÍCERO. *De re publica* I, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 66.

674 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 166. CÍCERO. *De officiis* II, 79; *Dos deveres, op. cit*., p. 109.

675 CÍCERO. *De re publica* II, 37-40. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 104-106.

676 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 167-168. Wood insiste em interpretar a constituição mista como uma tentativa de harmonização entre os proprietários de terra e os camponeses e pobres, para assegurar a dominação daquele sobre este e, com isso, evitar a ascensão de uma tirania. A mistura e o equilíbrio são ainda evidenciados em CÍCERO. *De re publica* I, 68; II, 69; III, 41. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 82-83; 122; 139.

2.4. Os contornos subjacentes e o projeto ciceroniano

A história de Roma expressa a busca contínua e com conquistas efêmeras em prol do equilíbrio, tal como vimos pleiteado por Cícero. Podemos constatar essa instabilidade como efeito das transformações constantes por que passa a sociedade romana, insuflada por novos elementos culturais e acontecimentos políticos. As suas instituições, como manifestação dos papeis exercidos por diferentes grupos sociais, são inevitavelmente afetadas. Se por um lado temos o *populus* como o *universi cives*[677] compreendendo todo o corpo cívico[678], a antiga distinção entre plebe e povo reflete uma ordem que tende a firmar antagonismos, a despeito do ímpeto paralelo a favor da unidade. Aliás, novas instituições surgem com o objetivo de promover o fim das discórdias[679], mas por vezes também fomentam as cisões[680]: cada lado deseja a sua constituição[681], lutas destinadas a fundar um direito bem assumiam forma de afirmar a sua *maiestas*, mas persistem sempre na tentativa de unir as duas cidades, como falava Tito Lívio[682]. No fundo, é esse processo conflituoso a marca da originalidade da constituição romana[683].

Uma primeira convergência de ordens, especificamente entre plebe e patriciado, ao passo que forjou a coletividade do *populus*, também deu origem à *nobilitas* e, no seio desta, destacaram-se linhas familiares de descendência daqueles que exerceram o consulado e a pretura[684]. Mesmo sem direitos, distinções honoríficas ou privilégios

---

677 Ver 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, p. 11-24; TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VI, 39. Cf. *História da Guerra do Peloponeso*, *op. cit*., p. 307-308; HERÓTODO. *História* III, 80, 6. Cf. *Historia*. Libros III-IV. Trad. Carlos Shrader. Madrid: Gredos, 1979, p. 161.

678 TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* II, 56, 12. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit*., p. 410-411.

679 Entre outros, TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 65, 7; 67, 6; 69, 4; IV, 60, 3. Cf. *Livy*, v. II, *op. cit*., p. 220-221; 226-227; 234-235; 452-453.

680 TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 19, 4 e 9. Cf. *Livy*, v. II, *op. cit*., p. 64-69. Ver também usos em *Ab urbe condita* II, 27, 5 e 8. Cf. *Livy*, v. II, *op. cit*., p. 302-305; III, 63, 8. Cf. *Livy*, v. II, *op. cit*., p. 213-214.

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

682 Sobre o culto da *Concordia*, OVÍDIO. *Fasti* I, 639 *et seq*. Cf. *Fastos*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 2001, p. 48. Sobre a cisão e a união das duas cidades, TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* II, 44, 9. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit*., p. 366-367 ("*Duas civitates ex una factas, suos cuique parti magistratus, suas leges esse*."). Também em III, 19, 9. Cf. *Livy*, v. II, *op. cit*., p. 64-69.

683 SORDI. *Populus* e *plebs* nella lotta patrizio-plebea, *op. cit*., p. 66 (tradução nossa). A referência a Salústio é de *Bellum Iugurthinum* 31. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 124-128.

684 A *nobilitas* foi constituída ainda no século IV a.C., quando um número significativo de famílias plebeias ascendeu à pretura e ao consulado. A partir disso, os patrícios, descendentes dos primeiros cidadãos romanos, foram se unindo com os mais proeminentes integrantes da plebe, que ascendiam como base política decisiva. Com efeito, a ampliação da igualdade política no exercício das magistraturas e nos sacerdócios, a equiparação dos plebiscitos às leis e o novo sistema de recrutamento do Senado por meio da *lectio* censória foram importantes realizações que asseguraram

juridicamente estabelecidos, as distinções foram sendo fixadas consuetudinariamente ao longo dos séculos e, como o costume era então uma das principais fontes do direito romano[685], subvertia a efetividade da abertura do acesso às magistraturas. Nada mais distante do que a "soberania" popular que via Mommsen[686]. O *homo novus* como Cícero era uma exceção[687], apesar da margem tênua de flexibilidade[688], admitidos apenas se destacados por qualidades excepcionais[689]. Logo a *nobilitas* passou a adotar uma postura conservadora e cautelosa, preocupada em não comprometer a solidez da própria posição,

à *res publica* um período de progresso com o avanço do assentamento da sociedade e da expansão na Itália. Entretanto, no seio da plebe acentuava-se uma profunda divisão entre um estrato muito elevado e a massa dos menores proprietários rurais e dos sem propriedades, o que revelava não ser ela uma comunidade unida em luta contra o patriciado ou uniforme internamente. Com o tempo, no seio da ordem senatorial formou-se um grupo ainda mais restrito, a que pertenciam a gente patrícia sobrevivente e as estirpes plebeias em cujo seio havia um magistrado curul. Segundo Martino, esse grupo passou a compor uma verdadeira aristocracia, modelada sobre o antigo patriciado, tendo por qualificação o critério hereditário, pelo qual nobre não era somente quem se tornava ilustre por ter obtido o consulado, mas também quem dele descendia em linha agnatícia sem qualquer limite de tempo. Melhor definindo, a diferença entre patrícios e nobres plebeus estava no fato de que os primeiros não tinham a necessidade, por serem nobres, de exercerem uma magistratura, uma vez que o patriciado tinha sempre a sua antiga formação gentilícia, enquanto a plebe não era gentilícia, mas simplesmente hereditária. 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. Cf. *Livy*, v. III, *op. cit*., p. 314 *et seq.* Ver os exemplos de CÍCERO. *Ad Atticum* IV, 8a, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 232; *Pro Murena* 53. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 441; *In Pisonem* 1-2. Cf. *Le orazioni,* v. III*, op. cit*., p. 742-743.

685 ULPIANO. *Digesta* I, 3, 33; HERMOGENIANO. *Digesta* I, 3, 35. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano.* T. I: Instituta-Digesto, *op. cit*., p. 212.

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

687 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. Nesse sentido, ver o estudo de WISEMAN, T. P. *New men in the Roman Senate*: 139 B.C.-A.D. 14. Oxford: Oxford University Press, 1971.

688 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.

689 Vide o exemplo de Mário, que enfrentou a monopólio fático da *nobilitas*, cf. SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 63. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 156-157. Nesse sentido, ver 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. Em BRUNT, P. A. Nobilitas and novitas. *The Journal of Roman Studies*, v. 72, p. 1-17, 1982, há um estudo detalhado que problematiza algumas concepções de Gelzer e apresenta dados históricos importantes para a reconstituição da *nobilitas* romana e dos *homines novi*, ao qual remetemos o leitor.

enquanto os demais plebeus perderam fulgor revolucionário[690]. Os laços de patronagem e clientela conectavam os níveis altos e baixos da sociedade, erigindo redes de relações e obrigações mútuas por meio das quais era garantida proteção (judicial, financeira, negocial etc.) para os dependentes e asseguravam o sucesso eleitoral dos patronos[691]. O orgulho alastra-se, assim como a agressividade e desprezo em face daqueles que ousavam disputar o seu *locus*[692], sem ignorar a necessidade de frutificar continuamente o lastro familiar[693], pois com as honras vêm as obrigações[694].

Esses preceitos regem uma ordem social no interior da *nobilitas* que lidera a administração de Roma, a ordem senatorial que, componente do Senado, constitui o núcleo do sistema jurídico-político. Por ser composto por ex-magistrados, a instituição indiretamente acabava por ter investidura popular, de modo que, por vezes, se dizia que era *beneficio populi*[695]. Mais, é seu dever velar pelo bem da *res publica*, desde a época dos *maiores*[696], independentemente daquilo que alguns digam como melhor para o povo. Isso não descarta a possibilidade de conflitos internos, como se, enquanto aos mais velhos cabem o governo da cidade, por sua *auctoritas* e idade como *patres*, aos mais jovens cabem a guerra, como queria Floro[697]. Os embates aumentavam à medida que cresciam as exigências administrativas com a expansão na Itália e a conquista do Mediterrâneo[698]. Nesse contexto, os *equites* aspiravam conquistar posições correspondentes ao seu poderio

---

690 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit*., p. 143-145. Ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* X, 37, 11. Cf. *Livy*, v. IV, *op. cit*., p. 502-503 (*ni sciret mancipia nobilium, tribunos plebis, legem impedituros*).

691 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*.

692 Como em CÍCERO. *Ad familiares* III, 7, 4-5. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 332-333; e VI, 1. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 243-247.

693 Para todo o parágrafo, NICOLET. Les classes dirigeantes romaines sous la République, *op. cit*., p. 732-733 (tradução nossa). Cf. CÍCERO. *De lege agraria* II, 1. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 201-202.

694 NICOLET. Les classes dirigeantes romaines sous la République, *op. cit*., p. 736.

695 MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit*., p. 185; Cf. CÍCERO. *Pro Sestio* 137. *Discursos IV, op. cit*., p. 380; *Pro Cluentio* 150. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 255.

696 IACOBONNI, Anna. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit*.; CÍCERO. *Philippicae* 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."

697 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. Cf. *Epítome de la historia de Tito Livio*. Trad. Gregorio Hinojo Andrés e Isabel Moreno Ferrero. Madrid: Gredos, 2000, p. 99-100.

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

econômico e, frequentemente, entravam em choque com a ordem senatorial[699], sem esquecer outras ordens que existiam na sociedade romana[700]. Cícero percebia muito bem a necessidade de harmonia no núcleo da liderança política de Roma, embora até então todas as tentativas tenham se mostrado altamente instáveis. Porém, o mais preocupante conflito que ameaça a constituição ultrapassa as fronteiras tradicionais das *ordines* e toma corpo moral, como embate entre *optimates* e *populares*.

No *Pro Sestio*, Cícero aponta que os valores e os costumes ancestrais estão em declínio. Desde as origens de Roma, a cidade conviveu com uma divisão entre cidadãos que cultivavam esses preceitos e que os rejeitavam. Aqueles que ainda os preservam são os verdadeiros cidadãos, dedicados ao interesse comum, e não parcelar, os homens bons, os melhores, os *optimates*, que constrastam 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.[701]

O termo *populares* remonta à tradição dos Gracos e não se confunde com o demagogo dos gregos. 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. Os *optimates* a eles se contrapunham justamente alegando serem defensores do interesse geral, e não apenas do povo[702]. Estes últimos não

---

[699] MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 301-302. A ordem equestre é um grupo censitário que fornece seus serviços como cavaleiros, o que era altamente custoso e prestigioso. Apesar de certa definição fundada na hereditariedade, com a herança de título, isso não impedia a ascensão de homens nascidos na plebe. A disciplina e a dignidade atribuída aos cavaleiros creditavam-nos de vocação para o exercício de certas funções na cidade. Contudo, começaram a renunciar voluntariamente às honras, considerando os riscos jurídicos, financeiros e físicos que comportava o status de senador no fim da República. Os equites faziam parte do quadro social romano há séculos, mas com as reformas de Caio Graco, que lhes deram o controle das cortes judiciais para enfraquecer a influência do Senado, tornaram-se uma força política dificilmente ignorável, ainda mais pelo status econômico de que gozavam, 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. 737-738; NICOLET. *Le métier du citoyen dans la république romaine*, *op. cit.*, p. 12-15; SYME, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1939, p. 13-14Cf. CICERO. *Pro Cluentio* 153-154. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 257-258. Ver também ROULAND. *Roma, democracia impossível?* Os agentes do poder na urbe romana, *op. cit.*, p. 131 *et seq.*

[700] NICOLET. Les classes dirigeantes romaines sous la République, *op. cit.*, p. 729.

[701] CÍCERO. *Pro Sestio* 96. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 349-350.

[702] RODDAZ, Jean-Michel. 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.

são meros aristocratas que buscam a aprovação da gente de bem, enquanto os *populares* definitivamente não são os "democratas", ainda que se esforçassem em suas ações e discursos para agradarem a massa e que se considerassem defensores dos direitos do povo[703]: as reformas propostas não atingiam o coração do sistema. Nem mesmo os Gracos, com sua postura arrojadamente desafiadora à ordem instituída, assim agiram[704]. Ademais, os *optimates* conseguiam com mais facilidade certa unidade para defenderem a ordem estabelecida frente às ações dos *populares*, cuja agregação era mais precária e volátil. Nessa esteira, não cremos ser possível falar propriamente em ideologias[705] ou partidos específicos[706], por ausência de programa comum e associações momentâneas, sem projeto político estabelecido.

Pisa: ETS, 2005, p. 97-122, p. 98. A distinção também está presente em SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 38. Cf. *Conjuración de Catilina*. Trad. Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Gredos, 1948, p. 80-81.

[703] Ponderemos que, entre as correntes políticas que surgiram, o grupo popular, originalmente liderado por M. Porcio Catão, não era democrático, pois composto, entre outras, por forças sociais conservadoras que desejavam a restauração do sistema de governo tradicional, seja contra as tentativas de poder pessoal, seja contra os excessos oligárquicos. Cf. MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit*., p. 413.

[704] 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.

[705] Na esteira de Christian Meier, poderíamos falar em ideologias se constatássemos não apenas o confronto entre *slogans* isolados, mas entre duas visões suficientemente coerentes da hierarquia e da relação dos poderes no seio da cidade. Ao redor da *auctoritas senatus* de um lado, dos *iura* e da *potestas populi* de outro, são constituídos dois sistemas de valores (opondo, por exemplo, a *utilitas publica* aos *commoda populi*), onde mesmo os valores comuns, como a *libertas* ou a *maiestas populi Romani*, recebiam interpretações nitidamente divergentes. 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 de Meier citada é MEIER, Christian. *Res publica amissa*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

[706] Vários historiadores modernos, a começar por Mommsen, descreveram a divisão entre *optimates* e *populares* como uma espécie de partido de governo e um partido de oposição, ilusão influenciada pelo modelo dos governos liberais do século XIX. Contudo, *optimates* e *populares* não eram partidos também porque sequer era possível identificar ou classificar posicionamentos políticos segundo grupos demarcados. Por esse fato, além do anacronismo inerente, "conservadores" e "populistas", "direita" e "esquerda" também não são noções apropriadas para o contexto romano. Não há agenda ou unidade filosófica a unir esses atores políticos, cujos laços, dependentes de relações de caráter pessoal, eram voláteis, tão facilmente estabelecidos quanto rompidos. Isso explica em parte os motivos dos usos flexíveis de *optimates* e *populares* por Cícero. É nesse sentido que a noção de um "programa" *popularis* é contestável: existiam somente cidadãos particulares, magistrados ou candidatos a uma magistratura, que podiam escolher colaborar entre si, mas não tinham obrigação de o fazer. Assim, só se pode falar propriamente de programas às vésperas de uma eleição, na busca para ganhar a adesão dos eleitos por meio da promessa de voto em uma ou várias leis[706]. É o que se percebe, no século I a.C., no crescente o recurso ocasional a *populares* históricos, como os Gracos, para a se beneficiar do *consensus populi*, inclusive autodenominados *optimates* como o próprio Cícero, isto é, valer-se da *auctoritas* dos exemplos históricos dos grandes homens políticos do passado. Eagle também aponta que, no cenário político republicano, a inexistência de partidos com programas definidos explica-se pela predominância de ligações por relações de casamento, parentesco e amizade, no que cada grupo poderia, no máximo, ser considerado uma *factio*. Cícero usa justamente o termo *factio* para designar os

Quando o método popular passa a fomentar a ruptura constitucional, fazendo o povo votar leis contrárias à vontade do Senado e incitando revoltas frequentes, além da ascensão de lideranças por meio da sobreposição à assembleia do povo, coligando-se em sua empresa, ou disputando o seu apoio[707], os *optimates* são constrangidos a combaterem os *populares* no terreno deles, a fim de ganharem o povo à causa do Senado[708]. É o caso do debate em torno da liberdade. Para os *populares*, a verdadeira liberdade possui tons democráticos, que requer maior igualdade numérica, adequada à *maiestas populi Romani*. Em nome dessa causa, conquistaram o voto secreto. Para os *optimates*, por outro lado, não há liberdade sem *dignitas*, o que faz da noção dos *populares* mera *licentia*, perversão da *libertas*. Os interesses da *res publica* não se confundem com o desejo dos muitos e a vantagem do povo (*commoda*)[709]. 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

optimates[706]. Posteriormente Júlio César e Augusto o empregarão para designar os seus inimigos[706]. Os *populares*, em contraste, por vezes empregavam *natio* para designar os *optimates*, termo este carregado de sentido negativo, como *factio*, *conspiratio* ou o *factio paucorum*. Para contrapor, em *Pro Sestio*, Cícero identifica *optimates* com *optimius quisque*, ou seja, longe de ser um clã de oligarcas, é o povo romano inteiro[706]. Para Nótári[706], *optimates* e *populares* não eram mero "color político", nem sequer um "grupo orientado en principios de la vida política pública", mas 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. *Pro Sestio* 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. *De re publica* I, 69; III, 23. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 83 e 133; JÚLIO CÉSAR. *De bello civili* I, 22, 5. Cf. *Guerra civil*, *op. cit.*, p. 83. O referido Ferrary elucida duas correntes interpretativas originadas de *Die Nobilität der römischen Republik*, de Mattias Gelzer (na tradução inglesa, GELZER. *The Roman Nobility*, *op. cit.*) e de *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, de Friedrich Münzer (na tradução estadunidense MÜNZER, Friedrich. *Roman aristocratic parties and families*. Trad. Thérèse Ridley. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999).

[707] FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 728-729.

[708] FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 730. Vide 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 de Rullo em 63, as distribuições frumentárias que Catão de Útica fez aprovar pelo Senado em 62. Ver também os contrastes entre os discursos ao povo de Cícero e os posicionamentos tribunícios e populares reconstituídos por SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 38. Cf. *Conjuración de Catilina*, *op. cit.*, p. 80-81; *Bellum Iugurthinum* 41-42; *Historiae* 1, 11-12 (fragmentos). Cf. *Opere e frammenti*, *op. cit.*, p. 135-137; 258.

[709] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 109-110.

de um magistrado ou da *nobilitas*; na de um *optimate*, os excessos dos comícios, dos tribunos sediciosos ou das massas[710]. Voltaremos a isso em breve.

Fato é que Cícero alinha-se aos *optimates* e, como tal, aproveita-se do significado de *popularis* como "o que agrada ao povo", quer se fazer mais popular que os *populares*, ao que contrapõe à "plebe da assembleia tumultuária" (*plebis contionalis*) o "verdadeiro povo", aquele se reunia nos comícios centuriatos organizados segundo uma estrutura censitária, em favor do interesse geral (*utilitas publica*)[711]:

> 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 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 pensa ban 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.[712]

Os *populares* encarnam o pior tipo de cidadão, pois procuram fazer bem ao povo por meios torpes, na verdade, utilizando os romanos como instrumento. 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*. Ele está ao lado dos *veteres populares*, homens honrados empenhados em causas valorosas no passado da *res publica*, conforme o consenso popular[713], em contraste com homens como Saturnino, exemplo de *seditiosus*[714]. Destarte, os *optimates* são todos aqueles que

---

[710] BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit*., p. 320-321. CÍCERO. *De re publica* I, 44. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 65-66; *Ad Quintum fratrem* I, 1, 22. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 70-71 (*tarn immoderata libertas*); TÍTO LÍVIO. *Ab urbe condita* III, 57, 6; 67, 6. Cf. *Livy,* v. II, *op. cit*., p. 192-193; 226-227; XXIII, 2, 1 (*licentia plebis sine modo libertatem exercentis*). Cf. *Livy*, v. VI, *op. cit*., p. 4-5.

[711] FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit*., p. 749-750.

[712] CÍCERO. *Pro Sestio* 103. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 354-355.

[713] RODDAZ. Popularis, populisme, popularité, *op. cit*., p. 98-99.

[714] CÍCERO. *Pro Sestio* 37; 101; 104-105. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 307-308; 352-353; 355-356; *De haruspicum responsis* 43. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 250-251; *Brutus* 24. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 601-602; *Pro Rabirio perduellionis reo* 20. Cf. *Discursos VII, op. cit*., p. 125-126.

compartilham um ponto de vista em favor da *res publica*, assim como são também aqueles que agem politicamente bem, em prol dos interesses dos *optimates*, sendo eles próprios *optimates*. Com isso, Cícero apresenta um espectro amplo de homens bons, caracterizados pelo ideário comum, e outro mais restrito, marcado pelos homens bons que atuam na vida política, distinguindo os que aspiram dos que realizam: todos são homens honestos, em sentido amplo, todos são *optimates*, mas os segundos são os *principes*, os *summi viri et conservatores civitatis*[715]. Este é um recurso argumentativo empregado para passar a mensagem à audiência de que o sentido de *optimates* é muito mais abrangente do que os *populares* tentam afirmar, pois tem a ver menos com riqueza e influência política do que com um desejo de preservação da constituição formada pelos ancestrais ao longo dos séculos e que constitui a própria alma da vida comum. Contudo, Cícero precisa ressaltar que há aqueles que, como atores ativos no governo da *res publica*, destacam-se por suas qualidades e, como tais, são dotados de *auctoritas* e *dignitas*, pelo que devem ser respeitados e seguidos como modelos. Eis a definição bastante alargada de *optimates*:

> ¿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.[716]

Conforme o *Pro Sestio*, os *optimates* não buscam aplauso e apreço do povo, e sim obter o reconhecimento dos bons cidadãos (*optimus quisque*). Os *optimi* são aqueles pertencente às grandes famílias e abastados, mas também agricultores, comerciantes, escravos libertos e todo aquele que, sem ser malvado, deseja o fim dos conflitos, quer a concórdia. Com efeito, o que une pessoas tão diversas é a preservação da paz e a

[715] BOYANCÉ, Pierre. Cum dignitate otium. *Revue des Études Anciennes*, t. 43, n. 3-4, p. 172-191, 1941, p. 179-180.
[716] CÍCERO. *Pro Sestio* 97; 101; 104-105. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 350.

manutenção da dignidade. A conclusão lógica de Cícero é que se contrapõem aos *optimates* os aventureiros depravados, subversores da ordem:

> ¿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 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.[717]

Poucos eram os homens políticos que ainda restavam firmes na virtude. Mesmo aqueles que não se afirmavam *populares*, acabavam por sê-lo na medida em que distantes das honras. Os *populares* propagavam-se aceleradamente. O enfrentamento não pretendia atacar, por exemplo, o tribunato da plebe, "guardião e defensor da liberdade"[718], da mesma forma que a *provocatio*, "protetora da cidade e garante da liberdade"[719]. Cícero entende que a crítica aos *populares* tem natureza diversa do antigo conflito entre patrícios e plebeus. Essas conquistas da plebe agora são parte da constituição e velam por valores caros a toda a comunidade[720]. O que deve estar em mira é a preservação da igualdade proporcional, conforme as atribuições constitucionais, o que implica, entre outras coisas, mediações e limitações à tomada de decisões pelo povo, como a intangibilidade dos obstáculos que podiam ser contrapostos à atividade legislativa comicial, vide a *intercessio* e os auspícios[721]. Muitos dos que se diziam *optimates* deixam rastros de abusos e desmandos. Faltava-lhes coerência e coragem para fazer reformas políticas que justificassem a sua condução governamental[722]. Ao se identificarem com a *res publica*, acabavam por fomentar

---

[717] CÍCERO. *Pro Sestio* 98. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 351 (com adaptações).
[718] CÍCERO. *De lege agraria* II, 15. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 209-210; SYME. *The Roman Revolution*, *op. cit.*, p. 16. Syme associa o modo de ação dos *populares* com o tribunato da plebe, instituto reavivado pelos Gracos e que, por suas prerrogativas clássicas de *intercessio* e propositura de leis, passou a ser utilizado como instrumento para as ambições pessoais ou mesmo para alguns defensores sinceros de reformas políticas. Como o autor ressalta, o tribunato também foi utilizado por demagogos *optimates* para ascensão pessoal ou para refrear as investidas dos *populares*.
[719] CÍCERO. *De oratore* II, 199. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 230-231.
[720] 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. *De lege agraria* II, 4. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 203.
[721] FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit.*, p. 760.
[722] SYME. *The Roman Revolution*, *op. cit.*, p. 18-22.

a apropriação da coisa pública e, disso, muitos descaminhos[723]. Não muito diferente eram as incapacidades dos *populares*. Assim, surgia a demanda por um governo forte internamente para garantir a segurança dos grupos dominantes e a paz de todos[724]. Logo algumas figuras se aproveitarão desse cenário para canalizarem os seus desígnios pessoais[725], comprometendo o equilíbrio constitucional[726].

Não obstante os novos modelos de interpretação do quadro político de fins da República que tendem a reconhecer incontáveis matizações e entrelaçamentos[727], fato é que, para Cícero, a culpa pelo declínio de Roma é dos próprios *optimates*, que gestaram o seu contrário, a partir do descaso com os costumes ancestrais e da ambição cega. Ele então exorta os cidadãos a apoiarem o papel supremo do Senado, por meio da defesa e da obediência de suas decisões, quer dizer, seguindo o seu *consilium*. Ademais, o *populus* tem o poder de decisão final, a *potestas*. É assim que Cícero respalda a força do povo, mas não pensando que ele assume a condução dos negócios públicos. A *potestas* pertencer ao povo, enquanto a *auctoritas* ao Senado, é o que garante a *moderates et concors civitatis status*. Aliás, como é na cabeça do corpo político que começa a corrupção, segundo a crença comum na Antiguidade, os senadores devem formar, precisamente, um grupo de cidadãos virtuosos, probos, ex-magistrados e, portanto, experientes, que servirão de modelo a todos os demais[728].

Desde a experiência política 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, que buscasse não mais eliminar todas as ameaças à autoridade do Senado, como fizera Sula, mas obter, mesmo ao preço de concessões necessárias, que essa concórdia fosse amplamente aceita e desejada. Essa é a ambição de Cícero a partir de seu consulado em

---

[723] 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.

[724] MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. III, *op. cit.*, p. 137.

[725] Eagle faz um breve resumo dos interesses dos diferentes grupos sociais que se aproximavam dos *populares*, indicando como se formou o grupo de apoiadores de César, que antes eram também disputados por Pompeu e Crasso em Catiline and the *Concordia Ordinum*, *op. cit.*, p. 19.

[726] MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.*, p. 300 e 412-413.

[727] GRUEN. The exercise of power in the Roman Republic, *op. cit.*, p. 253-254.

[728] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 169-170. CÍCERO. *De legibus* III, 28-32. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 224-229.

63 a.C[729]. Declara-se defensor do *otium et concordia*[730], mesmo ciente de que esses são temas agora dos *populares*, na discussão sobre a lei agrária Rullo, e por isso chama para o cônsul tais matérias, pois o seu dever é o interesse do povo[731]. Em *Pro Murena*[732], a concórdia está ao lado da paz, da liberdade, da saúde, da vida e, uma vez mais, do *otium*, caro aos cavaleiros e pessoas de bem e ricas: defende a reconciliação e a união entre senadores e cavaleiros[733]. 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 a concórdia e a tranquilidade 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[734]. É o consenso de todos os bons (*consenso omnium bonorum*), diversas vezes mencionada[735], inclusive para além de Roma: quando da intensificação dos conflitos entre senadores e cavaleiros, em 61 a.C., clama a união de toda a Itália[736]: "Y la 'idea básica' era ésta: la dignidad del senado, la concordia con los caballeros, el consenso de Italia, los restos de la abortada conjuración, la baja de precios, la tranquilidade" (*Etenim haec erat* hypothesis*, de gravitate ordinis, de questri concordia, de consensione Italiae, de intermortuis reliquiis coniurationis, de vilitate, de otio*)[737].

A *res publica* é constituída pela comunidade e pelo consenso, de direito e também político. Neste último sentido, manifesta-se 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 são o reflexo da percepção de Cícero de que o homem não pode buscar os seus interesses particulares em detrimento dos interesses comuns, pois isso se revela nocivo à sua própria preservação. O homem político deve agir, então, sempre considerando o conjunto dos cidadãos,

729 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit*., p. 767-768.
730 CÍCERO. *De lege agraria* III, 4. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 268-269.
731 CÍCERO. *De lege agraria* I, 23; II, 9. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 197 e 206.
732 CÍCERO. *Pro Murena* 78. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 457. Ver também QUINTO CÍCERO. *Commentariolum petitionis* 53. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 402-403.
733 CÍCERO. *In Catilinam* IV, 15. Cf. *As catilinárias, op. cit*., p. 195.
734 CÍCERO. *In Catilinam* IV, 14. Cf. *As catilinárias, op. cit*., p. 193-194.
735 CÍCERO. *In Catilinam* I, 32. Cf. *As catilinárias, op. cit*., p. 61; *Pro Rabirio perduellionis reo* 2; 4; Cf. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 114-115; *Ad familiares* V, 2, 8; Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 124; *Ad Atticum* I, 16, 6. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 80.
736 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit*., p. 768-769; SYME. *The Roman Revolution*, *op. cit*., p. 16;
737 CÍCERO. *Ad Atticum* 1, 14, 4. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 72.

condição da *concordia*[738]. Por isso, ela é cooperação e concordância entre os principais cidadãos, enfim, unidade, vital para a estabilidade da constituição política e, na forma mista, representa um desafio ainda maior[739].

Nas *Phillipicae*, Cícero descreve que não há mais "partidos", mas oposição entre as gentes honestas, que visam à *auctoritas senatus*, à *populi Romani libertas* e a *rei publicae salus*, e os cidadãos que desestabilizam o equilíbrio político da *res publica*, notadamente 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?"[740]. A *libertas* do povo não está em contradição com a *auctoritas* do Senado: a *salus rei publicae* depende da harmonização desses dois princípios[741]. 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"[742]. Contudo, como colocar em prática essa concórdia? Decepções como a mencionada 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. Para tanto, um fator é indispensável: homens bons, probos, com visão política e virtuosidade.

Com efeito, Roma foi fundada e fortalecida por líderes motivados pelo dever em relação à *res publica*, na busca pelo interesse comum, fator regente da mistura. Esse esquema precisa ser preservado por um líder, o *rector*, *gubernator* ou *princeps*, que age acima dos interesses pessoais ou de grupos[743]. 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

---

738 PÖSCHL. Quelques principes fundamentaux de la politique de Cicéron, *op. cit.*, p. 340; CÍCERO. *De haruspicum responsis* 61. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 264-265; *De officiis* I, 85. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 45-46; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 10. Cf. *Opere e frammenti, op. cit.*, p. 102 ("*Concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*").
739 TEMPEST. *Cicero*: politics and persuasion in Ancient Rome, *op. cit.*, p. 76.
740 CÍCERO. *Philippicae* XIII, 47. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 208.
741 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit.*
742 CÍCERO. *Ad Atticum* I, 18, 3. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 95
743 ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 378.

ainda uma proposta original que tinha por modelo Cipião, Pompeu ou a si próprio[744]. Contudo, 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. Decorrente dessa posição, era sempre interrogado em primeiro lugar pelo magistrado em consulta ao Senado, ao passo que prevalece em *dignitas* sobre todos os outros senadores, até a sua morte, gozando de grande influência[745]. Em geral um antigo censor, encarna na sua pessoa a dignidade da instituição e a função de defensor dos interesses da *res publica*[746]. Mas entre o século I e II a.C., o *princeps senatus* entra em declínio irreversível[747]. Dele podemos extrair algumas das principais qualidades que Cícero espera do cidadão romano.

No *De re publica*, destaca a união entre ciência e autoridade, onde até podemos crer em reverberações do rei-filósofo platônico[748]. Para Grenade[749], essa conexão reaparece no *De re publica* em benefício do *princeps*, que se nutre de filosofia grega[750] para conhecer os deveres teóricos do governante, combinada com a experiência prática dos negócios públicos. Ademais, estão também unidas moral e política, com a subordinação desta àquela: ele deve encarnar a virtude perfeita, ao menos aquela possível ao homem. Por sua moderação, sabedoria e constante esforço de aprimoramento interior, submetendo as

---

744 KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit*., p. 195.

745 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. *De re publica* II, 35. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 103.

746 BONNEFOND-COUDRY. Le *princeps senatus*, *op. cit*., p. 111; CÍCERO. *Pro Scauro* 46. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 972-973; *Ad Atticum* 1, 13, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 67; *Brutus* 108; 112. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 650-651; 652-653.

747 BONNEFOND-COUDRY. Le *princeps senatus*, *op. cit*., p. 105; 117 *et seq*; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* XXVII, 11, 11-12. Cf. *Livy*. Trad. Frank Gardner Moore. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1943, v. VII, p. 250-254; AULO GÉLIO. *Noctes atticae* XIV, 7. Cf. *Noches áticas II, op. cit*., p. 118-121; AUGUSTO. *Res gestae* 7. Cf. EZQUERRA, Antonio Alvar. La Res Gestae Divi Augusti. *Cuadernos de prehistoria y arqueología,* n. 7-8, p. 109-140, 1980-1981, p. 125 ("*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.

748 CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 29. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 76-79.

749 GRENADE, Pierre. Remarques sur la théorie cicéronienne dite du "principat". *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 57, p. 32-63, 1940, p. 44-47. Grenade indica também a relação com a imagem de Agélisa e de Cyro nos tratados de Xenofonte, indicados como modelo em CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 23. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 70-71 e Isócrates, comparando *Nicocles* 29. Cf. *Discursos I*, *op. cit*., p. 293 com *De re publica* I, 52; II, 69. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 70-71; 122.

750 CÍCERO. *De re publica* I, 36. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 61.

paixões à razão, o *praestans vir* deve servir de modelo aos seus concidadãos[751]. De fato, devota-se absolutamente ao bem público, sacrificando as suas aspirações egoístas em favor da felicidade coletiva. E, ao se oferecer "como lei aos seus concidadãos"[752], o governante contribui para a realização de uma *res publica* regida pela virtude[753]. 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[754].

Ponderemos que os reis-filósofos ao modo platônico não são possíveis nas comunidades humanas, tal como a experiência indica, de modo que as formas de governo simples não podem ser salvas por governantes de tipo divino[755]. Cícero recorre à filosofia grega, mas não abre mão da experiência prática. Uma ciência política é, eminentemente, voltada a atender questões da vida da *res publica*. Assim, o homem político não pode ser uma elaboração teórica irrealizável no plano humano. Quando trata de aspectos que não são encontrados facilmente entre os cidadãos de seu tempo, Cícero ao menos tem certeza de que eles já tiveram manifestação em figuras proeminentes do passado. Ademais, como sempre tem em vista aquilo que é possível ao homem, embora seus concidadãos não tenham no momento tais virtudes, cumpre a eles se esforçarem para buscá-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, identificável no dia a dia, mas é um objetivo que todos devem tentar alcançar, sempre se inspirando em suas ações cotidianas. Um *rector* historicamente averiguado pode até não gozar de todas as qualidades desejáveis, mas ainda assim, entre os homens de seu tempo, ser o primeiro dos cidadãos. Quanto aos atributos que lhe faltam, também deverá continuar procurando. A perfeição é a aquela possível ao homem. E o homem de Cícero está entre Platão e Aristóteles.

> Considérée sous l'angle de vision que nous avons choisi, l'œuvre se déploie donc sur un double plan: l'un, celui de la spéculation abstraite, où affleurent des idées d'origine grecque; l'autre, celui de la réalisation concrète, qui s'intègre dans la vie politique romaine. Pour la théorie de l'"optimus status civitatis", l'analyse qu'avait faite Polybe de la constitution romaine du Ier siècle a permis à Cicero de passer de l'un à l'autre. Pour la

[751] CÍCERO. *De re publica* VI, 1. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 157.
[752] CÍCERO. *De re publica* I, 52. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 70.
[753] CÍCERO. *De re publica* V, 5. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 153.
[754] CÍCERO. *De re publica* V, 8. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 155; *Ad Quintum fratrem* I, 1, 24. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit*., p. 72-73; *De officiis* I, 85; II, 72; 83. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 45-46; 106-107; 111.
[755] 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.

> théorie de l'"optimus civis", c'est la double personnalité de l'auteur lui-même, à la fois théoricien d'une vaste lecture et homme d'État d'une riche expérience, qui a rétabli l'unité, en assurant d'un registre à l'autre les transpositions nécessaires. Certes, il est parfois difficile de déterminer si les thèses qu'il développe reproduisent les idées de ses maîtres ou érigent en dogmes les résultats de son expérience personnelle. Il n'est pas contestable que Cicéron ait tiré de sa pratique une part de sa théorie, mais il serait injuste et contraire à la vérité de réduire sa doctrine à la mesure de ses ambitions: regrets nostalgiques du pouvoir perdu ou désir de jouer encore un rôle prééminent dans l'État. La fréquentation de la pensée grecque, embellissant rétrospectivement son passé politique, a conféré à ses rêves un caractère d'idéalité qui leur fait dépasser les conditions de toute expérience possible.[756]

Quais são então essas qualidades que estão entre a filosofia e a experiência?

O governante tem como marca a abnegação, o desinteresse pelas riquezas e o dever de beneficência em relação ao povo. Cícero entende que o bom homem político deve se abster de lucros econômicos e defender os interesses do povo em relação às exações dos publicanos, usando de doçura e agindo como tutor moral[757], contrariamente a Sula e César. Entre as muitas qualidades sociais e pessoais (*ornamentum*)[758] que busca inspiração nos *maiores*, e razão pela qual foram grandes, podemos mencionar o *genus*[759], lastro familiar venerável; a *divitiae*[760], riqueza; *opes*[761], influência ou força política; a

[756] GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 59.

[757] CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 32. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 80-81; *Ad Atticum* VI, 6, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 347.

[758] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 234.

[759] CÍCERO. *Pro Murena* 15-16. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 414-416. Próximo, mas distinto, de *nobile*. Cf. CÍCERO. *Paradoxa stoicorum* III, 20. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 13 (*generosa ac nobili virgine*); *In Verrem* II, 5, 180. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 314 (*nobili genere natus*).

[760] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 235-237. Sobre a riqueza, ver *De officiis* I, 25; III, 39. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 23; 128-129; *De partitione oratoria* 87. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*: estudo e tradução, *op. cit.*, p. 81-82; *De inventione* I, 22. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 114-115.

[761] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 237-238. Cf. CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 3. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 271-272; *Pro Plancio* 73. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 908-909; *Ad familiares* I, 9, 21; VII, 2, 3. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 207-209; 290-291; *Philippicae* V, 48-49. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 111-112; *De re publica* I, 48. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 67-68. Junto a *posse*, o exercício de influência sobre alguém, e termos próximos. Cf. CÍCERO. *Pro Sex. Roscio Amerino* 4. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 22; *In Verrem* II, 3, 130. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 78; *Ad Quintum fratrem* I, 2, 3. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 96-97; *De re publica* III, 24. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 134; *Philippicae* XII, 13. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 182-183; *Pro Sestio* 105. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 356; *Pro Plancio* 25. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 862-863; *De officiis* I, 79; II, 34; III, 100. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 43; 90; 152-153. Também em QUINTO CÍCERO. *Commentariolum petitionis* 32. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 388-389.

temperantia[762], medida, justa proporção; a *gravitas*[763], autoridade pessoal e moral; enfim, a *virtus*[764], a síntese das qualidades pessoais própria 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"[765].

O *princeps* ciceroniano não exerce uma magistratura precisa ou possui uma autoridade militar definida. Essa imprecisão é intencional. O filósofo realiza um retrato moral, de modo que não pretendia detalhar funções[766]. Mais do que isso, se ele não menciona explicitamente o papel concreto do homem político na melhor constituição, é porque ele se confunde com o exercício de todas as tarefas exigidas de um bom cidadão,

---

[762] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 259-265. Cf. CÍCERO. *Tusculanae disputationes* III, 16. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 274; *De inventione* II, 164. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 303; *De partitione oratoria* 87. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*: estudo e tradução, *op. cit.*, p. 75-78; *De finibus bonorum et malorum* V, 67. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 327; *De natura deorum* III, 38. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 313-314; *De amicitia* 47. *Opere politiche filosofiche,* v. III, *op. cit.*, p. 564-565; *De officiis* III, 117. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 159-160; *De lege agraria* II, 64. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 240-241; *De imperio Cn. Pompei* 40-41. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 136-137; *Pro Murena* 30. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 425-426.

[763] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 279 *et seq*. Cf. CÍCERO. *In Pisonem* 19; 58. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 758-761; 796-799; *Pro Plancio* 50. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 884-885; *De officiis* I, 112; III, 93. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 55-56; 150; *Pro Balbo* 49-50. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 714-717; *Pro Caelio* 11; 28; 33 ; 35. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 375-376; 387; 390; 392; *De domo sua* 68. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 148-149; *Pro Milone* 39. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 504-505; *Pro Sestio* 19. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 295; *Pro Cluentio* 196 Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 279-280; *Pro Flacco* 6. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 294-295; *De oratore* II, 228 ; III, 42. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 236; 271 *Pro Rege Deiodoro* 27. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 358; *Philippicae* II, 14; XI, 15; XII, 5. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 33; 168; 179-180; *Brutus* 325. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 784-785.

[764] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 43. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, 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 designarlas a todas, sino que todas han tomado su nombre de la que destacaba sobre las demás.". Ver *Pro Murena* 18. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 417-418; *In Verrem* II, 5, 50. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 247-248; *Tusculanae disputationes* I, 3; IV, 3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 105-107; 327-328; *Brutus* 75. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 630-631; *Philippicae* IV, 13. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 92. Também *Brutus* 232; 235. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 722-725; 724-727; *De re publica* I, 2. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 36-37; *De officiis* I, 19. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 21-22; *Pro Murena* 30. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 425-426; *Pro Plancio* 80. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 914-915. Ver ainda *Pro Sestio* 62; 86. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 326-327; 343; *De domo sua* 39. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 128-129; *Pro Milone* 3; 6; 41; 81; 89; 99. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 480-481; 482; 506; 530; 535-536; 541; *In Pisonem* 79. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 816-819; *Philippicae* VII, 6; VIII, 1; IX, 9; X, 9; 11; 16. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 123-124; 131; 147; 154; 155; 157; *In Catilinam* I, 3; III, 14; 26; 28. Cf. *As Catilinárias, op. cit.*, p. 16; 135; 156; 161.

[765] GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 49 (tradução nossa); CÍCERO. *De officiis* II, 77. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 108-109.

[766] GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit.*, p. 51.

como magistrado, senador e eleitor[767], sem afirmar superioridade na *res publica*[768]. Todo homem que seja o primeiro entre os seus concidadãos deve exercer essa excelência em benefício de todos. Por meio de seu laço moral e político, a *concordia* se faz possível:

> El primer ideal político de Cicerón, hombre independiente de banderías, fue precisamente el de una armonía de clases, la concordia ordinum. Sólo con ella parecía superable la crisis constitucional, del mismo modo que sólo mediante la concordancia definitiva de patricios y plebeyos había podido surgir aquella misma constitución republicana. Pero pronto hubo de percatarse de que el hombre de partido difícilmente renuncia a sus propios puntos de vista interesados para llegar a una concordia en defensa del bien común. Así, de esta fase que pudiéramos llamar democrática, Cicerón pasó a otra más aristocrática, en la que sus ideales se concretaban en una unanimidad, no de todos, sino de aquellos hombres buenos que militaban en uno u otro bando, pero que eran lo bastante racionales para poder llegar a un acuerdo; ése es el ideal ciceroniano del consensus omnium bonorum, donde los boni no son exclusivamente los nobles, sino los mejores de ambos bandos, aquellos que, por sus virtudes cívicas, son capaces de colaborar en las decisiones públicas y de asumir alternativamente el imperio, estimulados por un noble afán de gloria; hombres buenos, no por su alcurnia, sino por sus méritos, lo que, naturalmente, cuadraba perfectamente a un homo novus como él. Pero esta misma idea de la selección por el mérito le lleva finalmente a destacar la posición del mejor, del princeps. No se trata ya del noble más distinguido, del antiguo princeps civitatis, sino de una nueva figura que surge de la especulación oratoria como aquel que asume espontáneamente el papel de promotor de las iniciativas políticas, aquel que se presta a defender la república, un poco como el mismo Cicerón creía haber hecho el año 63. En el pensamiento de los últimos años, esta figura de princeps, desprovista de sus últimas adherencias pragmáticas, históricas o retóricas, se convierte en el centro de todo el sistema. La república tiene un defensor permanente, no ya eventual y alternativo, en un princeps. Esta última fase nos puede parecer ya monárquica, y en cierto modo lo era, pero aquí está la cuestión: Cicerón no podía ser monárquico.[769]

Justamente, para garantir o equilíbrio que expressa a *concordia*, a qualidade peculiar ao bom homem político é o conhecimento adequado das tendências das modificações da

---

[767] CÍCERO. *De re publica* I, 56. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 72-73. Isso é muito claro nas *Verrinas* com o *proagorus*, magistrado que em cidades da Sicília realizava funções equivalentes às assembleias e às magistraturas. Embora detentor do *ius agendi*, era figura demasiado instável para adquirir a autoridade necessária para uma plena e constante representatividade citadina. É nessa condição que Cícero, recorrendo ao seu próprio prestígio político e moral, busca chamá-los de *primi homines suprima*, como aparente forma de suprir essa carência constitucional. Aliás, os atributos do *princeps* apresentado no *De re publica* correspondem em grande medida aos dos personagens civicamente empenhados das *Verrinas*, tais como *prudentia*, *virtus* e labor. Para Rizzo, isso representa a evolução conceitual de um ideal ético-político que parte das *Verrinas* e amadurece na figura líder político do *De re publica*. Cf. RIZZO. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine*, *op. cit*.; CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 50; 85-86. Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 162-163; 184-185.

[768] GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit*., p. 55-57.

[769] D'ORS, Alvaro. Cicerón, sobre el estado de excepción. *Cuadernos de la Fundación Pastor*, Madrid, n. 3, p. 11-31, 1961, p. 26.

estrutura das formas de governo. Como o tempero entre as forças políticas e sociais é o que torna possível a estabilidade, inclusive indefinidamente[770], o *rector*, enquanto *vir prudens*[771], pode compreender o curso e as mudanças para, então, antecipá-las e evitá-las. Assim, ele se torna o meio primário para a obtenção da melhor constituição, independentemente da modificação das circunstâncias no tempo[772]:

> 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*].[773]

"As formas de governo dão voltas, degeneram e regeneram, formam ciclos, não necessariamente pré-estabelecidos. Conhecê-los é próprio do sábio (...)"[774]: 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. É por isso que ele poderá ser chamado de sábio, como cidadão que compreende o mundo em que vive, a sua constituição, tal como ela existe no presente, mas também a sua história, além dos princípios da política.

> (...) 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. Así, pues, creo que debe considerarse como mejor esta cuarta forma de gobierno, que se modera por la combinación de aquellas otras tres que antes mencioné.[775]

---

[770] CÍCERO. *De re publica* III, 34. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 137-138. Para ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, por estar no plano imperfeito abaixo do plano lunar, a república estaria sim sujeita ao declínio

[771] CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 16; 5, 85. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 14-15; 265-266; *Ad Quintum fratrem* I, 1, 35. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 82-83; *De natura deorum* II, 79; 147; III, 38. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 222-223; 277; 313; *De inventione* II, 160. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 299-300; *De officiis* I, 123; 153. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 60; 71-72; *De finibus bonorum et malorum* IV, 76; V, 67. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 459-460; 508-509; *In Verrem* II, 5, 85. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 265-266; *Pro Caecina* 86. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 161-162; *De oratore* I, 197. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 179-180.

[772] NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 242-243; CÍCERO. *De re publica* II, 67; 69. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 121-122.

[773] CÍCERO. *De re publica* II, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 108-109

[774] BERNARDO. *O* De re publica *de Cícero*, *op. cit.*, p. 41-42.

[775] CÍCERO. *De re publica* I, 45. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 66. Sobre as hipóteses de degenerações e regenerações, que já estudamos, *De re publica* I, 65; 68. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 79-83.

O *rector* não está alheio à ordem política e social que o circunda, pois não é nem um deus nem um produto artificial, como também não o é a melhor constituição enquanto forma concretizável. Ele se forma em meio a costumes e leis que, por sua vez, deverão por ele ser defendidos e produzidos, quer dizer, inobstante o desejo inicial por consagração e glória, cumpre a ele o fortalecimento e o desenvolvimento das mesmas instituições que o gestaram. Como ninguém pode viver bem salvo sem uma boa constituição, há uma interação mútua, se não interdependência, entre os bons líderes e as boas instituições. Eis a explicação para como a melhor constituição depende da ação de muitos homens políticos ao longo do tempo e segundo o acúmulo de experiência[776].

O *princeps* é modelo a ser imitado, como senadores e magistrados que unam a força da cidade em prol da verdadeira justiça[777]. Por um lado, se promove a concórdia na *res publica*, ecoa a concórdia da alma particular platônica, ao menos quando se refere ao dever do *rector* de contemplar a si mesmo[778]. Por outro, como um espelho, favorece que a cidade encontre a sua necessária harmonia:

> 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 seguro y óptimo para toda república, pues ésta no puede subsistir sin la justicia.[779]

Essa alegoria simboliza o fato de 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

[776] NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 244.
[777] 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.
[778] ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 405-406. CÍCERO. *De re publica* II, 69. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 122.
[779] CÍCERO. *De re publica* II, 69. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 122.

> 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 isolo hombre, no habria necesidad de más; si todos le consideraran como el rnás noble y llegaran a consentir en ello, nadie buscaría ya otros jefes.[780]

Com isso, o *rector* é a personificação de toda a constituição mista: independentemente de sua função oficial, ele sustenta todas as três partes do governo simultaneamente. Atuante no interior da constituição, ele responde às circunstâncias cambiantes, não reconfigurando a forma ancestral, mas sim fazendo os ajustes necessários para mantê-la balanceada[781]. Se o povo está se fragmentando em duas partes (*divisit populum unum in duas partis*)[782], um *princeps rei publicae* como o Cipião, histórico e personagem, pode reconciliá-lo, retomar a unidade original[783]. Agindo como um *princeps senatus*, o Africano é o primeiro a apresentar a sua opinião diante do grupo reunido. Como um diálogo destinado a solucionar o problema urgente de como restaurar a unidade da *res publica*, o primeiro passo é se introduzir na ciência da política para conhecer como uma constituição deve ser organizada, ao que poderá, então, seguir uma ação prática[784]. Assim, ele poderá lidar com as diversas faces da realidade, refletidamente[785], prudência que faltava a uma figura oposta precisa, o tirano, vide Tarquínio, o Soberbo[786]. O motivo de a primeira menção ao estadista modelo se dar em contraste com o tirano vem justamente para afastar um padrão inatingível por um ideal realizável de superioridade, como atestado pelos exemplos da história de Roma[787].

Como *tutor* e *procurator*, *sapiens* e *prudens*, é capaz de identificar os aspectos da natureza humana em relação aos quais é necessário ceder, reconhecendo o que é possível em face dos mandamentos da razão[788]. Simultaneamente, busca reforçar o equilíbrio natural entre as partes, em consonância com a reta razão[789]. Como o desenvolvimento da natureza racional do homem não se restringe a um único sábio iluminado, vários podem

---

[780] CÍCERO. *De re publica* I, 52. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 70-71. Em *De legibus* III, 28. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 224-225, a ordem senatorial como exemplo.
[781] ASMIS. A new kind of model, *op. cit.*, p. 412.
[782] CÍCERO. *De re publica* I, 31-32. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 58-59.
[783] CÍCERO. *De re publica* I, 34. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 60-61.
[784] CÍCERO. *De re publica* I, 33. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 59-60.
[785] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 25.
[786] CÍCERO. *De re publica* I, 51. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 111.
[787] NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 241-242.
[788] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 73-74.
[789] CÍCERO. *De re publica* II, 67-69; V, 5. 8; VI, 13. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 121-122; 153-154; 155; 161-162.

ser *rectores*, não manifestando um elemento monárquico, como quiseram ver alguns comentadores entre o fim do século XIX e o início do século XX[790]:

> What matters is that reason should rule as a single principle; this may be represented by just one philosopher or a group, acting in perfect unison because all act on the same principle. In Cicero's mixed constitution, too, it does not matter whether there is a single wise statesman or whether there are several; unity is preserved through the rule of reason. In Cicero's constitution, this is practical reason. As such, it has a flexible range, admitting of broader or narrower extension. It tends to peak in a single outstanding individual like Scipio or Cicero himself. But nothing prevents such an individual from being joined by others who also have political wisdom.[791]

Se o *rector* deveria gozar da capacidade de compreender com precisão as transformações políticas e servir de exemplo, como é possível afirmar que a Cícero faltaria essa mesma habilidade, vide o que pretendem lhe acusar alguns intérpretes, se ele mesmo propôs tal reflexão e quer se fazer ouvido ao menos a partir de suas obras?[792] Outros dirão 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[793]; ou como diretor espiritual do *princeps*, como Aristóteles com Alexandre, em relação a César[794] ou ao jovem Otávio[795]. Ainda que em todos os casos os seus planos teriam sido frustrados pela "incapacidade de Pompeu, o gênio de Cesar, a ambição de Otávio"[796], o tom negativo que adotam os críticos somente pode decorrer da má compreensão do real sentido de *princeps*, confundindo-o com o príncipe imperial, conforme antiga e ainda bastante difundida interpretação[797]. O paralelo entre o *princeps*

---

[790] Sobre as diferentes discussões, ver a clássica obra LEPORE, Ettore. *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Reppublica*. Bologna: Il Mulino, 1954.
[791] ASMIS. A new kind of model, *op. cit*., p. 410-411.
[792] Como EVERITT, Anthony. *Cicerón*. Trad. Andrea Morales. Barcelona: Edhasa, 2007, p. 160-161.
[793] CÍCERO. *Ad familiares* II, 8, 2; V, 7; VIII, 1, 4. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 365; 130; 356-358.
[794] CÍCERO. *Ad Atticum* XII, 40, 2; XIII, 28, 2. Cf. *Cartas II:* Cartas a Ático, *op. cit*., p. 224-225; 243.
[795] CÍCERO. *Philippicae* V, 43. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 109; *Ad Atticum* XVI, 11, 6. Cf. *Cartas II:* Cartas a Ático, *op. cit*., p. 442.
[796] GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit*., p. 60-61 (tradução nossa).
[797] Conforme Grenade, Cícero não foi bem visto por Augusto, considerando a postura ofensiva que nutre em relação a César, especialmente após a sua morte, e a proximidade com figuras opositoras. Ademais, não existem provas de uma reabilitação como a indicada por Plutarco. O que pode ter acontecido foi a habilidade de Otávio em jogar com as ambições do velho cônsul para atingir os seus objetivos, tirando proveito da autoridade política de Cícero. Posteriormente, Augusto nomeou o filho de Cícero para o consulado, mas um ato talvez motivado pelo interesse de atribuir a responsabilidade da morte a Antônio e eximir-se de cumplicidade, quando fora ação para ele então necessária em meio ao rompimento de seus laços com a ordem senatorial. Com efeito, os historiadores posteriores adotam um tom favorável a Augusto. Assim também ele privou Cícero do mais alto título de glória,

ciceroniano e o Principado de Augusto é muito mais frágil do que se costuma crer[798]. Como afirma D'Ors, trata-se apenas de um entre vários possíveis caminhos para compreender as transformações políticas daquele momento[799].

De todo modo, podemos concluir que, em Cícero, há um projeto de delineamento do melhor homem, que tem um papel de liderança política e moral. Tentando vislumbrá-lo em um processo de composição ao longo de diferentes obras, sujeito às oscilações da própria vida do filósofo, temos que o termo *princeps* é um entre vários utilizados e bem expressa a condição de primeiro cidadão que o referido personagem deve gozar na *res publica*. A segunda observação é que esse processo somente se encerrará, e sem uma conclusão definitiva, nas *Philippicae*, os últimos discursos de Cícero. Nelas, o velho cônsul deposita esperanças no jovem Otávio e avança para reconhecer e, ao mesmo tempo, atribuir características positivas a ele que não podem ser desconsideradas para a identificação do papel e dos elementos constituintes do melhor homem político. O grau de impacto que a voz de Cícero terá em seus pares e no sobrinho de César não é objeto de discussão do presente trabalho. Podemos apenas afirmar que a formação da imagem de Otávio como Augusto dialoga ao menos com as *Philippicae* e com a tradição

---

como debelador de uma guerra civil e restabelecedor da ordem na cidade na conjuração de Catilina na *Eneida* de Virgílio, que optou por Catão, que não tinha falhas de caráter e por isso permitia a perfeição moral que pretendia traçar na obra. O termo específico *princeps* está presente na *Res Gestae* de Augusto. Cf. GRENADE. Remarques sur la théorie cicéronienne dite du "principat", *op. cit*., p. 36-41. Ver PLUTARCO. *Cícero* 45, 6; 46; 49; *Paralelo de Demóstenes e Cícero* 3, 1 Cf. *Vidas paralelas:* Demóstenes e Cícero, *op. cit*., p. 169-174; 179; APIANO. *História romana* III, 92; IV, 51. Cf. *História romana III*: Guerras civiles (libros III-V). Trad. Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985; DIO CÁSSIO. *História romana* XLVII, 7-8. Cf. *Dio's Roman History*, v. VI, *op. cit*., p. 128-133; VIRGÍLIO. *Aeneis* VIII, 668 *et seq*. Cf. *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 269; AUGUSTO. *Res gestae* 13; 30, 1; 32, 3. Cf. EZQUERRA. La Res Gestae Divi Augusti, *op. cit*., p. 128; 137; 138.

[798] Cícero somente menciona *princeps* em pouquíssimas ocasiões e, quando o faz, ocorre em textos diversos daqueles que são apontados como determinantes para a matéria. No *De re publica*, está apenas em duas passagens para expressar um tom de excelência, não um grau de hierarquia política, tal qual caracterizará o Principado romano. Aliás, os textos nos quais o ideal do político ciceroniano é designado explicitamente por *princeps* são citações por autores de épocas muito posteriores.
Cf. CÍCERO. *Pro Plancio* 93. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 924-927; *De domo sua* 66; 110. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 147; 175; *Post reditum in Senatu* 4; 5; 8; 26. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 36; 37; 38; 53; *Ad familiares* I, 9, 11. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 194; *De legibus* III, 14. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 210-211; *De finibus bonorum et malorum* V, 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 471; *De officiis* II, 77. *Dos deveres, op. cit*., p. 108-109. E também *De re publica* I, 25; 34. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 53-54; 60-61. Entre os autores posteriores, exemplo em SANTO AGOSTINHO. *Civitate Dei* V, 13. Cf. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Peireira. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996, v. I, p. 510 ("*etiam Tullius hinc dissumulare non potuit principe civitatis, quem dicit alendum esse gloria*...").

[799] D'ORS. Introducción. *In*: CICERÓN. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 22-23.

historiográfica e filosófica que se formou delas em diante[800]. Por fim, resta ponderar que, em carta a Quinto[801], de 54 a.C., Cícero revela que o seu objetivo no *De re publica* é definir, simultaneamente, as conexões necessárias entre o *optimus status civitatis* e o tipo de *optimus civis*. O *rector* então representaria o melhor homem político, a partir da união entre a teoria grega com sua experiência pessoal, adaptada ao pensamento romano e aos quadros políticos de Roma, algo muito além das esperanças envolvendo Pompeu ou Augusto, ainda mais ao percebermos que ele está em harmonia com as qualidades exigidas de um bom governador em *Ad Quintum fratrem* I, 1 e dos estadistas no *De officiis*[802].

No fundo, o que move o *rector* a assim agir? Por que promover a *concordia*, por que contribuir para a estabilidade da constituição? No Sonho de Cipião, do livro VI do *De re publica*, é revelado que a glória a ser obtida no céu para o qual os bons estadistas retornam é o maior incentivo para eles lutarem no mundo terreno por estabilidade e ordem em suas próprias almas e na *res publica*[803]:

> "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. Allá los otros con lo que digan de ti, pues han de hablar; porque todo lo que digan quedará circunscrito también por este pequeño espacio de las regiones que ves, ya que jamás fue perenne la, fama de nadie, pues desaparece con la muerte de los hombres y se extingue con el olvido de la posteridad." (...) Después de haber hablado de él así, dije yo: "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; y lo hará con mayor ligereza, si, encerrada en el cuerpo, se eleva más alto, y, contemplando lo exterior, se abstrae lo más posible del cuerpo. En cambio, las almas de los que se dieron a los placeres corporales haciéndose como servidores de éstos violando el derecho divino y humano por el impulso de los instintos dóciles a los placeres, andarán vagando alrededor de la misma Tierra, cuando se liberen de sus cuerpos, y no podrán regresar a este lugar sino tras muchos siglos de tormento."[804]

---

[800] Ver SALGADO, Joaquim Carlos. Augustus: a fundação do Estado Ocidental. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 104, p. 229-261, jan/jun 2012.
[801] CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* III, 5, 1. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit*., p. 236-239.
[802] GRENADE. Remarques sur la theorie ciceronienne dite du "principat", *op. cit*., p. 42-43.
[803] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 77-78.
[804] CÍCERO. *De re publica* VI, 25-26; 29. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 168-170.

Haury[805] descreve como *fama*, *laus* e *gloria* expressam o que hoje entendemos por notoriedade. Atribuída aos homens em sua manifestação particular, não é privilégio apenas deles[806] e nem do ser humano. No *De inventione*, Cícero define glória como "la reputación elogiosa y amplia de alguien"[807]. São beneficiários da *gloria* tanto o homem quanto a mulher[808], mas é herança ou patrimônio familiar[809], cuja conservação e crescimento exige um esforço contínuo[810]. A maior razão de glória é a dedicação à *res publica*[811], por meio, entre outros, de feitos militares (a *gloria militaris* é o fim normal da guerra)[812] e da eloquência, sempre voltadas ao interesse comum, no que podia ser associada à virtude[813]. O excesso de glória pode levar à guerra civil[814] e, pior, perverter e degenerar a alma[815]. Ademais, é condenável a glória que simula a virtude, como é toda simulação e dissimulação[816]. Se esses desvios e perversões ocorriam, isso se devia à conivência de uma parte da própria sociedade. O sucesso fascina e a glória militar, com as vantagens que tira o povo vitorioso e o prestígio decorrente do triunfo e do título de *imperator*, confere ao triunfante uma *potentia*[817] que pode se transformar em *potestas*

---

805 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.
806 VIRGÍLIO. *Aeneis* I, 378-379; II, 325-326. Cf. *Eneida, op. cit*., p. 20; 51.
807 CICERO. *De inventione* II, 166. Cf. *La invención retórica*, *op. cit*., p. 304-305; *De officiis* I, 84. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 45.
808 CÍCERO. *Pro Caelio* 43. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 582-583.
809 CÍCERO. *Pro Flacco* 25. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 305; *De officiis* I, 121. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 59.
810 CÍCERO. *De officiis* I, 78. CF. *Dos deveres, op. cit*., p. 43.
811 CÍCERO. *De imperio Cn. Pompei* 6. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 116; *Philippicae* I, 29. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 23.
812 CÍCERO. *Pro Murena* 29. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 425; *Pro Archia* 24. Cf. *Em defesa do poeta Árquias*. Trad. Maria Isabel Rebelo Gonçalves. 2. ed. Lisboa: Inquérito, 1986, p. 42-45.
813 CÍCERO. *De officiis* II, 45 e 48. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 94-96; *Tusculanae disputationes* I, 109; III, 3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 195-196; 262-263 *Pro Archia* 26. Cf. *Em defesa do poeta Árquias, op. cit*., p. 44-47; *Philippicae* V, 35. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 106-107.
814 CÍCERO. *De amicitia* 34. O que não significa que não seja compatível com a guerra civil, quando esta é uma luta pela liberdade, vide *Philippicae* XIV, 34. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 220-221. Conferir JAL, P. Cicéron et la gloire en temps de guerre civile. *Mnemosyne*, fourth series, v. 16, fasc. 1, p. 43-56, 1963.
815 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 59. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 278; *Tusculanae disputationes* IV, 25. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 340.
816 CÍCERO. *De officiis* II, 43; III, 61. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 93-94; 136,137. HAURY. Cicéron et la gloire, *op. cit*., p. 409-410: a glória é uma quimera para um epicurista como Pisão, enquanto para os estoicos, varia, em geral é concebida como não sendo nem um mal nem um bem, logo indiferente, vide *De finibus bonorum et malorum* III, 56-57. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 398-399.
817 *Potentia* por vezes indica um personagem considerável da cidade, antes os patrícios, depois os mais eminentes *nobiles*, por isso associado a *clarus* ou a *nobilis*. Assim, *potentia* exprime o poder ou a autoridade própria à nobreza, principalmente à sua parcela mais politicamente atuante e fechada. Em diversos textos, *potentia* é ainda o aspecto material do poder político, em geral oriunda da riqueza. Ao contário da *potestas*, é um poder pessoal, ligado à situação particular de cada personagem político, por isso, a acusação de usurpação de *potestas* legal é descrita como *potentia.* Cf. HELLEGOUARC'H. *Le*

desmedida sob a chancela do direito. Entre todos esses sentidos arrolados, retomando o Sonho de Cipião, destaquemos a glória associada à virtude, concepção com toque grego[818] e, disso, a glória ligada à imortalidade da 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[819]

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, manifestada na educação e na persuasão, para aproximar a ordem política da ordem dos céus, isto é, como ordem justa, harmoniosa e racional[820]. Política e natureza, constituição e razão, aparentemente separados, retomam uma unidade, formam uma única realidade.

Lembrando que a instabilidade constitucional decorre das falhas morais dos *optimates*, as leis que produzirá o melhor homem, em conformidade com a reta razão, das quais em breve discorreremos, são destinadas a todos, para exigir o melhor de cada um e

---

vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République, *op. cit.*, p. 238-242. Cf. CÍCERO. *In Verrem* II, 1, 40. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 290-291; *Pro Milone* 100. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 541-542; *In Verrem* II, 4, 22. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 144-145; *Pro Cluentio* 153. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 257; *Pro Plancio* 51. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 886-887; *Ad familiares* VII, 2, 2. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 290-291; *Pro Rabirio Postumo* 16. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 238-239; *De re publica* II, 56. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 115. Sobre *potentia paucorum*, ver *Ad familiares* I, 9, 21. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 207-209. Sobre a natureza da *potentia De inventione* II, 169. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 306-307. Ademais, *Philippicae* I, 29; VII, 17. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 23; 127; *Pro Sestio* 134. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 377-378; *Pro Milone* 12. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 485-486; *Pro Sex. Roscio Amerino* 55; 147. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 49; 96.

[818] CÍCERO. *De re publica* I, 21. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 50-51; *Tusculanae disputationes* I, 34; V, 66. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 134-135; 426. *De finibus bonorum et malorum* III, 56-57. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 398-399.

[819] CÍCERO. *Pro Archias* 30. Cf. *Em defesa do poeta Árquias*, *op. cit.*, p. 49-51.

[820] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 78: "The final lesson of the Dream – and indeed, the final lesson of the dialogue – is the one that most immediately has to do with the ability of the statesman to overcome the inevitable flux and change of everything below the moon, including regimes. As we have seen, through education and persuasion, the statesman must get the political order to approximate the ideal order in the heavens. In a passage at the end of Book 2 (*Rep.* 2.69) Scipio presents a picture of the harmony that results when the statesman is successful. In this splendid passage, he suggests that the duty of the statesman consists in contemplating himself and summoning others to imitate him so that 'by the splendor of his soul and life he might present himself as a mirror to his fellow citizens.' The harmony that exists in the statesman's soul is also to exist in the state. The statesman uses reason (*ratio*) to guide the disparate orders of the commonwealth into a just, harmonious, and rational order."

impedir e punir o que é nocivo[821]. Dos vícios dos *optimates* decorrem os vícios do povo em sentido geral, a partir dos quais nascem os *populares*. E disso podemos afirmar que das virtudes dos *optimates* dependem as virtudes do povo, e vice-versa. Portanto, podemos afirmar com Rocha que Cícero embaralha a vinculação tradicional entre multidão e vício, patrícios e virtude. *Optimates* são os melhores porque virtuosos, características que os habilitam a servirem de molde para o povo, especialmente para aqueles que, na origem, eram a plebe[822]. O *princeps* claramente integra o grupo dos *optimates*, embora não se possa afirmar que sejam idênticos, quer dizer, que todos os *optimates* necessariamente sejam *tutores* do povo. Como líder político virtuoso, que goza de diversas qualidades, o *princeps* é parâmetro para os cidadãos. Se bastassem apenas alguns poucos homens bons, não haveria motivo para indicar esse papel modelar do melhor homem político. Ele exerce uma função de exemplo moral, portanto, de aprimoramento dos cidadãos. 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. O *populus* em sua inteireza não é relegado a um segundo plano, mas Cícero entende que são os homens já virtuosos os únicos capazes de ajudar os demais a também conquistarem a virtude. Eles devem fazer isso 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 passo vicioso contamina a todos que os têm por modelo. O vício é replicado, talvez em versões ainda piores, tendo em vista que aqueles que se inspiram neles ainda são moralmente frágeis. Por isso, a posição dos *optimates* não é de mero conforto material e espiritual. Estão imbuídos de uma enorme responsabilidade que é a condução moral do povo no seio da *res publica*. A *auctoritas* de que gozam, em figuras específicas, como um *princeps*, ou como um colégio de principais, vide o Senado, é o reconhecimento dessa força como exemplo moral, que guia, mais do que é seguida. A esse diretor é devido respeito e o reconhecimento de honra. A *auctoritas* depende, sob uma perspectiva, da *fides*, como o laço de fé que une,

[821] 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.
[822] ROCHA. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero, *op. cit*., p. 245.

mesmo sem saber: a submissão e a veneração da autoridade de alguém se dá na percepção de que o outro sabe mais e melhor, o que o qualifica a dizer o que se deve fazer quando não se sabe. Nesse processo de verdadeira educação moral, o condutor da comunidade depende desse passo de fé que a sua *auctoritas* impõe para que se faça obedecido, isto é, guie, mais do que dependa de ser seguido, a cada instante voluntariamente chancelado por cada um. É modelo dotado de *auctoritas*, que não é poder vinculativo, mas é valor impositivo, portanto, não é exemplo imóvel, como uma bela estátua de Vênus admirada pelos passantes, tem força de empuxo, age, fala, cria, faz os seus concidadãos se moverem. Isso não significa que percam a liberdade, que não tenham de manifestar a sua vontade. Eles participam do consenso nos comícios, aprovando ou não as propostas colocadas em pauta. Mas em conformidade com a sua condição menor, precisam ser adequadamente orientados. Nas *contiones*, reuniões informais, os bons cidadãos discutem, articulam, decidem a sua posição e repassam aos demais, a eles vinculados por clientela e *amicitia*. Nas sessões de votação dos comícios, Cícero indica no *De legibus* que o voto, mesmo escrito, é mostrado aos melhores, para reiterar esse processo de orientação do qual são encarregados. É o exercício de *libertas* nos limites possíveis àqueles que estão em processo de educação. Da mesma forma o exercício de direitos políticos, proporcional segundo a capacidade de cada um. Sendo virtuosos os principais homens políticos, cumprirão com o papel que a natureza lhes reclama e, futuramente, mais se juntarão a essa condição. Essas restrições não são rigidamente estanques, estão abertas a quem se fizer capaz.

Por isso, para Boyancé, o discurso sobre os *optimates* no *Pro Sestio* é uma lição destinada não aos juízes, mas à juventude romana, principalmente os discípulos admiradores, os jovens nobres e os aspirantes à nobreza, quer dizer, os homens novos[823]. Isso porque Cícero entende preparar a educação do *politikos*, o homem político que conduzirá a cidade, assim como Aristóteles antes dele, na esteira da tradição platônica. Como revela o *De re publica*, o homem político ideal é o cidadão ideal assim como é o homem mais eminente da *res publica*, *optimus civis* que é *praestans vir*[824]. Já no *Pro Sestio* não há a pretensão de conceber um chefe que seria parte de um particular na cidade: o líder político é o melhor cidadão, realiza em si todas as qualidades que ele deve ter. É o

[823] BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit.*, p. 176.
[824] CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* III, 5, 1. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 236-239.

prenúncio, nesse discurso, daquilo que terá, no *De re publica*, lugar central, como vimos: a educação dos *principes* ou daqueles que assumirão a gestão dos negócios públicos[825].

O homem de bem, virtuoso, é o homem político, que tem então por missão assegurar a estabilidade da constituição. Esta tem por valor supremo a liberdade, em relação a qual o romano nutre especial zelo. Tivemos a oportunidade de sinalizar anteriormente que a *libertas* assume contornos distintos entre *optimates* e *populares*. A partir dessa discrepância, alguns autores[826] tendem a afirmar a liberdade como noção vaga, expressando ora a visão de um, ora a de outro grupo político. Cremos, contudo, que o uso costuma ser, inversamente, bastante específico. A questão é que *libertas* pode expressar noções diferentes e até mesmo contraditórias. Uma delas é a noção jurídica de liberdade, da qual Cícero foi um grande expoente[827].

Nas origens históricas de Roma, *libertas* define o estatuto jurídico do homem que não é escravo, oposta à *servitus* ou *servitium*, também válido para qualificar a situação do próprio povo romano (*ut aut libertatem propria romani et generis et nominis reciperemus aut mortem servituti anteponamus!)*[828], ausente de domínio, ponto contrastante com a ideia de liberdade dos gregos[829]. Em outros termos, a liberdade da *persona sui iuris* reflete na relação entre o

825 BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit*., p. 177.
826 Vide SYME. *The Roman Revolution*, *op. cit*., p. 155.
827 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.
828 CÍCERO. *Philippicae* III, 29; X, 19; XI, 24. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 83; 158; 171-172; *De re publica* I, 68. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 82-83; *Pro Sestio* 118. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 364-365; *Pro Scauro* 38. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 966-967. 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 *Institutiones* I, 3. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit*., p. 306-307; GAIO. *Institutiones* I, 9-12; 48-52. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit*., p. 20-21; 30-31. 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.
829 Tanto a *libertas* romana quanto a *eleutheria* grega significavam, em conceito e na prática, coisas diversas para pessoas diferentes. Uma das principais suposições é que *liber* e *eleutheria* têm a mesma raiz indo-europeia – *leudheros*. De toda forma, a *libertas* romana é primariamente conceituada como o oposto à servidão juridicamente instituída. A concepção grega de liberdade, aos olhos romanos, é ilustrada por Cícero no *Paradoxa stoicorum* 34-35. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 22-23, que reproduzimos parcialmente adiante, e também *De re publica* III, 23. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 133. Ver BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit*., p. 282-283; FLORENTINO. *Digesta* I, 5, 4. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, t. I, *op. cit*., 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."

pater familias e os seus *liberi*, no contrato de *nexum* e outros laços jurídicos[830], enquanto a *libertas* compõe o núcleo da base axiológica da *res publica*, porque nesta não há sujeição do povo ao *dominium* de um senhor, mas direitos fundados em instituições positivas (a *res publica populi Romani Quiritium* é a personificação prática da *libertas civis Romani*)[831]. Portanto, livre é aquele que pertence ao *populus* e à cidadania romana, gozando dos direitos decorrentes dessa condição[832]. Cícero é enfático ao afirmar que não há *res publica* onde não há *libertas*[833], e *res publica* é *res populi*[834]. Assim, como já indicamos, as instituições criadas a partir das lutas plebeias contribuíram para a afirmação da liberdade e, logo, para o aperfeiçoamento da constituição[835]. Nela o homem desvencilha-se de despotismos intestinos, preservando a integridade como cidadão e a autonomia na condução da *res publica*, conquista sempre em andamento e ampliação, através do diálogo em busca do consenso coletivo. Por isso a eloquência floresce em "todo povo livre" (*in omni libero populo*)[836]: é a marca de uma *res publica* que goza de liberdade a tomada de decisões mediante discussões públicas, tal como Roma[837]. Compreensível que doce seja a liberdade: *O nomen dulce libertatis! O ius eximium nostrae civitatis!*[838]

---

830 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 Romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 478-479.

831 WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, *op. cit*., p. 5. CÍCERO. *Pro Flacco* 25. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 305

832 CÍCERO. *Pro Balbo* 24; 31; Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 688-691; 696-699.

833 CÍCERO. *Philippicae* IV, 2; V, 46. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 88; 110; *Ad Familiares* XII, 2, 1. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familaires II, *op. cit*., p. 408; *Ad Atticum* XIV, 4, 1. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 316.

834 CÍCERO. *Pro Plancio* 11. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 848-849 ("'Il populo ha giudicato male'. Ma ha giudicato. 'Non avrebbe dovuto'. Ma l'ha potuto."); *De lege agraria* II, 16 e 17. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 210-211.

835 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit*., p. 543-546, para o parágrafo até aqui. *De oratore* II, 199. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit*., p. 230-231; *De lege agraria* II, 15. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 209-210; *Pro Rabirio perduellionis reo* 12. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 120.

836 CÍCERO. *De oratore* I, 30. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit*., p. 152.

837 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit*., p. 291-296. *Pro Rabirio Postumo* 22. Cf. *Discursos VII, op. cit*., p. 241; *Philippicae* VI, 19. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 121, cf. *In Verrem* II, 5, 164. Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 305-306.

838 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit*., p. 296-298. A frase final é de CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 163. Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 304-305.

A garantia da liberdade ocorre por meio do direito, como *ius*, os direitos gozados pelo cidadão[839], como *iura libertatis*[840], de modo que a *libertas* é *aequitas iuris*[841]; como *lex*, autonomia dos romanos face a interferências externas[842]; e como *imperium*, mecanismo de afastamento de ameaças externas e de perigos internos[843]. Percebemos, portanto, que a liberdade romana não é sem restrições ou limites[844], embora possa exprimir a condição jurídica dos mais humildes, sem outra prerrogativa qualificadora[845], e certas faculdades dotadas de uma aura de garantias protetivas (como o direito do cidadão a um julgamento e a apelação; de ser ouvido em público; direitos compilados em forma escrita, com a garantia adicional de não poderem ser ab-rogados por maiorias populares etc.)[846].

---

839 CÍCERO. *Brutus* 227. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 720-721; *De legibus* III, 6; 19; 42. Cf. *Las Leyes, op. cit.*, p. 196-199; 214-215; 236-239; *De domo sua* 22; 80. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 117; 156-157.

840 CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 143. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 294-295.

841 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 546-547. CÍCERO. *Pro Plancio* 33. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 868-871.

842 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 547-548. Vide CICERO. *Pro Rabirio perduellionis reo* 10. *Discursos VII, op. cit.*, p. 118-119; *De officiis* III, 83. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 146; *Philippicae* VIII, 8; 10; XIII, 1. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 133-134; 134-135; 190; *De lege agraria* II, 102. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 264; *Pro Cluentio* 146; 155. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 252; 258-259.

843 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 548. *Philippicae* V, 37; XIV, 8. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 107; 212; *In Catilinam* IV, 24. Cf. *As Catilinárias, op. cit.*, p. 210-211.

844 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 548. CÍCERO. *De domo sua* 33. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 124; *Pro Milone* 7; 13. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 482-483; 486-487; *Philippicae* I, 4; II, 116; III, 29; V, 12. Cf. *Filipicas, op. cit.*, p. 13; 70; 83; 98; *De officiis* II, 24; III, 36. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 85; 127; *Paradoxa stoicorum* 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 9. Ver exemplos em Cícero e outros autores latinos elencados por Hellegouarc'h sobre *liber populus* e *libera res publica*.

845 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 550. Remetemos o leitor aos numerosos exemplos em Cícero e outros autores latinos elencados por Hellegouarc'h sobre *libertatem defendere, retinere, tueri*, *amittere, perdere, eripere*, *opprimere, tolere, violare, recuperare, recipere, restituere, repetere* etc.

846 Essas noções estão presentes em Cícero, como coloca Paulson, mas diversamente do autor, acreditamos que a dúvida sobre como ele pretendia desenvolver a noção de direitos individuais não possui resposta porque simplesmente anacrônica. Direitos dessa natureza são produtos da Modernidade e, por estarem tão arraigados ao pensamento liberal, ainda mais de matiz anglo-saxônico, leituras que partam desse quadro teórico devem tomar o cuidado para não transporem seus marcos a outros contextos histórico-filosóficos. Na prática, as instituições romanas, à exceção do *iudicium populi*, não protegiam diretamente as liberdades do cidadão particular, fazendo-o reflexamente, ou melhor, o foco não estava no indivíduo, então inconcebível, mas na comunidade, da qual se era membro enquanto cidadão, pois, caso contrário, poderia ser obstado como privilégio. Cf. 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. *De domo sua* 43; 47; 77. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 132; 134-135; 154-155; *De legibus* I, 42; III, 6; 9. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 88-91; 196-199; 200-205; *In Verrem* II, 2, 33. Cf. *Discursos I, op. cit.*, p. 367-368; *In Verrem* II, 5, 163. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 304-305; *De re publica* II, 53-54; III, 44; Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 112-114; 141; *De lege agraria* II, 15. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 209-210.

O que importa manter em vista é que nenhum interesse seccionado pode dominar a *res publica*[847]. Retomando Wirszubiski[848], *libertas* sem moderação denegera-se em *licentia*[849], pelo que a verdadeira *libertas* não é o poder de fazer o que se quer, mas aquilo que a lei determina ou não veda. Como afirma Cícero em *Pro Cluentio*, se não fosse pelas restrições impostas pela lei, todos seriam livres para sempre fazer o que se quer e, como resultado, não haveria o gozo de plena liberdade, mas auto-destruição pelo excesso:

> Te concedo que eso es indignante — en seguida veré qué calificación merece —, pero es preciso que tú me concedas que 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*][850].

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 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. Esto lo entienden todos: Milón lo vio e intento recurrir al derecho y rechazar la violencia. Quiso utilizar el primero de los medios para que la virtud venciera a la audacia. Se sirvió por necesidad del segundo para que la audacia no triunfara sobre la virtud. La misma forma de pensar tuvo Sestio, si no al acusar (no había necesidad de que todos hicieran lo mismo), si

---

847 WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, *op. cit.*, p. 80-82. Ver *De officiis* I, 85. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 45-46.

848 WIRSZUBSKI. *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, *op. cit.*, p. 7-8.

849 CÍCERO. *Pro Flacco* 16. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 300; *Pro Plancio* 94. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 926-927. Tácito dirá que são os tolos que identificam *libertas* com *licentia* (*licentia quam stulti libertatem vocitant*), em *Dialogus de oratoribus* 40. Cf. *Storie. Dialogo degli oratori. Germania. Agricola*. A cura di Azelia Arici. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1959, p. 435.

850 CÍCERO. *Pro Cluentio* 146. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 252. Ver PLATÃO. Carta VII 334c. Cf. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009, p. 70-71.

> ciertamente ante la necesidad de defender su vida y al preparar una escolta para protegerse de la violencia de las armas.[851]

O sentido de que a congregação de homens, lastreada no direito e no consenso, é imprescindível para o desenvolvimento da natureza humana, não engloba a ideia hodierna de que o Estado compele o particular ao seu próprio bem, mesmo quando ele conscientemente não quer agir para isso[852]. A busca pelo bem depende do próprio homem, sendo a comunidade uma condição para tanto, mas sem assumir uma postura necessariamente positiva. O principal caminho para o homem grego era a política. Os romanos adicionam também o direito. Ao mesmo tempo, a liberdade em sentido negativo assegura as possibilidades de exercício de direitos e da atuação política. Contudo, ela não assume a dimensão do liberalismo moderno de não intervenção para poder agir como se quiser, segundo aquilo que não foi impelido ou proibido pela lei. Viver segundo os desígnios pessoais é uma concepção de tons gregos, rejeitada pelos romanos, vista segundo os traços descritos por Cícero em *Paradoxa stoicorum*:

> 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 nada fazer contra vontade, com sofrimento, sob coacção.[853]

Somente o sábio é efetivamente livre, segundo os estoicos, enquanto todo insensato é escravo. No entanto, Cícero rejeita as exigências extremas da sapiencialidade estoica. Para ele, há que se considerar as repercussões sociais das ações. Sob o ponto de vista da moral, é preferível o cumprimento espontâneo da lei e que o sujeito preste contas a si mesmo por seus atos. Ocorre que 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

---

[851] CÍCERO. *Pro Sestio* 92. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 346-347. Ver também *Pro Milone* 77. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 527.
[852] BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit.*, p. 308.
[853] CICERO. *Paradoxa stoicorum* V, 34. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit.*, p. 22. Adicionar à descrição da liberdade democrática grega em *Pro Flacco* 16; 71. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 300; p. 334.

a coercibilidade e a irresistibilidade que submetem a vontade atual[854], mas preserva a manifestação de vontade originária que deu origem ao pacto. Ademais, existem deveres morais que são, simultaneamente, deveres sociais, ou seja, têm em vista o agir interior, que se volta para os demais companheiros com quem está congregado. A liberdade de fazer o que se deseja, sem amarras externas, é a visão do sedento de poder, como alguns *populares*[855], ou daqueles que gozaram exclusivamente do ócio, enquanto "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"[856]. Por isso a liberdade é colocada em paralelo com a evocação do *mos maiorum*[857], pois assim foi com os grandes ancestrais. E ainda que, por vezes, seja chamada para a salvaguarda da posição destacada de um cidadão[858], como Lúcio Flaco, descendente da família que deu a Roma seu primeiro cônsul, caracterizado como digno de seus *maiores* e encarnação do melhor da *virtus maiorum* por força de suas capacidades pessoais[859].

Graças ao *labor* dos antepassados os romanos da época de Cícero podem viver *in otio* e *in imperio ac dignitate*. Cícero quer garantir a *pax externa*, a *libertas* e o *otium domesticum*, por isso, no *De lege agraria*, defende a *libertas* como cônsul[860]. Na sétima *Philippica*, é o Senado que defende a *libertas*[861]. Todos os elementos componentes da constituição mista

---

854 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 67 *et seq.*

855 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit*., p. 556-557. Vide *De lege agraria* II, 15; 71; 76-77; 81. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 209-210; 245; 247-248; 250-251; *Pro Sestio* 103; 105; 137. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 354-355; 356; 380-381; *Pro Murena* 73. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 453-454.

856 CICERO. *De officiis* I, 70. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 40. Ver também *Pro Plancio* 16. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 852-855 e *Pro Sulla* 48. Cf. *Discursos VII, op. cit*., p. 190 (*immo servitus est non dicere in quem velis et defendere quem velis*)

857 CÍCERO. *Pro Plancio* 33. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 868-871: "Dov'è mai qualla consuetudine [*mos*], quell'uguaglianza di diritti [*aequitas iuris*], quell'antica libertà [*antiqua libertas*] che, soffocata dalle lotte civili, avrebbe dovuto ormai levare il capo e rialzarsi finalmente con rinnovato vigore ?"

858 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit*.

859 CÍCERO. *Pro Flacco* 25. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 305: "Pero se trata de Lucio Flaco, salido de una familia de la cual el primero que fue nombrado cónsul fue también el primer cónsul de esta ciudad; gracias a su valor, una vez exterminados los reyes, se asentó la libertad en la república; esta familia ha permanecido hasta hoy, sin interrupción, en el honor de las magistraturas, en el poder y en la gloria de sus hazañas; y Flaco, no sólo no ha degenerado de esta constante y bien probada virtud de sus antepasados sino que, durante su pretura, se ha mostrado celoso de la gloria en que más florecieron, a su modo de ver, sus progenitores: la de mantener la libertad de su patria; y, tratándose de un reo como éste, ¿temeré yo que se pueda dar un ejemplo pernicioso cuando, aunque hubiera cometido algún error, todos los hombres de bien pensarían que habían de mostrarse indulgentes?"

860 CÍCERO. *De lege agraria* II, 7-9. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 205-206.

861 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit*. Cf. *Philippicae* VII, 7; 27. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 124; 130.

estão empenhados na promoção da liberdade, essência do povo romano[862], enquanto liberdade na proporção da dignidade, pois se a liberdade não é equitativa, não há efetiva *libertas* (*si aequa non est ne libertas quidem est*)[863]. Todos serem igualmente livres significaria igualitarismo completo[864] e, com isso, governo injusto do povo. Mas a igualdade é um pressuposto essencial da *aequa libertas*, enquanto igualdade perante a lei[865], concidadãos com direitos iguais[866], *commune ius*[867]. Contrariar o direito dos cidadãos é ser inimigo da *communi libertatis*[868]. Enfim, restam entrelaçados igualdade e liberdade na estrutura jurídica definidora dos marcos que fazem do equilíbrio ciceroniano justiça em conformidade com a natureza, mas manifestada segundo a construção humana da vida em comunidade.

Assim, para Cícero, a face mais completa da *res publica* se dá com a associação da *auctoritas* e da *libertas*[869], liberdade que refreia a sede de injusta igualdade extrema, como liberdade limitada que não vai de encontro com a supremacia dos *optimi cives*, mas a reforça[870]. Se não é exequível satisfazer o desejo por liberdade dando ao povo apenas pouco poder[871], isso não implica o governo pelo próprio povo, pois demanda *auctoritas* e *dignitas*[872]. 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

---

862 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 551. Cf. *Philippicae* II, 27; III, 29; 36; VI, 19 ; X, 19-20. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 38; 83; 85-86; 121; 158-159; *De lege agraria* II, 9. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 206; *Pro Flacco* 91. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 347-348; *Pro Rabirio Postumo* 22; 24. *Discursos VII, op. cit.*, p. 241; 242; *Pro rege Deiotaro* 34. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 362.

863 CÍCERO. *De re publica* I, 47. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 67.

864 CÍCERO. *De re publica* I, 43; 53. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 64-65; 71.

865 CÍCERO. *De officiis* II, 85. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 112.

866 CÍCERO. *De officiis* 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 (...)".

867 CÍCERO. *De officiis* I, 53. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 34-35. 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 *Topica* 9. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 120-121; *De officiis* II, 41. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.*, p. 92-93.

868 CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 169. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 308-309.

869 Vide CÍCERO. *Philippicae* IV, 5. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 89.

870 IACOBONNI. Le sens de la libertas au sein du mos maiorum chez Ciceron, *op. cit.* Por óbvio, não é possível negar enfaticamente que a concepção romana de *libertas* abarcava certas ideias democráticas, mas isso se dava ao modo romano. Por outro lado, é evidente que as sementes da democracia lançadas no início da República nunca frutificaram. Os críticos *optimates* dos Gracos provaram estar certos: as tentativas de "restaurar" o poder do povo levaram a uma nova expressão monárquica, que acabou por destruir a liberdade popular de forma mais completa que os desmandos senatoriais que criticavam, sob a forma do Principado. Cf. BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit.*, p. 349-350.

871 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit.*, p. 312; CÍCERO. *De re publica* II, 50. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 111; *De lege agraria* II, 29. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 218-219.

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

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.

3. A IDEIA DE *RES PUBLICA*

Após um longo percurso, iniciado com as discussões sobre a formação das sociedades, incluindo as origens de Roma e as diferentes formas de governo, podemos começar a responder o que, enfim, é a ideia de *res publica*. Retomemos a definição apresentada no *De re publica* e que guiará nosso caminho:

> 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*].[873]

Essa passagem é objeto de diferentes interpretações que disputam o melhor sentido para cada um de seus aspectos componentes, principalmente *res*, *populus*, *iuris consenso* e *utilitatis communione*. Com efeito, essas expressões não são incomuns na Roma republicana, o que nos leva a enfrentá-las detalhadamente, ainda que já tenhamos abordado tangencialmente algumas delas.

Desde logo, é válido relembrar que *res publica* tem o sentido genérico de constituição, governo, por vezes, com *civitas* empregado como sinônimo. É a coisa pública, propriedade ou negócio, que é *res populi*, propriedade ou negócio do povo. Segundo Kunkel[874], os romanos chamaram a *civitas* com o seu próprio nome, *populus Romanus*, porque não tinham a noção abstrata de Estado, concebendo-a como coletividade de cidadãos similar à *polis* dos gregos. Mas, na visão de Wood[875], Cícero tentou conceber uma noção em termos mais abstratos. Os contrastes jurídicos então vigentes entre *res publica* e *res privatae* fazem englobar na definição a propriedade pública, a exemplo do *ager publicus*, apartada de interesses dos particulares[876]. Assim, *res* é

---

873 CÍCERO. *De re publica* I, 39. Cf. *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*, *op. cit.*, p. 28 (para o original) (tradução nossa cotejada com *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 62-63).

874 KUNKEL, Wolfgang. *Historia del Derecho Romano*. Trad. Juan Miquel. 3. ed. Barcelona: Ariel, 1972, p. 16-17.

875 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 125.

876 Sobre coisas públicas e privadas, GAIO. *Institutiones* II, 10-11. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit.*, p. 74-75; JUSTINIANO. *Institutiones* II, 1, 2-7. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit.*, p. 358-360. Sobre a posse de bens públicos, ver NÓBREGA. Vandick Londres da. *História e Sistema do Direito Privado Romano*. 3. ed. Rio de Janeiro:

"propriedade" porque carrega a noção de domínio pelos seus cidadãos e, Roma, coisa passível de ser apropriada. Segundo Crosara, a *res publica* é propriedade do povo, propriedade pública total, indefinível e ilimitada[877]. Para Scholfield, *res populi* é "negócios e interesses do povo"[878], apenas metaforicamente concebida como propriedade[879]: o *populus* não tem liberdade se sua *res* é apossada por um tirano ou uma facção, o que implica até mesmo dizer que o próprio *populus* pertence a alguém[880]. Com essa metáfora Cícero expressaria que, sendo proprietário da *res*, decorrem direitos de administração e uso. A liberdade política consistiria, então, no exercício desses direitos e, longe de uma filiação democrática, não pressupõem poder ilimitado sobre a coisa, tal como evoluíra o direito romano[881].

Essas interpretações são interessantes, no entanto, padecem de sérios equívocos. Primeiramente, não se trata de metáfora, no sentido de um recurso artificioso, como se instrumento retórico de argumentação por meio de paralelo com um instituto do direito romano. Ainda que a equiparação de *res publica* a *res populi* possa até ser considerada uma inovação de Cícero, antes dele já existia a expressão e um conceito corrente de *res publica*. Nela, a *res* é pública, isto é, comum, referente a uma *civitas* e dela constituinte. *Publica* e *populi* não se equiparam, o que seria redundante, e assim o autor compreende e explicita. Porém, *populus* é também 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*, o poder de decisão, e assim deve ser interpretado na expressão. Logo, é o *populus* a exercer a *potestas* sobre essa *res*, isto é, decide sobre ela[882].

Freitas Bastos, 1962, p. 215. Sobre o *ager publicus*, ver ROSELAAR, Saskia T. *Public land in the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

877 CROSARA, Fulvio. Concetto e ideale dello Stato in termine *Respublica* secondo Cicerone. Ciceroniana, Roma, v. 1, n. 2, p. 83-105, 1959, p. 95.

878 Vide CÍCERO. *De re publica* III, 43-45. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 140-142.

879 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit*., p. 75.

880 CÍCERO. *De re publica* III, 43-44. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 140-141.

881 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit*., p. 76; 82. Nas origens do direito romano, o proprietário tinha direito absoluto sobre a coisa, defensável frente a todos os demais, que cumprem respeitar essa relação. Gelzer chega a apontar que alguns homens nobres teriam pensado na *res publica* como sua, usufruindo dela do mesmo modo que de qualquer coisa de sua propriedade: muitos magistrados agiam menos como administradores do que como possuidores de uma supremacia que exploravam com egoísmo para fortalecer o seu poder pessoal. Cf. GELZER. *The Roman Nobility*, *op. cit*., p. 136-137. Ver CÍCERO. *Pro Roscio Amerino* 141. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 93.

882 Nesse sentido, HODGSON, Louise. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form". Oxford: Oxford University Press, 2017, que veremos adiante.

Por fim, vale ressaltar que o instituto da propriedade no direito romano tem uma origem no qual o titular exercia um poder ilimitado sobre a coisa[883]. Embora ao longo da história do direito romano possa ser identificada a introdução de diversas restrições no exercício das prerrogativas inerentes à titularidade do direito, essa áurea de poder quase absoluto (*plena in re potesta*) ainda era de certo modo presente na mundivisão do tempo de Cícero, como *uti, frui* e *abuti*, repercutindo na esfera política[884]. Nesta, a *potestas populi* tem preeminência frente ao poder privado[885]. Como imaginar que o povo romano não goze de plenos poderes sobre aquilo que é seu, que lhe constitui enquanto comunidade e maior força do mundo? Podemos dizer que o *populus* exerce amplo poder sobre a sua *res*, embora submetido a limitações de execução na melhor constituição ciceroniana. Ele dependente de tutores, como os magistrados *cum imperio*, estes sim munidos de instrumentos efetivos de transformação da realidade. Assim, não há cidadãos particulares que exerçam ou pensem exercer um poder absoluto sobre Roma, nem mesmo um Júlio César foi capaz de se desvencilhar de todas as instituições e de todo o direito vigente. A comparação empreendida por Scholfield entre o exercício do direito de propriedade do povo sobre sua *res*, limitado na república aos moldes de Cícero, e a democracia como o exercício irrefreado, somente é coerente se afastado o véu de metáfora e dosado corretamente o peso do direito romano privado na estruturação do direito público[886].

---

883 *Institutiones* II, 4, 4. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit*., p. 380-381 (*plenam habere in re potestatem*); GAIO. *Institutiones* II, 40. Cf. CORREIA; SCIASCIA. *Manual de Direito Romano*, v. II, *op. cit*., p. 82-83.

884 O poder absoluto de *vitae necisque* do *pater familias* em relação aos seus dependentes (CÍCERO. *De domo sua* 77. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 154) decorrente da *patria potestas*, vai perdendo rigidez, tal como sentido em *De finibus bonorum et malorum* I, 23. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 259-260). Ver COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 45 *et seq*; 91 *et seq*. 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*.

885 CÍCERO. *De inventione* II, 52. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 226: *patria potestas*, como poder privado, submete-se à *potestas* do *populus*, na sua feição de *potestas* tribunícia, de ordem pública.

886 Aliás, Ferrary reúne as posições acerca da definição de *res publica* de Cícero, ora atribuída a estoicos como Panécio, ora a influência peripatética, mas aponta, a partir do *De legibus*, que os estoicos, em geral, não se dedicaram a discutir os problemas concretos do governo da cidade, à exceção de Diógenes e Panécio, mas foi matéria especialmente dos acadêmicos: Platão, Aristóteles, Heráclides, Teofastro, Dicearco, Demétrio de Falera. Isso contribui, em parte, para explicar o motivo de Cipião, ciente das teorias gregas, reclamar a tradição romana. 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. Xenofonte era autor de conhecimento de Cipião, vide CÍCERO. *Ad Quintum fratrem*. I, 1, 23. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 70-71. Ver também *De re publica* I, 36; II, 22. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 61; 96-97; *De legibus* III, 13-16. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 208-213; *De divinatione* II, 1, 3. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 158-159.

É nessa linha que outros intérpretes também rejeitam o referido sentido. Para D'Ors, em *res publica*, *res* não é coisa em sentido jurídico, como bens patrimoniais de uso público, mas no sentido amplo de gestão, logo, governo do povo, não em genitivo subjetivo, como governo exercido pelo povo, mas em genitivo objetivo, povo enquanto objeto do governo (do povo), embora pareça tautológico[887]. Para Nicolet, *res* tem um sentido simultaneamente abstrato e concreto: são os bens e os interesses comuns de todos os cidadãos, que abarcam os objetivos de garantir uma constituição capaz de promover a natureza moral do homem, a começar pela proteção contínua da comunidade, das pessoas e da propriedade[888], inclusive assegurando bens comuns, como pontes, cursos d'água, costas, pastagens, minas: "o antigo 'querer viver em conjunto' era sobretudo um 'querer viver melhor', num equilíbrio tranquilo"[889]. Com isso, *res publica* deve abranger também um sentido "afetivo", como aquilo que o povo cuida em comum ou pode ser entendido como sua propriedade comum, tais como as leis, as instituições e os valores, estruturantes de uma constituição, sendo por eles que o povo cuida de si[890]. Como afirma Kupiszewski, a *res publica* ciceroniana "não é tanto um mecanismo quanto um organismo vivo e fundado sobre algumas regras claramente identificáveis"[891].

Em Hodgson temos um detalhado estudo sobre o conceito de *res publica*, o qual aproveitamos para indicar preliminarmente a natureza da ideia ciceroniana. Desde logo, não é a República romana, enquanto "superestrutura" política ou, como hoje chamaríamos, um Estado. Também não se confunde com uma "república" como tipo específico de sistema político, ainda mais porque servia para designar outras constituições diversas da romana. Por fim, não era o termo para indicar a identidade física ou corpórea de Roma, isto é, a *urbs*, que se distingue de *civitas*, como unidade político-cultural[892]. Assim, constatando não se tratar de um sistema de organização ou governo, a autora caminha para a hipótese de ser a *res publica* os negócios cívicos e a propriedade em que a *civitas* era organizada para cuidar. Na monarquia, o responsável era o rei – existia *res publica*, mas ela não se identificava nem com o rei nem com o sistema de governo monárquico.

---

887 D'ORS. Introducción. *In*: CÍCERO. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 20.
888 CÍCERO. *De officiis* II, 73. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 107.
889 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 25-26.
890 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.
891 KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit.*, p. 196 (tradução nossa).
892 HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit.*, p. 3-4; CÍCERO. *De re publica* I, 42. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 63-64.

Logo, a *res publica* é algo que deve ser administrado para o bem público, mas não necessariamente ser gerida pelo público e definitivamente não deveria ser lida como sinônimo de público[893]. Com isso, ela pode ser entendida tanto como negócios cívicos que devem ser geridos quanto esfera de ação na qual se movem os atores políticos, ou seja, um campo de posições:

> *Res publica* does not refer to 'the' or even 'a' community, except insofar as a *res publica* belongs to a community and is administered by a highly politicized subsection of that community that may get very confused about the difference between its interests and those of the civic affairs entrusted to its administration for the common good. This foreshadows the reason why, despite everything that has just been said, reading *res publica* literally as 'the public thing' can often be misleading and should usually be avoided: different parts of the same community will have different perspectives on their shared *res publica*. On the one hand, the *res publica* is the communally possessed property/business that must be administered. On the other hand, it is clear from our texts that this was not the only way to relate to the *res publica*: not only is *in re publica* a common idiom meaning 'in public affairs', but junior politicians are said to enter 'into public life' (*ad rem publicam*). Opposed to this is the conscious retret from public life, *a republica*, a much rarer phrase. These idioms convey a sense of metaphorical space or motion: within, into, or away from. From the perspective of the political insider, then, the *res publica* is the communal space within which those concerned with the administration of civic affairs move, and so means something closer to 'the internal political space (however it may be organized) of a given civic community'. This distinction might be described as a concrete reading versus a metaphorical reading, except for two things: (1) these readings are not necessarily in opposition to one another; (2) the crucial difference here is between *res publica* as civic business (which must be managed) and *res publica* as a sphere of action (within which political actors move). *Res publica* may be better expressed as a field of positions that changes in meaning dependent on where a person stands in sociopolitical space: whether, for example, someone moves within the field, is responsible for managing the field, represents the field to outsiders, elects administrators for the field, or discusses the field with other cohabitants.[894]

A interpretação de Hodgson é instigante como reflexão sobre a dinâmica da estrutura política, em geral examinada estaticamente, como uma fotografia que registra um instante da vida e, embora rica e bela, não manifesta todo o fulgor da realidade cambiável e dialética. É este o caso da obra de Cícero interpretada como um conjunto. Dos tratados teóricos e das orações políticas e judiciárias às numerosas cartas, o que vemos é um quadro esplendoroso que perpassa um lapso temporal significativo de confecção e tende a fundir relatos fáticos, mas mediados pelo subjetivo do redator, com interpretações teóricas, a tal ponto que resultam em uma unidade dificilmente, se é que

[893] HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit*., p. 4.
[894] HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit*., p. 4-6.

de qualquer modo, separáveis. Independentemente dessas posições, no esforço de encontrar uma *res publica* propriamente ciceroniana, não podemos nos contentar apenas com esse campo de ação política proposto Hodgson, ainda mais considerando que a autora faz um estudo original embasado na obra do cônsul assim como em várias outras fontes primárias e de diversos momentos da história romana. Mas a autora tem algumas intuições interessantes[895]. Antes, ela derrapa ao apontar que no *De re publica* não há um conceito articulado de *res publica*, justificado pela negação explícita de Cipião de ter qualquer intenção de definições[896] e que seu público, homens atuantes na vida política de Roma, já sabem bem o que significa *res publica*. A concepção vaga de *res publica* como *res populi* não seria culpa de Cícero, mas reflexo do ideário vigente naquele contexto do século I a.C. e pelo fato de definições objetivas, à moda de certos filósofos, mesmo entre os gregos, não ser comum entre os romanos, ainda mais no campo político. De todo modo, a definição ciceroniana pode ser menos imprecisa do que à primeira vista. E é justamente para esta constatação que a própria autora parece caminhar ao indicar que *populus* é o corpo cívico e, portanto, é a própria *civitas*. Devemos interpretar que, *res publica* como *res populi* e o uso recorrente de *civitas* no sentido de *res publica*, revelam que não há *res publica* sem *populus*, sem um corpo de cidadãos que, em essência, são os próprios constituintes da cidade como unidade ética. O *populus* é *Romanus* porque não é cartaginense ou gaulês: Roma é a *res publica* do *populus Romanus*. Logo, não há entre os romanos, assim como não havia entre os gregos, a secção introduzida pelos teóricos modernos entre Estado e sociedade civil, ou esfera pública e comunidade cívica. De fato, *res publica* é simultaneamente os negócios e propriedades de uma dada *civitas* e os espaços comunais nos quais se movem aqueles que administram esses negócios e propriedades. Talvez não seja possível identificar um conceito único com carga ideológica e política constante o suficiente para ser apontado como o verdadeiro sentido de *res publica* entre os romanos. E nem seria possível, tanto no milênio de história de Roma quanto nos vários séculos de República, pois, em qualquer deles, as mudanças na estrutura política impactaram o pensamento. Contudo, em Cícero, seja ao se referir especificamente 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

[895] HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit*., p. 6 *et seq* (daqui em diante).
[896] CÍCERO. *De re publica* I, 38. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 62.

como conceito filosófico, que se insere dentro de um projeto que é, além de político, ou por ser político, também moral, talvez como é o caso de toda a filosofia política antiga. É o que falta à investigação de Hodgson concernente a Cícero e que tentamos suprir na discussão precedente. Mas devemos adicionar mais algumas reflexões.

Considerando esse "espaço cívico", noção que não deixa de ser muito abstrata, é interessante agregar a advertência de Nicolet de que as interpretações contemporâneas que tendem a ver Roma por um olhar de totalitarismo ou de democracia se equivocam quanto à natureza das relações sociais e políticas ali envolvidas. É uma comunidade que exige muito, mais do que o Estado moderno, mas não a ponto de sacrificar o cidadão, ou de pleitear a democracia:

> Todavia, essa cidade "totalitária" que parece exigir indistintamente tudo de todos não é nem um convento nem, pelo contrário, uma democracia. Porque os antigos – e, sobretudo, com grande evidência, os Romanos – estão convencidos de que a coacção física ou moral é omnipotente. Embora seja exigente, uma cidade não pode obter sempre tudo de todos, até ao sacrifício extremo, a não ser através de uma adesão razoável proveniente, em primeiro lugar bem entendido, do interesse de cada um.[897]

No fundo, Cícero está menos preocupado em diferenciar boas e más constituições do que identificar o que faz de um governo legítimo. Por isso, quando o povo não tem liberdade para conduzir seus próprios interesses, não há verdadeira *res publica*[898]. Para Costa, *res publica* significa o conjunto das ordens por meio das quais a *civitas* vive e age como agregação política[899]. Isso significa um convívio, pacífico ou não, entre *nobilitas* e plebe não enobrecida, entre senadores e cavaleiros, entre diversos tipos de homens particulares transitando em meio ao Senado, ao fórum, aos comícios, às leis, aos costumes, aos valores. Enfim, *concordia* que assegura unidade ao *populus*.

Como bem assevera Grilli[900], em Cícero, a *res publica*, como *congregatio*, tem por oposto o solitário (*solivagus*)[901]. O homem é congregado de modo diferente aos outros animais, união esta que dará origem à *res publica*, expressão acabada da cultura, daquilo que é próprio do humano. No *De inventione*, ao tratar da história não datada de nascimento

---

897 NICOLET. O cidadão e o político, *op. cit.*, p. 27.
898 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 76.
899 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 254. CÍCERO. *Pro Sestio* 91. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 346; *De lege agraria* I, 6; 19; II, 3; 8; 32. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 189; 195; 202-203; 205; 221; *In Pisonem* 15. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 754-757; *Philippicae* X, 14. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 156.
900 GRILLI, Alberto. 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, p. 123-139.
901 CÍCERO. *De re publica* I, 39. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 62-63; *Tusculanae disputationes* V, 38. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 410; *De officiis* I, 157. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 73.

da civilização humana, Cícero não fala de *populus*, mas na conclusão chega a *urbes* e *civitates*, premissas da *res publica* de Cipião[902]. O *populus*, portanto, não dá origem à *res publica*, mas inversamente, a união dos homens em uma *res publica* gera um *populus*, como expressão juridicamente organizada da vontade de todos os cidadãos para a formação do *consensus* que está na base de sustentação da vida na melhor constituição. E a congregação, dando forma ao *populus*, como origem do poder político, faz deste legítimo se sujeita a limitações em suas prerrogativas, caso contrário, degenerar-se-ia em turba movida pela *licentia*[903]. É por isso que Múmio afirma ser melhor um monarca que o povo selvagem[904]. Mas é o *populus*, como *populus Romanus*, isto é, congregação que não é apenas social fática, mas jurídica, portanto, com expressão da vontade para o consenso, desde que limitada, que pode concretizar a verdadeira *res publica* que é *res populi*. Assim, apesar da aparente circularidade do raciocínio, podemos compreender o *populus* como originado pela *res publica* e, ao mesmo tempo, condição de existência da melhor constituição.

Como o *populus* consiste, originariamente, nos cidadãos, *patres familias*, rigorosamente falando, não são considerados mulheres e crianças, assim como escravos e estrangeiros. Mas não estão excluídos os grupos sociais pobres da definição ciceroniana. *Res publica* como *res populi* implica a associação da *civitas* com o *populus* para enfatizar que a verdadeira constituição tem por objetivo o interesse comum. Mais, como pertencente ao povo, este exerce um grandioso papel, ao qual estão subordinadas e de cuja autoridade derivam as leis e as instituições. Não é possível verdadeiro *populus* sem uma *civitas* correspondente, isto é, sem uma agregação cívica, de homens com uma condição cultural, portanto política e axiológica, que lhe dê identidade e suporte. Ponderemos as diferenças importantes existentes entre a *polis* grega e a *civitas* romana: ao contrário daquela, a *civitas* não é o ponto de partida da qual é deduzida a condição daquele que pertence a ela, mas, ao contrário, é o conjunto de pessoas (*cives*) que compõem o povo (*populus*), aportando como elemento central à ideia a gestão desse todo[905]. Por isso, a *civitas* pode permanecer

---

902 CÍCERO. *De inventione* I, 2. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 87. Também uma descrição sobre a origem da sociedade humana, com mais profundidade, em *Pro Sestio* 42; 91-92. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 312; 346-347.

903 CÍCERO. *De re publica* I, 43-44; 69; III, 23; 45. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 64-66; 83; 133; 142.

904 CÍCERO. *De re publica* III, 46. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, 143.

905 D'ORS. Introducción. *In*: CÍCERO. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 18.

mesmo quando já não há *res publica*[906], tendo em vista que a *res publica* forma-se na harmonia entre utilidade geral e utilidade particular[907].

D'Ors afirma que não há verdadeira república apenas quando o governo é perfeito, são possíveis muitas formas de governo, "cuya perfección no es absoluta, sino relativa de cada pueblo y cada momento histórico"[908]. Logo, *é perfeição, mas segundo a configuração de cada povo e tempo*. A *res publica* perfeita que discute Cícero é perfeita para o povo romano, que assim a desenvolveu em sua própria história, sempre enfatizando a unidade, que pode ressoar a *koinonia* aristotélica, mas enquanto *coetus multitudinis*, união harmônica, na *concordia* de suas partes, que pressupõe *iuris consensu* e *utilitatis communione*[909].

Agregação natural de homens não é propriamente um povo. Há *populus* quando há um direito comum de que todos podem se valer. Para D'Ors, *iuris consensus* não se trata de um direito sobre o qual todos se colocam de acordo, ideal consensualista ou pactualista que Cícero criticaria, mas direito do qual todos podem se servir em comum, disponibilidade de direito que é a *utilitas*, aquilo que se presta a ser usado, cuja comunhão Cícero exige para se poder falar em um *populus*[910]. Cremos que esta visão está correta quanto ao direito compartilhado entre todos, mas não vemos necessidade de rejeitar a ideia de direito consensualmente estabelecido. Perceber o direito como produto do *consensus* não implica necessariamente cair em pactualismo, ao gosto moderno, ou mesmo convenção ao modo epicurista, mas adesão no sentido de acordo de direitos e da comunidade dos interesses dos cidadãos[911]. É reconhecer que o direito positivo é aprovado pelo *populus*, segundo os procedimentos comiciais. Nesse sentido, o povo dá a sua aquiescência à proposta do magistrado, pelo que é aprovada a *lex*. No plano dos costumes, o *consensus* ocorre historicamente, com a prática reiterada pelos cidadãos de certos atos, que passam a creditar como obrigatórios. As ações dos *maiores*, ao longo do tempo, dão origem à estrutura normativa da comunidade, conforme os caminhos que o

---

906 CÍCERO. *De re publica* III, 43. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 140; MÁRQUEZ. Between *urbs* and *orbis*, *op. cit*., p. 193.

907 KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit*., p. 198. Em parte, inspiração ciceroniana na *oikeiosis* estoica, compatibilizada com a tradição romana.

908 D'ORS. Introducción. *In*: CÍCERO. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 22.

909 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 tem em vista uma adequação formal de exclusão dos servos como sujeitos. Cf. KUPISZEWSKI. La nozione di stato nel *De republica* di Cicerone, *op. cit*., p. 196.

910 D'ORS. Introducción. *In*: CÍCERO. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 20.

911 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.

populus vai tomando para a garantia de sua liberdade. Portanto, o direito é dotado de uma dimensão consensual porque formado a partir do estabelecimento de normas comuns em torno das quais um aglomerado de homens se reúne, dando origem ao povo. As pessoas formam um *populus* em razão de um acordo relacionado à justiça. Um critério de não existência de uma *res publica* é precisamente a dissolução do consenso mútuo e moral que vincula a sociedade. Esse *consensus* é indicado por expressões como *commune ius* e *societas iuris* e reflete um senso compartilhado socialmente de justiça refletida na vida moral e nos arranjos institucionais. Outro motivo para o governo da multidão ser uma tirania é porque sob o jugo da turba não é possível consenso, pois destruído esse senso de justiça[912]. Para o *iuris consensu*, e com ele a *res publica*, a discussão sobre a justiça é aberta a todos, como quer Kastely, até mesmo aos diferentes grupos sociais, o que não é viável na tirania dos muitos, dos poucos ou de um só, *pelo que o direito oferece a possibilidade de comunidade*[913].

Ponderemos que, subjacente ao consenso, como pressuposto e condição viabilizadora, estão fatores importantes, como a *amicitiae*, a clientela e a religião cívica[914], além do *mos maiorum*, portanto, o arcabouço cultural da sociedade, alinhado ao elemento organizativo ou estrutural (*coetus multitudinis sociatus*) e, então, acoplado ao elemento volitivo (*iuris consensus*)[915]. Esse não é qualquer querer, mas a vontade determinada pela reta razão, que orienta o prudente na elaboração do direito. Eis que à congregação natural de homens é unido o direito, dando-lhe o caráter peculiar de *populus*, capaz de obter o consenso e, a partir dele, produzir as regras de convívio, que deixa de ser meramente social para tornar-se político. Na medida em que essas regras são voltadas para a utilidade comum, isto é, para o interesse de todos, na preservação da unidade por uma estrutura estável, temos uma *res publica.*

---

912 SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit*., p. 71-72.

913 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. *De re publica* I, 27-32; 65. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 55-59; 79-81; *De legibus* I, 62; III, 40-42; 47. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 110-111; 234-239; 240-243.

914 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 171-172. CÍCERO. *De re publica* II, 16-17; 26-27. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 93-94; 98-99; *De legibus* II, 21; 26; 30-33; 36; 69. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 134-137; 142-143; 146-155; 188-191; *De natura deorum* II, 60-72; III, 5-6. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 205-219; 292-294; *De divinatione* II, 28; 43; 70; 148. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 177-178; 188; 208-209; 268-269.

915 CROSARA. Concetto e ideale dello Stato in termine *Respublica* secondo Cicerone, *op. cit*., p. 94.

Por conseguinte, é rejeitada qualquer administração que não tenha em mira o povo[916]. Este goza de capacidades políticas, como vemos em passagens como esta:

> Si en esto obrasteis a la ligera y no atendisteis debidamente los intereses de la república [*rei publicae parum consuluistis*], entonces tienen razón al pretender regular vuestras simpatias 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 autoridad de todo un pueblo romano [*populi Romani universi auctoritati*].[917]

Cícero usa termos empregados mais comumente em conexão com o Senado (*consulo*, *consilium*, *auctoritas*), mas aqui aplica ao *populus*. Ele caracteriza sua audiência, o *populus Romanus*, como um corpo decisório capaz de tomar ação política contra os desejos da elite. Mas não fala dos senadores em geral, e sim sobre *isti principes* – ele retrata a oposição que se formou acerca da questão em votação, que quer reger o entusiasmo do povo, como particulares arrogantes, sem expandir para todo o Senado. Trata-se de um exemplo de retórica que busca agradar à plateia para obter dela algo, no caso, a aprovação da lei: atribui ao *populus* características excepcionais e, mesmo assim, não o reconhece como administrador de sua *res publica* por próprio direito[918].

Apesar disso, temos atribuições importantes ao *populus* na concepção ciceroniana de *res publica*, entre as quais a eleição de magistrados e a votação das leis. Como conjunto dos cidadãos, tais atividades incluem a participação de todos, inclusive daqueles que eventualmente serão magistrados. E, nos limites de suas incumbências, pode o povo desempenhá-las muito bem, talvez melhor do que qualquer outro. Contudo, isso não vale para todos os encargos. Por exemplo, o povo, enquanto totalidade, não é o mais apto a propor as leis ou executá-las. Ele, então, elege 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, que não são as mesmas do povo reunido em comício, nem dos magistrados, e que a ele cumpre porque são de alta gravidade para a vida comum. Como difundido entre os antigos (e não

[916] SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 74.
[917] CÍCERO. *De imperio Cn. Pompei* 64. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 150 (com adaptações).
[918] HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit.*, p. 57.

deixa de ser válido ainda para a contemporaneidade), quanto maior a seriedade dos assuntos, mais necessário é que eles sejam cuidados por alguém sábio e experiente. É aí que entra o *consilium* como noção chave da *auctoritas* do Senado: ele ter em vista o interesse comum, que é 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 Scholfield[919], e sim é reconhecido a um, alguns ou muitos, a partir de diversos elementos que examinamos anteriormente, enquanto capacidade de decisão, especialmente de matérias nucleares da *res publica*. Cícero afirma que

> Sin embargo, en los reinos, quedan los otros ciudadanos demasiado apartados de toda actividad en el 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.[920]

Podemos inferir que, em diferentes formas de governo, o *consilium* pode ser exercido por figuras distintas. Em Roma, ele é reconhecido predominantemente ao Senado, como já ressaltamos acima, o que não exclui que possa estar com outros componentes da constituição. Pode estar com o povo, como na discussão da lei Manília, além de ter expressão em um cidadão particular, a exemplo das reiteradas afirmações de Cícero de que, por força de seu *consilium*, ele libertou e preservou a *res publica* da ameaça de Catilina[921]. Justamente em virtude deste último caso, o *consilium* é uma das 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 (estando ele no exercício de uma magistratura ou não). O *consilium*, mesmo se exercido majoritariamente por um conselho, pode ser harmonizado com o direito do *populus* de controlar a sua *res*. O povo pode escolher (*deligere*) outros nos quais acredite 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[922]. Essa própria escolha do povo é, de certo

---

[919] SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 77-78.
[920] CÍCERO. *De re publica* I, 43. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 64. Ver também *De re publica* I, 41-42.
[921] CÍCERO. *In Catilina* III, 14. Cf. *As Catilinárias, op. cit.*, p. 135; *De domo sua* 93. Cf. *Discusos IV, op. cit.*, p. 164; *Pro Milone* 36. Cf. *Discusos IV, op. cit.*, p. 502-503; *Pro Sulla* 33. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 183.
[922] SCHOFIELD. Cicero's definition of *res publica*, *op. cit.*, p. 79.

modo, um ato de *consilium*. E o *consilium* é fruto da razão[923]. 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[924]. 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 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*[925]. 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, mais um no quadro constitucional, mas que, em virtude da natureza da *auctoritas* e do *consilium*, resulta em poder unificador e diretor 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 a decisão.

Por isso, nas *Philippicae*, Cícero alega atuar em favor da *auctoritas* do *Senatus*, da *libertas* do *populus* e da preservação da *res publica* contra o domínio de Antônio[926]. Desde o *Pro Sestio* ele já conclamava todos os homens bons a agirem em amparo à constituição mista[927]. E foi isso o que ele próprio fez como últimos atos, dando a vida pela *res publica*. O cônsul certamente não poderia estar mais em oposição à frase atribuída a Júlio César por Suetônio, "*res publica* é nada, um mero nome sem corpo ou forma" (*nihil esse rem publicam, appellationem modo sine corpore ac specie*)[928]. É o que líderes militares vitoriosos e sedentos de poder gostariam que ela fosse. Para satisfazer as próprias ganâncias, eles

---

923 GRILLI, Alberto. L'idea di stato dal *De re publica* al *De legibus*, *op. cit*., p. 254.

924 NICOLET. *Le métier du citoyen dans la république romaine*, *op. cit*., p. 289.

925 Nesse sentido, para Ferrary, Cícero parece estar em conexão com *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, devendo a cidade realizar um justo equilíbrio entre o princípio monárquico, o poder e a liberdade. Cf. FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit*., p. 784; PLATÃO. *As Leis* 391d-393d. Cf. *Diálogos VIII*: *Leyes*, *op. cit*., p. 324-329; CÍCERO. *De re publica* I, 54-55. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 72 (com adaptações): "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."

926 CÍCERO. *Philippicae* IV, 5; VII, 12; X, 23; XIII, 33; 47. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 89; 125; 159-160; 203-204; 208.

927 BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit*., p. 323-324; CÍCERO. *Pro Sestio* 137. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 380-381.

928 SUETÔNIO. *Divus Iulius* 77. Cf. *Lives of the Caesars*. Trad. Catherine Edwards. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 36.

estimulam o desequilíbrio do concerto das instituições. Como não creditam à república nada mais que *flatus vocis*, investem contra o aspecto mais importante de uma constituição, que é 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*)[929]. Ou se repita um Catilina, cujos planos todos conheciam[930], tramando contra a *res publica* de seu interior[931], produzindo temor e ódio nos cidadãos[932], que dele se afastaram[933] e não o defenderam[934], porque um inimigo[935]. A missão dos magistrados, como de todo homem bom, ainda que porventura falhe[936], é desvelar a face pública dos agentes malévolos[937], repelir as *coniurationes* contra a *civitas*[938], mantendo-a *fortunata* e *beata*[939] por meio do cumprimento dos deveres de manter tudo e todos protegidos[940]. 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 *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 depravam os costumes, insurgem contra as instituições, cerceiam a liberdade tão cara ao povo romano, desestabilizam a constituição e põem a *res publica* em 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

929 CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 81. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 50 (com adaptações).
930 CÍCERO. *In Catilinam* I, 1. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 14-15.
931 CÍCERO. *In Catilinam* I, 5. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 19-20.
932 CÍCERO. *In Catilinam* I, 13. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 33.
933 CÍCERO. *In Catilinam* I, 16. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 37-38.
934 CÍCERO. *In Catilinam* I, 19. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 42-43.
935 CÍCERO. *In Catilinam* I, 3-4. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 16-20.
936 CÍCERO. *In Catilinam* I, 2. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 16.
937 CÍCERO. *In Catilinam* I, 10, 12, 20; 23-24; 27-30; 32-33. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 27; 29; 30-31; 47-48; 51-58; 60-62.
938 CÍCERO. *In Catilinam* II, 6. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 74-75.
939 CÍCERO. *In Catilinam* II, 7; 10. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 76; 79-81.
940 CÍCERO. *In Catilinam* II, 11; 14; 19. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 81-82; 85-88; 94-96.

> ya. Y ¿qué decir de los hombres? Porque las mismas costumbres perecieron por la falta de hombres [*virorum penuria*], un mal del que, no sólo debemos rendir cuentas, sino incluso defendernos como reos de pena capital. No por infortunio, sino por nuestras ciulpas, seguimos hablando de república cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido [*rem publica verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus*].[941]

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 os seus concidadãos a retomarem a virtude e o espírito de seus antepassados, que bem souberam que a perfeição era alcançável em uma forma mista[942], atenta à qualidade dos equilíbrio[943]?

Na história de Roma é identificável a mistura com Rômulo, modificações na reforma de Sérvio Túlio, outras alterações com o advento da República[944], novos parâmetros com a promulgação da Lei das XII Tábuas[945], a ascensão do Senado, novas garantias à liberdade do povo[946]. A constituição ganha dinâmica que requer atuação do

[941] CÍCERO. *De re publica* V, 1-2. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 151-152.
[942] 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. *De re publica* III, 23. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 133.
[943] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 163-164.
[944] CÍCERO. *De re publica* II, 42-43. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 107-108.
[945] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 164-165.
[946] CÍCERO. *De re publica* II, 54-59. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 115-117.

povo, dos magistrados e do Senado, como no processo de aprovação da *lex*[947], um concerto entre quantidade (*populus*) e qualidade (*senatus*)[948]:

> 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*.[949]

No entanto, a história romana não termina com esses eventos e a fixação de uma constituição ótima. O tempo de Cícero é um momento diferente da configuração política e passa a cada dia por novas transformações. Portanto, também a ideia de *res publica* não pode ser um modelo estático. As meditações de nosso autor anunciam a "República romana como o que é e deve ser um Estado"[950], logo, sob o influxo histórico e projetual, como sói ocorrer quando um espírito prático ao modo romano encontra a especulação teórica ao estilo grego: 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"[951]. 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 fundar e manter, durante tão longo tempo, o império de nossa república.
> [*'Moribus antiquis res stat Romana virisque.' Quem quidem ille versum vel brevitate vel veritate tamquam ex oraculo quodam mihi esse effatus videtur; nam neque viri, nisi*

---

947 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 153-154; INSTITUTIONES I, 2, 5: "O senatusconsulto [*Senatus consultum*] é o que o senado ordena e constitui; pois, tendo o povo romano [*populus Romanus*] crescido, de modo a ser impossível convocá-lo num só corpo para o fim de sancionar as leis, considerou-se equitativo [*aequum*] consultar o senado em lugar do povo." Cf. CORREIA; SCIASCIA, *op. cit.*, p. 304-305; 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. (...)". Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto. t. I, *op. cit.*, p. 201.

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

949 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 152-153.

950 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 159; CÍCERO. *De legibus* III, 2-5, 4-12. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 194-209. Esta referida passagem de *De legibus*, na qual são apresentadas as melhores leis para uma república ideal, é encerrada com o personagem Quinto declarando: "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." (tradução nossa cotejada com a espanhola).

951 SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.*, p. 171.

> *ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam.*][952]

Sob a legitimação do direito[953], 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[954]. A *res publica* é elevada a "ordenação jurídica dos *cives*"[955], pois, "no consenso do direito por meio da lei"[956], o poder é organizado conforme ao direito (*justa imperium*) e garante institucionalmente a igualdade da justiça[957], proporcional e equilibrada, como concerto entre "o *populus* (*potestas*), o *senatus* (*auctoritas*) e o *magistratus* (*imperium*)"[958]:

> 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 [*Id enim tenetote quod initio dixi: nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et offici et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus, et auctoritatis in principum consilio, et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum*].[959]

Uma vez mais, a *res publica*, como coisa do povo (*res publica res populi*), não é qualquer congregação de pessoas, mas aquela que tem fundamento no consentimento jurídico (*iuris consensu*) e na utilidade comum (*utilitatis communione sociatus*)[960], "uma *universitas civium*, a sociedade organizada sob uma ordem jurídica por ela criada", de modo que "o

---

[952] CÍCERO. *De re publica* 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; *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amiticia*, *op. cit*., p. 127.

[953] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 156-158. Se em Roma, desde a *Lex Regia*, "a consciência da necessidade de legitimar o poder do governante estava presente, ela só se faz plena no doloroso processo de transição da forma republicana para a imperial." 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. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit*., p. 60-67; DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiguidades romanas* II, 57-58. Cf. *The Roman Antiquities*. Trad. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1960, v. 1, p. 476-481.

[954] Inclusive dando outros contornos ao elemento democrático. SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 156-157: "Negar o elemento essencial da democracia em Roma é tão possível quanto negá-lo em qualquer Estado em que haja escravidão, como na Grécia, ou mesmo no Estado em que a democracia é representativa, pois a representação outra coisa não é senão uma forma mitigada de alienação do poder, embora necessária. (...)". No sentido de reconhecer esse movimento de democratização, mas negar que Roma tenha sido uma verdadeira democracia, mantendo-se aristocrática, ver ROULAND. *Roma, democracia impossível?*, *op. cit*., *passim*.

[955] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 158.

[956] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 159.

[957] SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit*., p. 167.

[958] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 154.

[959] CÍCERO. *De re publica* II, 57. Tradução nossa adaptada de: *Da República*, *op. cit*., p. 171 e *Sobre la república*, *op. cit*., p. 115-116.

[960] CÍCERO, *De re publica* I, 39. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 62-63.

consenso em torno da lei ou direito que lhe dá unidade", tendo em vista a concretização do bem comum, "é o que constitui a *civitas* na forma da república e não um reino despótico"[961]. É governo que se define formalmente por um vínculo jurídico, que une a dupla massa composta por homens e interesses, atados por um direito que, por ser "reconhecido por todos e reconhecido a todos, mantém na comunidade que o pertence a todos e forma, assim, dessa massa humana um povo unificado por um interesse comum, uma sociedade"[962]. Como afirma Lévy, o *optimus status civitatis* é a forma perfeita que dão à cidade os homens excepcionais por saberem renunciar à imposição de uma verdade particular e aceitarem fazer parte da tradição do *mos maiorum*: a perfeição da cidade exige uma moral do dever, do *officium*[963].

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.

[961] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 154. Ver CÍCERO, *De re publica* III, 45 *et seq*. Cf. *Sobre la república, cit*., p. 142-143.
[962] VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit*., p. 296-297.
[963] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit*., p. 508.

PARTE II

NATUREZA, ELOQUÊNCIA E FILOSOFIA:

As trilhas da história como fundamento da ideia de *res publica*

PROÊMIO

A *res publica*, como a verdadeira constituição, em comparação com as diferentes formas de governo identificadas na história e na tradição teórica grega, é a configuração político-jurídica ótima porque dispõe das condições necessárias para o desenvolvimento da natureza do homem em comunidade. Enquanto preserva esse estado de excelência, está em harmonia com a ordem universal.

Como acabamos de investigar, essa conformidade começa no interior da própria constituição, com a conciliação de suas diferentes ordens, unidas em prol da estabilidade que enseja a prosperidade da vida coletiva. A *concordia*, por sua vez, depende do próprio homem, a começar pela harmonia natural de seu interior, segundo a sua natureza. Assim, a alma deve governar o corpo, e nela, a razão sobre as demais partes. Reflexamente, no plano político, o Senado exerce sua *auctoritas* junto à *potestas* do *populus* e o *imperium* dos magistrados, e esse concerto é propiciado pela liderança do *rector*, de um cidadão que se destaca, justamente, pelo equilíbrio próprio aos elementos constitutivos do humano. Assim, exterioridade e interioridade articulam-se em um movimento contínuo em ambos os sentidos: virtude e *res publica*, *res publica* e virtude. Como bem observa D'Ors, o que realmente importa para uma *res publica* não é a estrutura política formal, mas as virtudes ativas dos homens que governam, a determinar o bom funcionamento e o sucesso da cidade[964].

Por isso, os principais filósofos da Antiguidade já tinham como um dos polos de investigação o mundo político, reflexo da vida daquele homem, centrada na comunidade, que a ele se apresentava como realidade total. A pretensão de compreender a ordem do cosmo implica conhecer o universo do homem, em sua dupla dimensão exterior e interior. Constituição e alma humana, como já evidenciado por Sócrates e Platão, dali alçando longevo debate, integram-se, assim, à ordem natural. A política é revelada em relação de inarredável interdependência com a formação do homem, um dos principais desafios colocados pelos filósofos a partir das crises de seu tempo. Esse breve panorama descreve não apenas a filosofia grega clássica como também a filosofia romana, ao menos na expressão ciceroniana. Para nosso autor, o homem, em sua natureza racional, tem por lugar no todo cósmico o contínuo esforço de aprimoramento moral e político, que alcança seu momento máximo na constituição que forja ao longo séculos.

---

[964] D'ORS. Introducción. *In*: CICERO. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 24-25.

Destarte, em nossa primeira etapa de pesquisa, tivemos a oportunidade de compreender as formas de governo em meio aos prolegômenos à história de Roma e certos pressupostos morais da política, para finalmente salientarmos os *caracteres basilares* da ideia de *res publica* de Marco Túlio Cícero. Agora, precisamos aprofundar em alguns desses aspectos para melhor evidenciar o complexo lugar da história no pensamento do cônsul, o que nos faz colocar em foco nesta segunda parte os *fundamentos* da ideia de *res publica*.

Em primeiro lugar, retomaremos a natureza para firmá-la como fundamento do direito e da política. Nela enfrentaremos 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 para a qual se destina.

Na sequência, 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 substratos filosóficos e intelectuais indispensáveis. Eles contribuem para abrir novas perspectivas para o *mos maiorum*, como veremos, dando ensejo para a formação de um fundo cultural compartilhado com outros povos. A *humanitas* ciceroniana aparece, então, como resultado de um delicado processo de união entre as culturas romana e grega, na qual a filosofia vem em auxílio da tradição, como caminho de esperança para o declínio moral e político de Roma.

Nesse trajeto, a história, organizada e compreendida a partir das ferramentas teóricas que lhe extraem princípios dos movimentos da ação política do homem, serve como elemento de legitimação da *res publica*. A constituição ciceroniana revela-se mais do que mera elaboração teórica: é ideia que nasce da história e nela se realiza.

1. NATUREZA, HISTÓRIA E POLÍTICA NAS LEIS DA *RES PUBLICA*

A concepção de *res publica* de Cícero foi por nós traçada em sua estrutura político-jurídica. Investigamos como a constituição mista, desenvolvida na tradição política-grega, ganha novos ares no mundo romano, sendo também tomada por nosso autor como a melhor forma de governo. Logo ressaltamos que, para compreender os motivos da excelência e como ela é levada a efeito, a história romana é tomada como substrato, ou seja, é ao mesmo tempo percurso de ação dos homens na produção da vida político-jurídica e plano de compreensão dos princípios que devem reger a melhor comunidade. Resta-nos agora perscrutar o principal fundamento do direito e da política que, portanto, desponta como polo informador da ideia de *res publica* e dimensão associada à história, a nos permitir conhecê-la, a saber, a razão natural.

Cícero entederá 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: "la virtud es la naturaleza en plenitud y llevada a su suma expresión"[965]. 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 humana, 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[966]. Contudo, não pode descurar do contexto cultural de um povo e das transformações pelas quais ele passa no tempo.

Desde logo, cabe ponderar que a tradição filosófica assumiu variados caminhos na interpretação do pensamento de Marco Túlio Cícero. O século XIX foi tanto ingrato quanto positivo para o velho cônsul. As repercussões ilustradas já haviam corroído longevas autoridades, especialmente aquelas gestadas ou aproveitadas pela Igreja, como era o caso dele; agora, a nascente historiografia alemã, admiradora da Roma antiga, conferia-lhe um parecer severamente crítico, agraciando-lhe com um posto menor na história romana, seja na política, seja na literatura, através de nomes como Mommsen e seus seguidores. Também sobrara para o Cícero filósofo, rotulado de mero reprodutor

[965] LISI, Francisco Leonardo. La noción de ley natural en Cicerón. *Etica & Politica*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 217-232, 2014, p. 227.
[966] LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 228. Ver CÍCERO. *De legibus* I, 40-41. Cf. *Sobre las leyes, op. cit.*, p. 86-89.

de doutrinas gregas, inclusive como versões pioradas, logo, sem originalidade. Contudo, os oitocentos redescobriram uma de suas obras mais importantes, o *De re publica* (1819). Se eram possíveis novas perspectivas para o pensador em desprestígio, a maior parte dos comentadores endossou os olhares vigentes e facilmente interpretou Cícero como um estoico. Apenas a partir de meados do século XX, a tradição foi matizada com novos estudos sobre a filosofia helenística e, com ela, a redescoberta de um Cícero filósofo original e não necessariamente filiado ao estoicismo.

O nosso ponto inicial será a apresentação dos 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*.

1.1. *Lex est recta ratio*

A partir da definição de Santo Tomás de Aquino, segundo o qual a lei é ordenação da razão (*ordinatio rationis*)[967], é possível identificar na referida concepção dois elementos fundamentais. Na escolha está a *voluntas*, enquanto vontade consciente, na qual a *ratio* está presente em seus momentos constitutivos, a saber, "a deliberação sobre o valor desse fim e os meios para alcançá-lo, vale dizer, a escolha (*proairesis* de Aristóteles) dos meios adequados à consecução dos fins sociais propostos"[968]. A escolha ocorre mediante a *recta ratio*, que pondera sobre os meios adequados para alcançar os fins objetivados, ordenando ou direcionando a *voluntas*. Em outras palavras, a *ratio* orienta a "escolha do modelo de conduta e da consequência desse modelo ou da norma, a qual é a medida posta pela *ratio*"[969]. Trata-se da razão pura que, por ser diretiva, normativa, "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"[970]. Conforme o homem alcance o exercício dessa *recta ratio*, para Cícero, ela será tão reta e

[967] 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: "Y así, de las cuatro conclusiones establecidas 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 commun*], 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*.
[968] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 162.
[969] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 162
[970] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 162-163.

pura quanto a de Júpiter, por outros termos, sendo a lei uma escolha que encontra o verdadeiro e o justo, a razão faz do homem parte da divindade, o que o torna capaz de escolher o justo, o certo[971]. Vejamos duas clássicas passagens de Cícero que, embora extraídas de obras distintas, definem *lex* e *recta ratio*, complementando-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 [*sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit*]; y habrá un único dios como maestro y jefe coniún de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien dlesobedece 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.[972]
>
> [*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 recta 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.[973]

Salgado ressalta que Cícero parece não pretender manter uma equivocidade na palavra *lex*, mas ela não se aparta do *ius*, sediado na prudência, que é sabedoria prática decorrente da experiência pelo uso da *recta ratio*. Logo, a *lex* "não é apenas vontade da autoridade, mas força da razão" e, 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"[974]:

> 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,

[971] SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit*., p. 167.
[972] CÍCERO. *De re publica* III, 33. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 137.
[973] CÍCERO. *De legibus* I, 7, 22-23. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 70-71.
[974] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 163.

> la ley es "la razón fundamental, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohibe 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 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.[975]

É patente a proximidade da concepção ciceroniana de lei natural e razão com o estoicismo. Contudo, como já tivemos a oportunidade de salientar durante a discussão sobre a moral, a natureza humana e o surgimento das comunidades, não há identidade: Cícero faz uma interpretação um tanto diversa, com o intuito de harmonizar preceitos filosóficos gregos, no caso, a moral estoica, com a experiência político-jurídica romana, onde a capacidade de 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[976], alguns autores entendem ser uma versão da noção de Antíoco de Ascalônia, outros, como Horsley[977], acreditam que decorre de Fílon de Alexandria, sem contar que, sendo eles expoentes da tardia Academia, também haveria a influência de Platão. Lévy[978] 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[979] e Asmis[980]. A ideia de direito natural do estoicismo pode ser assim resumida[981]: o justo é por natureza e não por convenção, tal como o raciocínio correto e a lei, regendo todos os assuntos divinos e humanos, de modo que deve ser critério do justo e do injusto, ordenar o que se deve fazer e ordenar o que não se deve fazer. Logo, toda justiça provém de Zeus e da natureza comum e o mundo é concebido

---

975 CÍCERO. *De legibus* I, 6, 18-19. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 66-67 (com adaptações).
976 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit*., p. 218-219.
977 HORSLEY, Richard A. The law of nature in Philo and Cicero. *Harvard Theological Review*, v. 71, n. 1, p. 35-59, 1978.
978 LÉVY, Carlos. *Cicero Academicus*, *op. cit*., p. 518 *et seq*.
979 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.
980 ASMIS, Elizabeth. Cicero on natural law and the laws of the state. *Classical Antiquity*, v. 27, n. 1, p. 1-33, abr. 2008.
981 LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit*., p. 223.

como um sistema político comum aos homens e aos deuses. Em outras palavras, a suprema racionalidade do mundo é idêntica à lei (ou lei comum), porque a razão é vista como força que comanda e proíbe; à natureza (ou natureza comum), porque a razão é vista como força criativa; e à Deus (Zeus), porque a razão é vista como governante do mundo. Assim, inferida como uma ou a própria força da natureza, a lei é a força que ordena o processo criativo da natureza por seus comandos e proibições[982].

Todavia, Cícero não atribui a sua doutrina do direito natural exclusiva ou diretamente aos estoicos, mas a *doctissimis viri*[983]. No *De legibus*, ele chama de *inter doctissimos* o estoico Zenão, Platão e seus seguidores[984]. Portanto, é possível que quisesse indicar a inspiração nos estoicos e em Platão, aqueles na medida em que desenvolvimento da doutrina platônica[985]. Isso porque Cícero deixa entrever que os filósofos e as principais correntes que sucederam ao discípulo de Sócrates foram continuações da Antiga Academia, ainda que sob a forma de correções, mais do que novas doutrinas (*correctionem veteris Academiae potius quam novam aliquam disciplinam putandam*)[986]. 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 persuardir-te a a trocares esta nova Academia pela Antiga, da qual, como ouviste dizer a 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. Nos seus escritos e ensinamentos encontramos não só grande massa de conhecimentos no âmbito da cultura geral, da história, da perfeição e do estilo, mas ainda uma variedade de saberes práticso que ninguém sem esse tipo de formação pdoerá considerar-se apto a seguir alguma das carreiras mais prestigiosas. É das suas fileiras que provêm os oradores, os generais, os grandes homens de estado. A um nível mais

[982] ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit*., p. 8; CÍCERO. *De legibus* II, 8; 10. Cf. *Las leyes, op. cit*., 120-123. Embora essas sejam ideias tradicionalmente classificadas como estoicas e tão próximas das reflexões de Cícero que tendemos a inclui-lo no rol de expoentes da escola em Roma, Lisi ressalva que todas são hoje conhecidas através de fontes posteriores ao Arpinata e podemos estar projetando nele a nossa própria concepção de lei natural formada pela tradição posterior ao filósofo:"Una primera conclusión, por tanto, es ser precavidos respecto de la dependencia de la Estoa del pensamiento ciceroniano en este punto en concreto. Es posible que en una interpretación circular estemos atribuyendo a los estoicos una teoría que tenemos sólo en Cicerón y, a la inversa, que veamos en el pensador romano una dependencia inexistente, producida por una concepción mecánica de la relación intertextual." Cf. LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit*., p. 223-224.

[983] CÍCERO. *De legibus* I, 18. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 66-67.

[984] CÍCERO. *De legibus* I, 52. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 98-99.

[985] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 166-167.

[986] CÍCERO. *Academica posteriora* I, 43. Cf. *Cuestiones académicas, op. cit*., p. 17.

> modesto, é também desta, chamemo-lhe assim, fábrica de técnicos e cientistas, que vêm os matemáticos, os poetas, os músicos, os médicos."[987]

Antíoco, mestre de Cícero, buscou retomar a "Antiga Academia" a partir de um sincretismo entre os estoicos, Platão e Aristóteles[988]. Esse tipo de visão geral da filosofia parece ter influenciado 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*)[989]. Com isso, para Asmis[990], Cícero está seguindo, em sua definição de *lex*, os estoicos, mas na esteira dos "homens sábios", essa ampla gama de filósofos que é, em suma, a tradição platônico-aristotélica, tendo por cume ou formulação mais recente os estoicos. E deles extrai dois planos ao falar em *lex*: a natureza como um todo (ou natureza comum) e a mente de uma pessoa sábia[991]. A peculiar distinção ciceroniana está em abrandar essa noção de lei natural para que, sendo já "politicamente salutar", possa melhor se adaptar à sociedade romana, mitigando-a para ser realizável pelo homem e atender aos interesses de uma Roma imperial[992].

A concepção de direito natural é central ao conectar razão, como natureza humana, na busca pela perfeição possível ao homem, e tudo aquilo que ele produz congregado a outros, em comunidade, para manter a unidade desta e fomentar a sua própria natureza. Em outras palavras, toda essa reflexão é ela mesma a teoria do direito

---

[987] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, 7. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 468-469. Ver também V, 33, à p. 485-486.

[988] Ver, entre outros, CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, 22; 74. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 478-479; 512-513; *De legibus* I, 55. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 102-105.

[989] CÍCERO. *Academica posteriora* I, 37. Cf. *Cuestiones académicas, op. cit*., p. 14-15.

[990] ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit*., p. 5-7 e nota 11.

[991] CÍCERO. *De legibus* I, 19. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 66-69. O que chamamos de lei natural, para os estoicos, em sentido estrito, é apenas lei (*nomos*, *lex*), definida como a condição natural que existe tanto na natureza do mundo como um todo (natureza comum) e nos seres humanos sábios. Outros filósofos até usam a expressão lei da natureza (*nomos têsphyseôs*, *lex naturae*), mas na estrita terminologia estoica, tal adição é redundante. Asmis ressalta que Cícero, no *De legibus*, não usa a locução *lex naturae*, mas apenas *lex*. Em outras obras ele usa *lex naturae* para expressar claramente 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. *De officiis* I, 102; III, 27; 30-31; 69. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 51-52; 123; 124-125; 139-140; *De re publica* I, 27. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 55 (em sentido estoico); *De finibus bonorum et malorum* V, 47. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 495 (*natura elegem et modum*); *Tusculanae disputationes* I, 30; V, 38. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 132 (*consenso omnium gentium lex naturae putanda est*); 410; *De legibus* III, 3; 49. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 194-195; 242-245. Ver também como beira o uso de *lex naturae* em *De legibus* I, 56. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 104-107.

[992] 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. *De legibus* II, 12-13. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 124-125.

natural ciceroniana. Em vez de auxiliar, se não meramente acidental, o direito natural é constitutivo do pensamento de Cícero, como laço entre razão e história. É nesse ponto que acreditamos encontrar a marca original de nosso autor e, com ele, o espírito romano, na discussão sobre a lei natural no mundo antigo. Mas ela é ainda mais profunda. Como assevera Salgado, "o direito é a própria justiça em Cícero"[993]. Assim, embora patente o fundamento natural da *lex*, como escolha da reta razão (*recta ratio*), no processo de produção do direito, o homem, ciente de sua conexão com a ordem natural, assume a sua própria natureza para a criar a lei humana. Três elementos constituem 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 dotado de experiência prática, ao lado de *sapientia*, derivado de *sapere*, "provar", também incluindo aprendizado pela prática, correlação impulsionada pelos escritos ciceronianos[994]. Com efeito, no *De inventione*, *prudentia* é uma das quatro virtudes cardinais, definida como "o conhecimento das coisas boas e más, ou nem boas ou más"[995]. No *De oratore* é necessária ao melhor orador, entre prática e teoria, logo, um *vir prudens*[996], também no *De re publica* a primeira das virtudes do melhor estadista[997]. Ele tem como tarefa elaborar a lei humana, que será também, pela *recta ratio* por ele acessada, a lei natural, tal qual criada por Júpiter. 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. Essa inteligibilidade ou racionalidade do fato social é o valor do justo"[998]. Por isso Cícero aponta o valor da 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*)[999].

---

[993] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 162.
[994] 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. *De officiis* I, 153. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 71-72.
[995] CÍCERO. *De inventione* II, 159-160. Cf. *La invención retórica*, *op. cit*., p. 298-299 (tradução nossa cotejada com a espanhola).
[996] CICERO. *De oratore* II, 5-6. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 195-196; CAPE JR. Cicero and the development of prudential practice at Rome, *op. cit*., p. 44-46.
[997] CICERO. *De re publica* II, 67. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 121-122; CAPE JR. Cicero and the development of prudential practice at Rome, *op. cit*., p. 52 *et seq*.
[998] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 169.
[999] CÍCERO. *Topica* 23. Cf. *Cicero's Topica*, *op. cit*., p. 124-125 (tradução nossa cotejada com a inglesa).

Se a única justiça é por natureza, aquela que "se funda na utilidade encontra-se aniquilada pela própria utilidade"[1000], quer dizer, se a justiça não procedesse da natureza, referindo-se somente à utilidade[1001], seria "impossível encontrar um homem de bem"[1002], um homem justo. A boa lei realiza os ditames morais, segundo a razão, portanto, como utilidade que visa à concretização de uma ordem social justa[1003], pela "eficácia do direito", como ordem jurídica, por isso, de justiça, enquanto se corresponder com o direito natural[1004]. Destarte, a *aequitas* nunca pode desvincular-se do útil, pois "tudo quando é conforme à equidade e à justiça é também moralmente bom", e vice-versa (*quidquid aequum justumque esset id est honestum vicissimque*)[1005].

Em Cícero mesmo o homem comum podia agir retamente, quando acreditasse ou estivesse convicto de agir segundo a *recta ratio*[1006]. 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[1007]. Porém,

---

1000 CÍCERO. *De legibus* I, 42. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 90-91 (tradução nossa cotejada com a espanhola).

1001 FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latino-português*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962, p. 1040. Deriva de *utor*, verbo que significa usar, servir-se, empregar, relacionar-se, ter à disposição, enfim, ter vantagem, seja abstrata ou concreta.

1002 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* II, 59. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 326-327.

1003 MASTINO, Isabella. "Utilitas valuit propter honestatem": Cicerone e il principio giuridico dell'utilitas. *Diritto@Storia*, Sassari, n. 11, 2013. Disponível em http://www.dirittoestoria.it/11/D&Innovazione/Mastino-Cicerone-Principio-giuridico-utilitas.htm. Acesso em 25 nov. 2016, p. 6. Nessa linha, a *utilitas* relaciona-se sobretudo a *honestas*. Como prega Cícero, o útil como aquilo que está "no mérito, no decoro e na honestidade" e só existe se em conformidade com a *honestas*. Cf. CÍCERO. *De officiis* III, 101; 109. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 153; 160. Para Mastino, há um influxo recíproco entre *utilitas* e *honestas*, mormente no "nível interpretativo de um determinado ato ou fato jurídico", de forma que "a *utilitas*, temperada pela *aequitas* e limitada pelo *honestum*, concorre para a realização da *iustitia*". Cf. "Utilitas valuit propter honestatem", *op. cit*., p. 12 (tradução nossa). Também *De finibus bonorum et malorum* II, 45. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 316: "Entendemos por 'bem moral' [*honestum*] algo que, à margem de qualquer utilidade prática, e sem ter em vista quaisquer prémios ou rendimentos, merece ser apreciado apenas por si mesmo."

1004 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 250; MASTINO. "Utilitas valuit propter honestatem", *op. cit*., p. 9.

1005 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 71. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 408; SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 164.

1006 Salgado sustenta não ser ousado admitir que, com o conceito de *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". Se era acessível ao sábio na formação do direito, torna-se possível a qualquer pessoa elaborar a lei moral com Kant, influenciado por Rousseau. 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.

1007 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

também se manifesta em 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 do outro"; "rigorosa adequação da expressão com a intenção, da ação com o discurso, do fazer com a palavra, pois fé parece proceder de fazer"[1008]; é agir com boa-fé. *Fides*[1009] é vinculação à palavra dada, lealdade, sinceridade, consciência, retidão, confiança[1010]. Para Cícero, tem esse nome porque "o que é dito acontece" (*fit quod dicitur*)[1011]. É ainda "colaboração e auxílio mútuo (na relação entre iguais) e como amparo ou proteção (na relação entre desiguais)"[1012], implicando credibilidade em relação a alguém e, reciprocamente, um "estado de confiança" do sujeito titular da *fides*[1013]. Aspecto da *constantia*, é manutenção da palavra, independentemente da forma pela qual foi dada[1014], o que faz dela a coisa mais sagrada na vida (*fidem sanctissimam in vita qui*

---

preceito comum, decisão dos homens prudentes, coerção dos delitos que são praticados espontaneamente ou por ignorância, garantia comum da república." (*Lex est commune praeceptum, virorum prudentum consultum, delictorum, quae sponte vel ignorantia contrahuntur, coercitio, communis reipublicae sponsio*.).

1008 SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit.*, p. 164-165.

1009 HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 276-279. Cf. CÍCERO. *Pro Fonteio* 23. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 73-74; *Pro Scauro* 38. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit.*, p. 966-967; *Pro Rege Deoitaro* 8. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 348; *Philippicae* XII, 30. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 189; *De finibus bonorum et malorum* II, 65. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 330; *Pro Murena* 23; 30. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 420; 425-426. Ver PÖSCHL. Quelques principes fundamentaux de la politique de Cicéron, *op. cit.*, p. 346-347. Cf. CÍCERO. *Pro Murena* 1. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 405-406; *De officiis* II, 23. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 85. Junto com ela, a *pietas*, o sentimento religioso. Sobre a *pietas*, ver *Philippicae* V, 39; VI, 19; VIII, 10; IX, 12; XIII, 46-47; XIV, 6; 29. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 108; 121; 134-135; 148; 208; 211-212; 219; *De inventione* II, 66; 161. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 238; 300-301; *De natura deorum* I, 3; 116. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 71-72; 155; *De legibus* II, 15; 26. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 126-129; 142-143; *Topica* 90. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 164-165; *De partitione oratoria* 78. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 77-78; *In Verrem* II, 4, 12; 79. Cf. *Discursos II, op. cit.*, 139-140; 179-180; *Pro Cluentio* 194. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 278-279; *De re publica* I, 2; VI, 16. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 36-37; 163-164; *De haruspicum responsis* 19 Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 230-231; *Pro Plancio* 80. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 914-915; *Pro Murena* 12. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 413; *Pro Caelio* 2; 4. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 370-371; *Post reditum ad Quirites* 6; 8. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 74-75; 76-77; *Post reditum in Senatu* 37-38. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 60-61; *In Vatinium* 26; Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 423-424; *Pro Sestio* 145. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 385-386; *De officiis* I, 23; III, 90. *Dos deveres, op. cit.*, p. 23; 149.

1010 FARIA. *Dicionário escolar latino-português*, *op. cit.*, p. 397.

1011 CÍCERO. *De re publica* IV, 7c. Cf. *On the Commonwealth and On the Laws*. Ed. James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 82.

1012 MARTINS-COSTA, Judith. *A Boa-Fé no Direito Privado*: critérios para a sua aplicação. São Paulo: Marcial Pons, 2015, p. 49.

1013 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.

1014 SCHULZ, Fritz. *Principles of Roman Law*. Trad. Marguerite Wolff. Oxford: Clarendon Press, 1936, p. 224-228. Em suas raízes, a *fides* estava conectada à veneração divina, como juramento de cunho religioso, *iusiurandum*. Inclusive, é frequente a sua personificação e deificação, como a deusa Fides. Ela então emerge nas relações jurídicas entre os particulares, imprimindo certa segurança ou certeza.

putat)[1015], devendo ser observada mesmo quando a palavra é dada ao inimigo que não partilha desse mesmo valor[1016]. Oriunda do plano ético e social, 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 as consequências da realização do objeto acordado para as partes[1017]. Com isso, deve-se evitar as distorções de uma interpretação literal[1018], ponderar a abstração da lei, para que a aplicação rigorosa não gere injustiças (*summum ius summa iniuria*)[1019], agir segundo a *aequitas*[1020]. 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 [*constantia et veritas*] nos compromissos assumidos"[1021].

Assim, sob as bases da lei natural, Cícero articula um sentido especificamente jurídico de justo, quando adiciona o elemento culpa na produção do 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[1022]: "o direito justo é efetivamente sempre almejado, nem de outra maneira poderia o direito, com efeito, existir" (*ius enim semper est quaesitum aequabile; neque enim aliter esset ius*)[1023], donde a lei ter ínsita a noção de "saber selecionar o verdadeiro e justo"[1024].

Com o tempo, os juramentos têm sua importância reduzida, uma vez que não mais se teme a punição dos deuses pela quebra ou falsidade, mas a pessoa se mantém vinculada 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. *De officiis*. III, 104. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 154.

[1015] CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 3-6. Cf. *Le orazioni*. A cura di Giovanni Bellardi. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978, v. I, p. 784.

[1016] CÍCERO. *De officiis* I, 39. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 29.

[1017] BONFANTE, Pietro. A essência da bona fides e sua relação com a teoria do erro. Trad. Vítor Pimentel Pereira. *Revista 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.

[1018] JULIANO. *Digesta* L, 17, 65. Cf. JUSTINIANO. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Digesto, t. III, *op. cit*., p. 949-950 (tradução nossa cotejada com a espanhola); SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 165.

[1019] CÍCERO. *De officiis*, I, 33. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 26.

[1020] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 166 e 214. Nesse sentido, ver o nosso artigo 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.

[1021] CÍCERO. *De officiis* I, 23. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 23 (com adaptações).

[1022] SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*, *op. cit*., p. 168. Cf. PLATÃO. *Górgias* 469b-c. Cf. *Górgias ou A Oratória*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, [s.d.], p. 88-89; ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* V. Cf. *The complete works of Aristotle*, v. 2, *op. cit*., p. 1781-1797.

[1023] CÍCERO. *De officiis* II, 42. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 93 (com adaptações).

[1024] CÍCERO. *De legibus* II, 5, 11. Cf. *Das leyes*, *op. cit*., p. 125.

Podemos perceber no itinerário ciceroniano a justiça como conceito que perpassa a preservação da ordem juridicamente instituída, imutável salvo justo título, ainda mais evidente com a inserção do princípio da justiça na honestidade. 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" (*in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide*)[1025]. 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[1026].

1.2. Da lei natural à lei humana: natureza e história na comunidade política

A reta razão prescreve para os membros racionais da comunidade de deuses e de homens como relacionar uns com os outros, isto é, determina o que é justo para todos os seres humanos[1027]. 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 que os romanos viam na filosofia helênica e propagado nas divergências internas sobre o bem da *res publica*, vide *optimates* e *populares*

Em Cícero ecoa a embaixada de filósofos gregos a Roma em 155 a.C. Naquela ocasião, Carnéades realizou discursos nos quais apresentou a defesa da justiça em um e no outro refutou os argumentos do dia anterior, condenando a certeza sobre o justo, a partir da conveniência. No *De re publica*, Cícero coloca então dois personagens para apresentarem as principais linhas de ambas as perspectivas. Filo defende argumentos contra a lei natural, que o justo e o injusto varia 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 todos, como lo es lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce"[1028]. Com efeito, em diferentes cidades e povos, certas condutas são consideradas boas ou más, e assim proibidas como crimes[1029]. O mesmo

[1025] CÍCERO. *De officiis* I, 15. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 20.
[1026] SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit*., p. 173.
[1027] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 170-171.
[1028] CÍCERO. *De re publica* III, 12-13. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 128-129.
[1029] CÍCERO. *De re publica* III, 14-16. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 129-131.

vale para as transformações das instituições jurídicas e dos usos e costumes[1030]. A ideia de direito natural, então, carece de qualquer conteúdo, caso contrário, as leis seriam as mesmas entre os diferentes 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? ¿Acaso sea cual sea? Pero la virtud no es compatible con la inconstancia, ni la naturaleza puede variar; 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.[1031]

Assim como os homens, não há povo que ceda a sua liberdade, aceitando ser submetido por outro, ainda que justamente. A prudência política contrasta com a concepção de justiça natural: "Lo que sucede con los particulares, sucede también en los pueblos: no hay ciudad tan necia que no prefiera dominar injustamente que ser justamente dominada."[1032]

Na sequência, Lélio introduz a defesa da lei natural, cuja definição reproduzimos acima. Nela é possível identificar a reta razão em harmonia com a natureza e, como tal, comum a todos os homens e a todos os povos, invariável no plano terreno, constante no plano temporal, inderrogável pela vontade humana. Ela tem sim conteúdo: ordena o bem e proíbe o mal[1033]. A natureza dá o domínio aos fortes, resguardando a utilidade aos mais débeis, como Deus em relação ao homem, a alma em relação ao corpo, a razão em relação às demais partes da alma[1034].

> Pero se deben reconocer las diferencias que hay en el mandar y el obedecer, pues así como se dice que el alma manda al cuerpo, se dice que también manda a la concupiscencia, aunque manda al cuerpo como un rey manda a sus ciudadanos o un padre a sus hijos, y en cambio, manda a la concupiscencia como un dueño manda a sus esclavos, pues le hace

---

1030 CÍCERO. *De re publica* III, 17. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 131: "Si quisiera describir las distintas instituciones jurídicas, usos y costumbres [*iuris institutorum morum consuetudinumque describere*], 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, de modo que este nuestro querido intérprete del derecho, Manilio, podría decir cómo ha cambiado ahora el derecho de los legados y herencias de las mujeres, y cómo solía dar otros dictámenes cuando era joven, antes de promulgarse la ley Voconia, ley ésta que, habiéndose dado en ventaja de los hombres, es del todo injusta para las mujeres. ¿Por qué no puede ser rica una mujer? ¿Por qué puede tener heredero una virgen Vestal y no su madre? ¿Por qué, si debe ponerse un límite a la fortuna de las mujeres, puede la hija de Publio Craso, si fuera hija única, tener legalmente cien millones de sestercios y la mía no puede tener tres millones?"

1031 CÍCERO. *De re publica* III, 18-19. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 132.

1032 CÍCERO. *De re publica* III, 28. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 135-136.

1033 CÍCERO. *De re publica* III, 33. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 137.

1034 CÍCERO. *De re publica* III, 36. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 138 (também IV, 1, à p. 145).

> violencia y quiebra; así, pues, los mandos de los reyes, de los generales, de los magistrados, de los padres y de los pueblos se ejercen sobre los ciudadanos y los aliados como el del alma sobre los cuerpos, en tanto los (dueños oprimen a sus esclavos como la parte superior del alma, es decir, la sabiduría, oprime las partes defectuosas y más débiles de la misma alma, como son las concupiscencias, las pasiones y demás perturbaciones del alma.[1035]

Cícero rejeita o relativismo da justiça na forma desses argumentos, pois é uma 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 sob o comando dos demais aqueles que sejam superiores, condição que se dá por natureza e independe da crença particular sobre o que seja útil ou conveniente. Não há contradição entre o útil, o conveniente, o moralmente bom, isso se dá objetivamente, é estar em conformidade com a lei natural. Enquanto o direito de Roma respeitar essa ordem, o império romano durará, pois não está baseado na força bruta, e sim na força do direito[1036]: "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" (*dicendum est plane nullam esse rem publicam*)[1037].

A natureza não é uma entidade anterior ao direito natural, mas é a mesma força racional que o direito natural. No *De legibus*, os homens e Júpiter têm em comum a razão, logo eles têm a reta razão, logo a lei, logo a justiça (*ius*) 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*), com a consequência de que os homens estão unidos com Júpiter em uma única cidade[1038]. Todos os homens no sentido de que a todos é dada a capacidade de aprender, por gozarem de faculdade racional, mas diferem em sua realização. A natureza nos fornece percepções de sentido que nos guiam para a formação das concepções iniciais que são as mesmas para todos os seres humanos. Essas concepções são obscuras, mas servem de base para o conhecimento pleno. A natureza nos guia dessas

[1035] CÍCERO. *De re publica* III, 37. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 138-139.
[1036] CÍCERO. *De re publica* III, 41. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 139.
[1037] CÍCERO. *De re publica* III, 43-45. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 140-142.
[1038] CÍCERO. *De legibus* I, 23; 33. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 70-73; 80-81.

concepções para o ápice da racionalidade rumo à virtude, embora todos os homens também desviem desse caminho até terem atingido o objetivo. Como parte da natureza universal, a natureza comum de todos os humanos age com perfeita racionalidade. Ela opera como uma força racional perfeita impelindo os homens de sua capacidade inicial para a virtude, para a sua realização plena, mesmo eles respondendo apenas imperfeitamente[1039]:

> Sin más rodeos, en ésto: 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 surte que todo este universo mundo debe reputarse como una sola ciudad común, humana y divina a la vez [*ut iam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum*]. Y del mismo modo que en las ciudades, por una cierta razón de la que se hablará en lugar oportuno, se distinguen diversas situaciones familiares según el parentesco, eso mismo ocurre, con tanto mayor brillo y gloria, en la naturaleza universal, por lo que las personas humanas y divinas están integradas como parientes en una gran familia.[1040]

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 naturalmente honesto e evita o naturalmente não honesto 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[1041]. No momento em que a lei é concebida na mente do homem prudente, uma

---

[1039] ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit.*, p. 9-10. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 26-27; 30; 44; 59. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 74-79; 90-93; 106-109.
[1040] CÍCERO. *De legibus* I, 22-23. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 70-73.
[1041] WEST, Thomas G. Cicero's teaching on natural law. *St John's Review*, v. 32, p. 74-81, verão 1981, p. 77. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 17; 23; 25; 45. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 64-67; 70-75; 92-93.

descoberta ocorre e a verdade torna-se manifesta para ele, ao menos aquilo que parece ser a verdade, como veremos adiante. Essa verossimilhança permanece presente na lei somente quando ela está sendo pensada ou repensada no seu sentido originário. Então, é eterna apenas durante tais ocasiões reflexivas, como fruto de um vigoroso esforço da mente. A verdade da lei é como aquela de qualquer trabalho filosófico. A lei verdadeira, assim como a filosofia, procura descobrir aquilo que é. À medida em que faz isso, a lei revela a natureza: a lei e a natureza são uma só[1042].

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 o conjunto das relações dos homens com a divindade, em suma, rege as relações entre os copartícipes da *ratio*[1043]. Compreende preceitos negativos e positivos. Como vimos, a uns interdita a produção de danos a outros, exceto para impedir um atentado injusto e atual[1044]; a outros impõe *servire communi utilitati*, com a prestação de deveres que correspondam ao vínculo de socialidade[1045]; veda a vantagem própria em detrimento do outro e a omissão de socorro[1046]; sempre em correspondência com o *honestum*[1047], ao *rectum*, assim também devendo ser um dado *ius* positivo[1048]. 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[1049]. Mas o homem concreto, falho e limitado: nenhum desvio, enquanto possível ser evitado e a retidão atingida.

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[1050]. Por

---

1042 WEST. Cicero's teaching on natural law, *op. cit*., p. 79.
1043 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 17. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 18-19. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 66-69; *De natura deorum* II, 78. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 222; *De inventione* II, 65. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 236-238.
1044 CÍCERO. *Pro Milone* 10. Cf. *Discusos IV, op. cit*., p. 485; *De inventione* II, 54. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 228.
1045 CÍCERO. *De officiis* I, 10; 31; III, 6; 17; 27; 68-69. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 18; 25-26; 116-117; 120; 123; 139-140; *De finibus bonorum et malorum* III, 71. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 407-408.
1046 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 17. Cf. CÍCERO. *De officiis* I, 7; 23; III, 5; 21-23. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 17-18; 23; 116; 121-122.
1047 CÍCERO. *De officiis* I, 5; 14. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 16-17; 20; *De finibus bonorum et malorum* II, 34; 45; III, 71. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 311; *De legibus* I, 48. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 94-97.
1048 CÍCERO. *Philippicae* IX, 10. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 147.
1049 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 20-21.
1050 Cícero, no discurso de Lélio a favor da justiça absoluta e universal, não se limita a meramente reproduzir um único filósofo. Por um lado, o discurso de Lélio é profundamente platônico, ou, ao menos, segundo o que o Arpinata julga ser platônico, pois é um platonismo fortemente marcado

um lado, para os estoicos, as leis ordinárias dos cidadãos não são propriamente leis[1051]. Por outro, para Platão, há uma diferença nas intenções do legislador sábio ao elaborar as leis retas e os legisladores comuns para produzir as leis populares[1052]. Cícero não segue os primeiros estoicos, que defendiam que toda lei deve ser a expressão exata da reta razão dos deuses e dos sábios para ser lei. Ele acredita que algumas leis escritas, promulgadas por legisladores, podem atender a certos critérios derivados da lei natural e consequentemente serem reconhecidas como válidas: na medida em que forem direcionadas à justiça, regulem a saúde dos cidadãos, a segurança das cidades e a felicidade humana, podem ser admitidas como leis genuínas e possuir autoridade correlata[1053].

O *ius civile* emana da vontade coletiva dos consociados na *civitas*, do *populus* de quem é essa *civitas*[1054]. O conteúdo de suas disposições difere entre os povos, respondendo às exigências mutáveis da vida e da civilização[1055]: Nem por isso deixa de estar dissociado da lei natural: o *ius civile* deve adaptar-se necessariamente às várias

---

pelos ensinamentos obtidos com Antíoco. Por outro, preocupa-se em iniciar com o discurso de Filo de condenação dessa concepção de justiça, na esteira de Carnéades, e rebater a visão "utilitarista" dos epicuristas, para então reunir as concepções dos diferentes defensores verdadeiros da virtude, pois era crítica necessária para a preservação da constituição romana. A isso é imprescindível somar uma novidade em relação ao estoicismo. Panécio não acreditava na imortalidade da *res publica* porque negava a imortalidade da alma. Cícero defende a ideia de imortalidade da alma e da cidade em vários escritos. No *De re publica* ela está presente para confirmar a ideia de justiça e de lei natural. No Sonho de Cipião, a alma imortal dos grandes homens políticos encontra a verdadeira glória, mostrando que o bem da *res publica* deve ser buscado como virtude, por si mesmo, e não por recompensas terrenas. Nesse quadro traçado por Ferrary, podemos identificar diversas fontes filosóficas gregas, ao passo que o resultado é uma articulação que não se filia a nenhuma e, antes de acadêmica, cética ou eclética, é dotada de inspiração propriamente romana. Em suma, Cícero não faz obra de tradutor ou adaptador: ele utiliza e funde elementos provenientes de origens diversas para criar uma interpretação original e em consonância com as necessidades e o paladar dos homens políticos romanos. Cf. FERRARY. Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron, *op. cit*., p. 745-771, 1974, p. 755-756, 761-762 e 768-770. O *honestum* como o único bem ou o bem principal, em CÍCERO. *De legibus* I, 52-56. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 98-107; *De finibus bonorum et malorum* V, 77-86. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 514-519; *Tusculanae disputationes* V, 22-25. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 400-403. Sobre a imortalidade da alma, ver *Tusculanae disputationes* I, 79. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 168-169; *Pro Rabirio perduellionis reo* 33. Cf. *Discusos VII, op. cit*., p. 134; *Pro Marcello* 22. Cf. *Discusos VII, cit* , p. 285-286; *Philippicae* II, 51. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 46-47. Alma imortal no Sonho de Cipião em *De re publica* III, 40. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 139.

1051 CÍCERO. *Academia* 136. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 197-198.

1052 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 193. Cf. PLATÃO. *As Leis* 742d-e. Cf. *Diálogos VIII*: *Leyes*, *op. cit*., p. 424-425.

1053 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 207.

1054 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 21. Cf. CÍCERO. *Topica* 2; 9; 21. Cf. *Cicero's Topica, op. cit*., p. 116-117; 120-121; 124-125; *De legibus* I, 17. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 64-67; *Philippicae* I, 16. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 18.

1055 COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 22. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 23. Cf. *Las leyes, op. cit*., 70-73; *De re publica* III, 17. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 131; *De inventione* I, 38; 68. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 135; 157-158; *Pro Caecina* 5; 49; 70; 74-75. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 116; 141-142; 153; 155-156.

exigências da *civitas* à qual se refere[1056]. Assim, a boa lei humana é o que ordena o homem sábio, com vista à virtude possível ao homem. Longe de ser eterna, ela será objeto de alteração sempre que o sábio, sensível às circunstâncias, perceber a necessidade de mudá-la[1057]. Devemos ressaltar que não é a lei eterna objeto de modificação, porque podemos até não obedecer a lei natural, mas não podemos evitá-la ou trocá-la[1058]. É a lei humana que, para bem espelhá-la, deve assumir formas adequadas ao quadro histórico, social e político, segundo apreendido pelo homem prudente. Por se coadunar à natureza humana, é esta lei 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.[1059]

Como observa Asmis, próxima da interpretação de Valente a que já referimos, partindo da distinção estoica entre deveres perfeitos e deveres intermediários, a lei chama à realização dos deveres perfeitos ao demandar os deveres intermediários como um passo em direção ao objetivo[1060]. O estoicismo entende que a lei humana não é efetivamente lei porque compartilha apenas imperfeitamente a força da lei natural. Cícero, modificando essa concepção, mas adotando a distinção entre ações perfeitas e intermediárias, acredita ser possível formular um conjunto de leis que prescrevam ações intermediárias como meio para alcançar a virtude, segundo os ensinamentos legados pelos ancestrais[1061].

[1056] COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit*., p. 23-24. Cf. CÍCERO. *De inventione* II, 65. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 238; *De legibus* I, 18; 43; II, 61. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 66-67; 90-91; 182-185; *De officiis* III, 17; 71. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 120; 140-141; *De re publica* III, 13; 18. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 128-129; 132.

[1057] WEST, Thomas G. Cicero's teaching on natural law, *op. cit*., p. 77.

[1058] FOTT. Skepticism about natural right in Cicero's De republica, *op. cit*., p. 242.

[1059] CÍCERO. *De legibus* II, 8. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 120-121. Ver Também *Philippicae* 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? [*est enim lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio imperans honesta, prohibens contraria*]"

[1060] ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit*., p. 16.

[1061] ASMIS. Cicero on natural law and the laws of the state, *op. cit*., 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. *De legibus* II, 1-14; III, 3-12. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 112-127; 194-209.

Surge, então, um questionamento logicamente decorrente dessa discussão e fulcral para a nossa investigação sobre a *res publica* como ideia e como história: Qual é o caráter das leis que Cícero traça no *De legibus*? Que disposições normativas são essas? Criações da mente de um sábio ou as leis da Roma republicana?

1.3. As leis de Cícero entre razão e história

As leis, como 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 com as disposições do *De legibus*, uma longa lista de normas apresentadas pelos interlocutores do diálogo como as melhores leis para a melhor constituição. Aqui, Cícero coloca em evidência a tensão entre ideia e história que permeia a sua obra política: as melhores leis são as leis de Roma ou um projeto racionalmente concebido por um legislador sábio? Para responder a essa indagação, examinemos brevemente o conteúdo geral das leis dispostas no *De legibus*.

No livro II[1062] são apresentadas leis referentes à religião, envolvendo tanto as instituições da cidade dotadas dessa natureza como a imposição e vedação de condutas, revelando o laço indissociável que a religião exercia na mentalidade do homem romano e os impactos na vida política e jurídica. Assim, cada um deve se apresentar com pureza diante dos deuses, comportando-se com piedade e sem ostentação, sob a ameaça de sanção divina. A inobservância das regras religiosas pode gerar consequências temporais, de modo que, quando possível, seja expiada, não bastando dar oferendas. Os deuses cultuados devem ser aqueles admitidos publicamente e os de tradição dos antepassados, assegurados locais sagrados e para desempenho dos ritos, das ofertas e dos sacrifícios, incluindo datas solenes. Para tanto, a cidade deve contar com sacerdotes para dirigir as cerimônias, interpretar os profetas, os adivinhos e os deuses, áugures públicos, além das virgens Vestais para a custódia do fogo eterno. Os augúrios são de singular importância. Devem ser tomados para diferentes matérias, desde os vinhedos até a guerra e as ameaças ao povo, entre outras ocasiões elencadas por Cícero, junto com os procedimentos de execução. A desobediência às declarações augurais deve ser punida com a morte, assim como outros sacrilégios. Por fim, resta apontar o traço de consciência crítica em relação ao papel das normas religiosas para o convívio social: é pela associação com a honra dos

[1062] CÍCERO. *De legibus* II, 19-22. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 130-139.

deuses que os jogos, a música e a alegria popular deve ser moderada nos festivais e contido o luxo dos funerais, além de praticados os melhores entre os ritos tradicionais.

No livro III[1063], por sua vez, Cícero elenca leis sobre as magistraturas, o Senado e os comícios. As primeiras disposições estabelecem os princípios dos poderes que regem a *res publica*. Podemos compreendê-las melhor a partir do exame das justificativas apresentadas por nosso autor para as principais leis. Kastely[1064] propõe uma categorização interessante das disposições segundo esses fundamentos, que seguimos.

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 o cônsul, os demais magistrados e o tribuno da plebe. O consulado goza de poder vinculante juridicamente sobre todas as outras magistraturas. Contudo, para evitar a degeneração em tirania, foi criado o tribunato da plebe que, entre outras prerrogativas, não se submetia a ele. Com isso, foi reduzido o poder consular, ao passo que estabelecido um meio de proteção aos magistrados e aos particulares desobedientes ao cônsul[1065]. Outro caso é a composição e as prerrogativas do Senado. A formação é por magistrados e ex-magistrados, escolhidos para as funções por eleição popular. Dessa forma há a preservação da *potestas* do *populus* e a *auctoritas* do Senado (*potestas in populo, auctoritas in senatu sit*), proporcionando a concórdia e a moderação da constituição (*moderatus et concors civitatis status*), "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' "[1066]. Por fim, Cícero declara conscientemente introduzir uma inovação, leis que não são usuais, comuns, familiares para os romanos (*sunt nobis non usitatae*), mas necessárias para a república (*rei publicae necessariae*) – trata-se das novas atribuições para os censores, que merecem destaque:

> 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 νομοφύλαες [*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. Esto se hace en Grecia con la intervención

[1063] CÍCERO. *De legibus* III, 6-11. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 196-209.
[1064] KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.*, p. 6-7.
[1065] CÍCERO. *De legibus* III, 15-17. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 212-213.
[1066] CÍCERO. *De legibus* III, 27-28. Cf. *Las leyes*, *op. cit.*, p. 222-225.

> 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.[1067]

A destinação aos censores da tarefa de vigilância do texto oficial das leis é uma explícita adoção dos *nomophylakes,* instituição grega que poderia ser útil a Roma, aos olhos de Cícero. Ela implica não apenas fazer a guarda do texto físico das leis escritas, mas também a observância das ações dos homens, advertindo-os para a obediência das leis. Ao fim de suas atividades, os magistrados deverão comparecer perante os censores e reportar os atos oficiais por eles praticados, podendo ser responsabilizados pelo descumprimento das leis. 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, que são a expressão por excelência do *mos maiorum*. Não é à toa que Cícero lembra que os principais exemplos de *maiores* foram censores, como Catão, o Velho, Cipião Emiliano, Escauro e Crasso[1068].

Nesse sentido, considerando o quadro de proeminência do Senado, não obstante os instrumentos constitucionais de controles recíprocos, pelos quais, ainda assim, os *nobiles* gozam de significativa força sem paralelo, diversos autores levantam o questionamento: enfim, quem os controla? Ou, como em Juvenal, *quis custodiet ipsos custodes?*[1069] A resposta de Cícero, segundo Wood, é a religião e a censura[1070]. Pelo primeiro, os ritos seguidos e os auspícios tomados antes de uma decisão são atos dotados de grande força ética, tal como descrito no livro III. Pelo segundo, há rígidas proibições de condutas visando o agir moral segundo o *mos maiorum*. Por esse motivo, a censura, magistratura então em decadência, deveria ser renovada, reassumindo a custódia do comportamento dos cidadãos e dos magistrados, entre outras atuações. E o grande

---

[1067] CÍCERO. *De legibus* III, 46-47. Cf. *Las leyes*, *op. cit*., p. 240-243.
[1068] PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit*., p. 331-333.
[1069] JUVENAL. *Saturae* VI, 347-348. Cf. *Sátiras*. Trad. Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 73-74.
[1070] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 174.

destaque é a supervisão das leis com o propósito de mantê-las frescas no dia-a-dia da sociedade e averiguar a sua autenticidade, ou seja, guardiões das leis[1071-1072].

Para compreender o papel da censura em Cícero é necessário considerar tanto esse declínio quanto a conexão das funções tradicionais dos censores com o lugar dos costumes e da moral para *res publica* em seu pensamento. Uma conduta em consonância com o *mos maiorum* e os valores mais caros para os romanos é um verdadeiro dever jurídico. Em Ulpiano encontraremos algum tempo depois *honeste vivere* como um dos preceitos fundamentais do direito romano[1073]. Viver honestamente, sob o marco filosófico do estoicismo, é viver em conformidade com a natureza. Transportando para

---

1071 CÍCERO. *De legibus* II, 19; 22; 24-25; 28; 38-41; 45; 59-68; III, 7; 46-47. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 130-133; 136-139; 140-143; 144-147; 156-161; 164-165; 180-189; 198-201; 240-243. Os *nomophylakes* de Atenas foram incorporados ao pensamento político de Platão, Aristóteles e Demétrio de Faléria, cf. PLATÃO. *As Leis* 753b *et seq*. Cf. *Diálogos VIII*: *Leyes*, *op. cit*., p. 441; ARISTÓTELES. *Política* 1298b 27; 1322b 37. Cf. *The complete works of Aristotle,* v. 2, *op. cit*., p. 2062; 2099.

1072 A censura não era considerada etapa integrante do *cursus honorum*, mas podia ser considerada como ápice da carreira pública. Com efeito, para ser escolhido censor, dever-se-ia gozar de tamanha *dignitas* e prestígio que somente cidadãos experientes que tivessem dado prova de seu valor em todas as outras magistraturas é que estavam habilitados. O principal ofício dos censores era o controle dos costumes e da moral dos cidadãos (*regimen morum*). O cidadão deveria manter uma conduta íntegra, o que era avaliado para determinar o seu status e, consequentemente, os direitos civis e políticos correlatos, com limitações ou mesmo exclusões. Isso também afetava o registro para fins militares e eleitorais, além da inclusão na lista de candidados para o Senado, de responsabilidade dos censores. Mesmo quando Roma se tornou uma grande cidade, não era difícil para os magistrados ficarem sabendo sobre uma ação imoral, ainda mais se praticada por uma figura de relevo político. Entre esses atos podem ser arroladas as condenações criminais, os divórcios frívolos, a negligência da família e das práticas religiosas, a ostentação de riquezas e luxo. Por um lado, a aprovação de leis para coibir os desvios morais tornou-se cada mais comum no final da República, o que era frequentemente atribuído aos novos e nocivos hábitos desenvolvidos com a formação do império, desde o próprio Cícero até intérpretes modernos como Gibbon. Por outro, a cultura romana era avessa a interferências e regulamentações da vida privada, embora exigente com os deveres cívicos, de modo que essas normas eram boa parte das vezes inefetivas. Nos últimos séculos, as funções dos censores foram perdendo relevância pela ampliação da cidadania, redução do efeito das sanções e das implicações no âmbito militar, entre outros fatores. Cf. LOEWENSTEIN. *The governance of Rome*, *op. cit*., p. 63; 66-68. Ver também BONFANTE. *Historia del Derecho Romano*, v. I, *op. cit*., p. 160-163. Cf. CÍCERO. *Pro Cluentio* 42-48. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 189-192; *De re publica* IV, 6. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 147; TITO LÍVIO. *Ab urbe condita* IV, 24; XXIV, 18. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit*., p. 332-335; *Livy*, v. VI, *op. cit*., p. 228-233; AULO GÉLIO. *Noctes atticae* IV, 20. Cf. *Noches áticas I, op. cit*., p. 229-230; XV, 11. Cf. *Noches áticas II, op. cit*., p. 133-134; VALÉRIO MÁXIMO. *Factorum et dictorum memorabilium* II, 9. Cf. *Hechos e dichos memorables*. Libros I-VI. Trad. Santiago López Moreda; Mª Luisa Harto Trujillo e Joaquín Villalba Álvarez. Madrid: Gredos, 2003, p. 185-191; PLUTARCO. *Marco Catão* 17-18. Cf. *Vite*. A cura di Antonio Traglia. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992, v. I, p. 628-633. 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.

1073 ULPIANO. *Digesta* I, 1, 10, §1. Cf. *Cuerpo del Derecho Civil Romano*: Instituta.-Digesto, *op. cit*., p. 199. Ver também MATOS, Anditas 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.

Cícero, cumpre lembrar que uma expressão da ordem natural é a natureza humana, mais especificamente, a razão que lhe é imanente. Logo, 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 para 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 deveres jurídicos. Os censores, ao atuarem na averiguação da observância dos costumes e da moral pelos cidadãos, estão também verificando o cumprimento do direito e, em última instância, de modo fundamental, a consecução do bem moral. Assim, ascendem como baluartes não de meras tradições em declínio, que Cícero desejaria preservar como *optimate*, mas do núcleo moral 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 (*in more maiorum*) e, entre estes, os melhores (*optumum*), porque "debemos reputar como más genuíno y próximo a dios lo que es mejor" (*et profecto ita est ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum quod sit optumum*)[1074]. Nesse sentido é a disposição da Lei das XII Tábuas que coíbe outras espécies de cerimônias funerais que amplifiquem o luto e o luxo[1075]. 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 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

[1074] CÍCERO. *De legibus* II, 40-41. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 158-161.
[1075] CÍCERO. *De legibus* II, 60. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 182-183.

> creyeron equiparados a los nobles y por el que sin más se salvó la ciudad. Que "hubo dos Gracos" – y aunque enumeres otros muchos, siendo diez como son los que se nombran, pocos tribunos de la plebe encontrarás que fueran perniciosos, aunque quizá bastantes ligeros, que no fueron buenos. Así se ve libre el Senado del odio y los plebeyos dejan de promover peligrosas contiendas sobre sus derechos. Es decir: o no había que expulsar a los reyes o había que dar la libertad a la plebe, de verdad y no de palabra. Pero se dió de suerte que se confiara a instituciones excelentes, para que se subordinara a la autoridad de los nobles. Y nuestra causa política, mi buen hermano querido, a pesar de haber tropezado con la potestad tribunicia, nada tenía contra el tribunado como tal.[1076]

O argumento de Quinto contra o tribunato, ao pender para considerá-lo opositor do interesse comum, torna-se também 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 nobres 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*)[1077]. Entretanto, Cícero diferencia os tribunos históricos particulares, com seus diferentes e reprováveis comportamentos, vide os irmãos Graco, e o tribunato em si. Dessa forma, é-lhe possível reconhecer impactos positivos da instituição que devem ser preservados, principalmente em sua face como instrumento de controle sobre o *populus* desregrado. É parte do compromisso necessário para uma constituição temperada, como entendido pelos *maiores*, permitir a liberdade do *populus*, mas ela pode assumir formas destrutivas quando o povo fica cego em seu desejo[1078]. Desse modo, grande inovação de Cícero está na responsabilização pessoal do tribuno pela violência política praticada pela multidão, o que impulsiona o magistrado a agir ativamente para acalmar os impulsos violentos ou evitar inflamá-los. Paulson descreve que isso é o reconhecimento de poder discordar firmemente, desde que de maneira educada e sem recorrer à violência, como estava se tornando uma constante naquele tempo, enfim, uma habilidade necessária ao melhor governante[1079]. Quer dizer, considerando que o poder do povo se manifesta de qualquer forma, então, melhor com os tribunos da plebe que, como líderes políticos, podem arrefecer o ímpeto popular e servir como mediadores. Assim, contribuem para a

---

[1076] CÍCERO. *De legibus* III, 23-25. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 218-223.
[1077] CÍCERO. *De legibus* III, 17-19. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 212-217; ROCHA. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero, *op. cit.*, p. 240-242.
[1078] CÍCERO. *De legibus* III, 24. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 220-221.
[1079] 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*.

formação de um novo temperamento pelos plebeus, incitando-os a buscarem a virtude para se igualarem aos *optimi*[1080]. É algo em consonância com o papel da razão na natureza humana, atestado também por outras leis que promovem o desenvolvimento de virtudes sociais ou educam o povo sobre elas.

A alma é superior ao corpo, o que justifica o esforço para a preservação de sua pureza. Por isso, as leis mandam 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 "no sólo afecta a la religión, sino también a la constitución de la ciudad" (*non solum ad religionem pertinet sed etiam ad civitatis statum*)[1081]. Como expressão das virtudes estimuladas, a ordem senatorial deve servir de exemplo para os demais (*is ordo vitio careto, ceteris specimen esto*). Cícero deixa então muito claro que as leis elencadas no diálogo são dirigidas para os 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 sin cierta educación y disciplina, de lo que diremos algo quizá, si hubiera ocasión y tiempo.[1082]

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 criminal. Falando com os homens do futuro, Cícero tem a esperança de que obedecerão a leis como essas e, por isso, o seu teor de aconselhamento moral e pouco detalhamento técnico, inclusive sanções[1083]. 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?[1084]

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:

[1080] 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.
[1081] CÍCERO. *De legibus* II, 28-30. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 144- 149.
[1082] CÍCERO. *De legibus* III, 29. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 224-227.
[1083] 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.
[1084] LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 229-230.

> 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?[1085]

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"[1086]. Isso faz ainda mais sentido se lembrarmos do método aristotélico empregado na *Política*, segundo o qual as leis devem ser concebidas tendo em vista a forma de governo, e não o contrário[1087].

Conforme Powell[1088], tanto o *De re publica* quanto o *De legibus* compartilham um plano conceitual comum, mas partem de pontos teóricos diferentes e procuram solucionar problemas diversos. O primeiro é prático na orientação e caminha para ter como ponto central a questão sobre como podemos ser melhores agora, tendo por resposta a rememoração dos nossos deveres como cidadãos engajados na vida pública e o esforço para nos tornarmos mestres na arte de governar. O segundo, por sua vez, está centrado em princípios de moralidade e racionalidade universais, a partir dos quais são derivadas as leis para o melhor governo, voltando-se para desvendar como previsões concretas emanadas desses princípios podem ser aplicadas a Roma no futuro. Em ambos

---

[1085] CÍCERO. *De legibus* I, 15. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit*., p. 62-65. Essa passagem levou alguns autores a proporem as obras como complementares porque Cícero interpretaria as disposições de *As Leis* de Platão como aquelas da *República*. Contudo, Cícero tinha um conhecimento detalhado do filósofo grego e não teria cometido um erro tão grosseiro. Por outro lado, as referências explícitas ao longo do *De legibus* apontam não ser possível querer uma total independência entre ambos os textos. 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* (para evitar o detalhamento de algum tópico já trabalhado na obra anterior), 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 *De legibus* II, 23; III, 4; 13; 38. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 138-141; 194-195; 208-211; 232-235.

[1086] CÍCERO. *De legibus* I, 20. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit*., p. 68-69.

[1087] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 158-159; ARISTÓTELES. *Política* IV, 1, 1289a 13-15. Cf. *Política, op. cit*., p. 217-218.

[1088] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 32-39.

os diálogos, a constituição romana existente é preferível a qualquer outra historicamente verificável, mas no *De re publica* torna-se progressivamente mais claro que mesmo a melhor de todas as formas de governo não pode funcionar se os homens que a operam não possuírem habilidades intelectuais e qualidades morais adequadas, ao passo que no *De legibus* os detalhes das leis revelam áreas nas quais são necessárias modificações. 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. As disposições são adequadas a qualquer constituição mista, o tipo antes aprovado por Cipião como o melhor. Em 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. Para venir a hechos más cercanos y conocidos por nosotros: Todas las naciones con historia [*omnes antiquae gentes*] han sido gobernadas en un principio por reyes. Este tipo de poder empezó por otorgarse a las personas más justas y prudentes (y eso se observó principalmente en nuestra república en tanto duró en ella el gobierno de los reyes), y luego se transmitió sucesivamente a los descendientes, lo que perdura aún en aquellas naciones que tienen hoy reyes. Los que no eran partidarios de la potestad regia no es que no quisieran obedecer a nadie sino que no querían obedecer siempre al mismo. 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.[1089]

Colocar em livro de difusão relativamente ampla disposições normativas já existentes era útil em um tempo no qual não havia codificação do direito público. Ainda mais valioso quando também significa colocar em evidência a melhor constituição para um povo que dela se esquecia[1090]. Esse pode ser entendido como um dos objetivos de Cícero. Porém, simultaneamente, ele introduz inovações que assumem principalmente a forma de aprimoramento das leis já existentes, o que pode gerar impressão de ser

[1089] CÍCERO. *De legibus* III, 4. Cf. *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 194-195.

[1090] Nesse sentido, o *De legibus* pode ser considerado como um projeto inédito na história romana. Leis escritas não eram novidade, a exemplo da Lei das XII Tábuas, assim como manuais produzidos para auxiliar magistrados no exercício de suas atividades. O aporte de Cícero foi redigir um quadro compreensível das instituições políticas romanas, em particular, em um momento de declínio da constituição romana não escrita. Cf. PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit.*, p. 310-312.

paradoxal. Examinando mais de perto, podemos perceber que, sendo a constituição romana a melhor, de fato não há motivo para aperfeiçoá-la substancialmente, os ancestrais foram muito sábios e deixaram para os homens do presente um *monumentum* em forma de *res publica*. Contudo, restam necessárias modificações pontuais que a reposicione no caminho correto, qual seja, de proporcionar as condições adequadas para o desenvolvimento da natureza do homem, conformando-se à natureza. Como notamos no conteúdo das leis, o foco é o homem e sua condição moral, que repercute na vida política e jurídica. Não é sequer cogitado o desvencilhamento das conquistas dos antepassados. As alterações devem preservá-las, ao passo que sigam o mesmo caminho traçado pelos *maiores*. Dessa forma, Cícero apresenta leis que até buscam inovar, desde que por meio da reafirmação da constituição vigente, também esta explicitada em um quadro inteligível. Assim, fica a meio passo entre a concretude histórica de Roma e a universalidade[1091].

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 introduziram novas instituições e novas leis, também os homens contemporâneos devem elaborar novidades, que são meios indispensáveis para continuar o trabalho de edificação e conservação da constituição[1092]. Não é porque uma lei é romana que ela exprime a lei natural, mas porque segue o espírito dos antigos de promoção do aperfeiçoamento humano é que está em conformidade com a lei natural. Também por isso é que, entre as prerrogativas do legislador, como intérprete da tradição, está a ab-rogação, em meio às leis do povo romano, daquelas que lhe parecerem distanciar desses objetivos, mas inclui ainda a formulação de novas leis, em diálogo com o *mos maiorum*[1093].

Destarte, as leis, como expressão da razão natural, são também manifestação da história, pois mediada pela mente humana. As leis de Cícero, especificamente, não estão

---

[1091] 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. Cicero's apparent failure to make up his mind between these two purposes is, doubtless, confusing. But the pull towards universality certainly seems to be there.".
[1092] 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. *De legibus* II, 23; III, 37. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 138-141; 232-233.
[1093] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 519.

situadas nem como pura criação teórica, total novidade, nem como reprodução do direito romano: está entre ideia e história, sob o elo da inovação.

1.4. Tradição e inovação para a estabilidade constitucional

Cícero está consciente da dicotomia entre presente e passado, e também entre presente e futuro. O estado degenerado em que Roma se encontrava, longe dos ensinamentos dos *maiores*, é também um estado daquilo que os gregos chamavam de *hybris*, a desmedida, o desvio, a desconformidade com a ordem natural, a ausência de harmonia. Esse desequilíbrio exige a ação dos homens bons. Cícero atende ao chamado e propõe um projeto que articula, a partir do presente, o passado e o futuro. Como é então possível conciliar o novo com a tradição na estrutura da constituição? Retomemos algumas das modificações propostas por nosso autor no *De legibus*.

Duas inovações são apresentadas em matéria de comícios. A primeira, os magistrados são juridicamente responsáveis por qualquer violência ou distúrbio ocorridos nas convocações[1094], como já mencionamos. A segunda é a mistura do sistema então vigente de voto secreto com o antigo voto em voz alta[1095]. Essa última medida garante a todos os cidadãos o direito ao voto e, portanto, a *libertas*. Entretanto, tendo em vista que o voto deve ser mostrado voluntariamente aos melhores e mais eminentes cidadãos, pretende que, pela *auctoritati aut gratiae*, seja efetivada uma *libertatis species*[1096]. Para combinar os interesses da plebe, a favor do voto secreto e escrito instituído pelas *leges tabellariae*, de iniciativa dos *populares*, e os interesses dos *optimates*, a favor do voto aberto e oral, concebe um sistema de votos complexo e inspirado em Platão[1097], que faz com que a liberdade política consista naquilo que a *potestas* do povo acordar para gratificar os homens honestos (*honeste bonis*)[1098].

1094 CÍCERO. *De legibus* III, 11; 42. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 206-209; 236-239.
1095 CÍCERO. *De legibus* III, 10; 33-39. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 204-207; 228-235.
1096 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 170.
1097 DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit*., p. 92.
1098 Nicolet ressalta como essa inovação no quadro das leis ciceronianas foi interpretada modernamente como uma forma de dar ao povo apenas uma "aparência" de liberdade, conservando o uso da *tabella*, mas salvaguardando a *auctoritas* da gente de bem. Contudo, ela merece ser vislumbrada como uma tradução do conflito entre *libertas* e *auctoritas* então existente. Por um lado, a *tabella* é um bem necessário em uma república real e imperfeita, é *vindex libertatis*. Por outro, a própria ideia de *res publica* pressupõe a realização de uma justiça que considere as diferenças morais e sociais dos cidadãos. Nesse aspecto, Nicolet compara o método ciceroniano com o esquema eleitoral de Platão, que também pretendia levar à aprovação dos cidadãos meritosos e se estruturava em uma perspectiva de igualdade geométrica ou proporcional. Entre todos os direitos do povo reunido em comício, o mais

Ainda em relação às votações, o povo manterá a sua *libertas*, mas a *auctoritas* do Senado deve ser restaurada porque ela é a única proteção contra a corrupção eleitoral[1099]. Para tanto, Cícero quer um *cursus honorum* diferente, com a redefinição da questura como magistratura menor e a posição de edil como o primeiro degrau para as funções superiores[1100]: uma limitação à participação de *homi novi* no Senado, pois muitas vezes não passavam de questores, mas também concentrando a composição em magistrados mais experiente e com mais autoridade[1101]. Assim também Cícero inova atribuindo força de lei aos *senatusconsultum*[1102]: por meio do reforço do papel da eleição para integrar o Senado, como concessão aos *populari*s, agrega-se força vinculante aos decretos senatoriais, retirando a ratificação pela assembleia e delegando a prerrogativa de nomeação de *dictator*. Nesses termos, reitera a proeminência do Senado no quadro da constituição mista[1103].

Outrossim, os magistrados são definidos como executores das ordens senatoriais, o que não significa que não sejam solidários entre si[1104]. 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*[1105], o poder aparece como um bem que se gere para outrem e para o qual é necessário, como tutor, prestar contas. Ademais, é reafirmação do dever de submissão às leis, além do dever de velar por elas, que não é apenas dos

importante era o de aprovar leis, pois era por meio desse mecanismo que podiam obter benefícios materiais (*commoda*). Contudo, era também com a promessa dessas vantagens que o povo podia ser ludibriado e eleger figuras sem compromisso verdadeiro com a *res publica*, como se tornava cada vez mais frequente. 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. *De legibus* III, 39. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 234-235; *De lege agraria* II, 2; 4. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 202-203; *Pro Plancio* 16. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 852-855; PLATÃO. *As Leis* 744b-c; 751d; 757c. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit*., p. 427-428; 438; 449. Sobre os comícios, seus procedimentos e os debates políticos envolvendo o voto, ver, entre outros, 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.

[1099] PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit*., p. 323. Cf. CÍCERO. *De legibus* III, 39. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 234-235; *De re publica* VI, 1, 1. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 157.

[1100] CÍCERO. *De legibus* III, 7. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 198-201.

[1101] PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit*., p. 329.

[1102] CÍCERO. *De legibus* III, 27-28. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 224-225.

[1103] PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit*., p. 328-330.

[1104] DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit*., 89-90. Cf. CÍCERO. *De legibus* III, 28. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 224-225.

[1105] CÍCERO. *De officiis* I, 85. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 45-46.

censores[1106], pois, as leis foram criadas para todos poderem, "perante todos, sempre falar a uma só e mesma voz" (*leges sunt inventae, quae cum omnibus semper uma atque eadem voce loquerentur*), e se opõem ao capricho individual e ao arbítrio[1107]. No *De legibus*, ele afirma que "pode-se dizer que o magistrado é uma lei que fala e a lei um magistrado mudo" (*magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum*)[1108]. Em outras palavras, o magistrado deve se reportar à *aequitas*[1109], para prescrever ações retas e úteis[1110]. Portanto, deve gozar de *diligentia* e *prudentia*, do que decorre a necessidade de bem escolhê-los[1111]. Mais um motivo para as reformas 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 em suas partes e, assim, promova as condições adequadas ao homem. A quebra do balanço é nefasta, como atesta os numerosos acontecimentos 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 eventuais poderes de exceção. Ressalvava que todo poder extraordinário, por mais benéfico que fosse, se não servisse à conservação da constituição republicana, deveria ser combatido[1112]. Os críticos

---

1106 CÍCERO. *De legibus* III, 3; 5. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 194-197; *De officiis* I, 42; 89; II, 73; III, 69. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 30-31; 47; 107; 139-140.

1107 DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit*., p. 89-90. Cf. CÍCERO. *De officiis* II, 42. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 93.

1108 CÍCERO. *De legibus* III, 2. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 192-193; DUCOS. Les Magistrats et le pouvoir dans les traités politique de Cicéron, *op. cit*., p. 92 : "C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule cicéronienne: le magistrat est celui qui 'dit le droit', pour reprendre l'expression latine, qui recherche l'équité, adapte la loi aux cas particuliers en l'assouplissant et finit par transformer le texte de la loi en une parole vivante adaptée aux circonstances. Il ne s'agit pas d'oublier les lois, mais, comme l'explique souvent Cicéron, de retrouver l'intention du législateur, de l'exposer et de s'en faire l'interprète."

1109 CÍCERO. *De legibus* III, 3. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 194-195.

1110 ROCHA. Jusnaturalismo estoico e republicanismo no *De Legibus* de Cícero, *op. cit*., p. 232. Cf. CÍCERO. *De legibus* III, 2. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 192-195.

1111 CÍCERO. *De legibus* III, 5. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 194-197.

1112 Cícero viveu grande parte de sua vida sob aquilo que hodiernamente tem se convencionado a chamar de "estado de exceção", como observa D'Ors. Ele identificava os acontecimentos envolvendo Tibério Graco como o primeiro grande episódio, seguido pela ditadura de Sula. Ademais, reconhecia que o governo de Sula fora legal e que teve méritos, mas reprovava aquela ditadura deturpada. A excepcionalidade efetivamente aceitável era a do antigo *dictator*. A concentração do poder em uma só pessoa sempre foi uma necessidade nos momentos de emergência pública, mas o problema estava no fato de que aquele poder excepcional tendia por si mesmo a prorrogar o estado de exceção. No tempo de Cícero tornou-se frequente a multiplicação dos mandos militares extraordinários, como os autorizados pela *lex Gabinia* e pela *lex Manilia*. O Senado era contrário a esses mandos unipessoais extraordinários e tentava solucionar via concessão de poderes plenos aos

apontam então uma contradição entre o pensamento e as ações de Cícero, na linha dos *populares* liderados por Clódio que o conduziram ao exílio, pois o então cônsul se valeu do *senatus consultum ultimum* durante a conjuração de Catilina. Esquecem que, se o fez, não foi sem resistência, a ponto de ser acusado de inércia e incapacidade. O que afinal pareceu fazê-lo acreditar na legitimidade de suas ações foi a valoração especial da figura do magistrado no plano constitucional romano. Nesse exemplo, Cícero empregou um elemento novo da prática política romana, embora ciente de que a ditadura era instituição que fornecia prerrogativas similares e mais legítimas. Não obstante, a sua postura em vida deixa entrever que a inovação não deve preceder à conservação: sempre que possível, 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, guiando-os por uma apreensão inata, porque compartilham a razão universal, a lei humana, escrita e ou costumeira, deve se conformar àquela para ser verdadeira, quer dizer, ser resultado de escolha (*dilectus*) em face da *aequitas*[1113]. Mas, para isso ser possível, é necessário tomar a constituição presente, reassumir os princípios estabelecidos pelos antepassados e fazer mudanças, ainda que

---

atuais cônsules, uma quase-ditadura bipessoal, como afirma D'Ors. Para isso, dispunha do senatusconsulto *de re publica defendenda*, correntemente chamado *senatus consultum ultimum*. Mediante esse recurso declarava-se um *iustitium*, suspendia-se a legalidade ordinária e os cônsules podiam tomar as medidas necessárias para livrar a república da situação emergencial em que se encontrava. Entre as prerrogativas, podiam até mesmo matar, apesar da *provocatio ad populum*. O *senatus consultum ultimum* é um decreto que expressa a opinião do Senado de que há um perigo imediato para *res publica* (mas não um estado de guerra, que requeria um decreto de *tumultus*) e que indica pessoas determinadas para fazerem algo não especificado em relação a isso. É negativo (foca em não provocar danos em vez de manter algo sem danos), vago (qualquer resultado ruim é responsabilidade dos magistrados, que são obrigados a interpretar e agir segundo o decreto) e articula um consenso político de que o perigo iminente antecipado é genuinamente um perigo para a *res publica*. Isso aumentava a pressão nos magistrados para agir e dava a eles a defesa após o evento contra qualquer opositor que pudesse considerar que o perigo advertido não existia. O diploma era concluído com "*videant consules ne quid detrimenti capiat respublica*", expressão que indica a importância da função consular de preservação da *res publica*, delegada, e não originária dos poderes básicos do cônsul. 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. *De amicitia* 40-41. Cf. *Opere politiche e filosofiche,* v. III, *op. cit*., p. 560-561; *Philippicae* II, 108. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 67; *In Verrem* II, 3, 81. Cf. *Discusos II, op. cit*., p. 50-51; *De lege agraria* III, 3; 6. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 267-270; *De legibus* III, 9. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 202-203; *De re publica* I, 63. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 78-79; *Pro Roscio Amerino* 139. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 92; *De natura deorum* I, 7. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 76.

[1113] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit*., p. 71-72. Ver CÍCERO. *De inventione* II, 65; 160-162. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 236-238; 299-302.

sutis, mas que visam a grandes impactos estruturais no movimento ininterrupto das instituições. Nesse sentido, resgatar as lições dos antepassados é aprender com os seus caminhos, respeitando a autoridade da experiência no tempo, fundamental para os destinos da constituição política e da sociedade[1114].

Com efeito, os *maiores* perceberam que, para fugir do processo de degeneração, a resposta seria um quarto tipo de república que encontra a moderação em uma composição mista que se origina das qualidades dos tipos primigênios. Ela é mais estável, nem por isso alheia à degeneração. A causa para Cícero não é natural, ao estilo polibiano, mas os vícios dos homens políticos mais destacados[1115], como já assinalamos. A percepção de que a constituição romana foi formada ao longo do tempo, por progresso gradual, pelas mãos de muitos homens, como afirma Cipião, serve para pontuar a importância dos líderes particulares[1116]. Quer dizer, em detrimento de meras circunstâncias naturais, a ação dos homens é a responsável tanto pela ascensão quanto pelo declínio, portanto, ação histórica. Mas pela própria ação humana, desde que ciente da ciclicidade das formas políticas, o melhor homem pode prever e prevenir os movimentos[1117]. Isso porque a ideia de um declínio natural e inevitável invalidaria o seu projeto de sugerir como a *res publica* pode ser melhor preservada. Roma permanece como governo misto, mas foi afetada em sua estabilidade e nas boas condições para o desenvolvimento do homem, em grande parte, pelas falhas dos seus líderes, que não perceberam as circunstâncias mudarem e cometeram erros viciosos. A culpa não é da constituição: Roma ainda tem a melhor[1118]. É a mais sofisticada constituição que a história permite entrever. Contudo, contrariamente aos *maiores*, que tinham percebido intuitivamente a existência de um direito natural primando sobre os direitos particulares,

---

[1114] É o que assenta David Hume em passagem citada no encerramento de *O Federalista*, n. 85: "To balance a large state or society whether monarchical or republican, on general laws, is a work of so great difficulty, that no human genius, however comprehensive, is able, by the mere dint of reason and reflection, to effect it. The judgments of many must unite in the work: Experience must guide their labour: Time must bring it to perfection: And the feeling of inconveniences must correct the mistakes, which they inevitably fall into, in their first trials and experiments." 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).

[1115] BERNARDO. *O* De re publica *de Cícero*, *op. cit*., p. 43. Vide CÍCERO. *De re publica* I, 2. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 36-37.

[1116] ASMIS. A new kind of model: Cicero's Roman constitution in *De Republica*, *op. cit*., p. 394.

[1117] CÍCERO. *De re publica* I, 69. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 83.

[1118] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 23-25. Cf. CÍCERO. *De re publica* I, 69. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 83.

os contemporâneos de Cícero não se guiavam sobre "o ombro e as imagens da justiça"[1119]. 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. Mesmo quando produzida pela mente de maior desenvolvimento racional, a lei é direcionada à aplicação em situações futuras, ao passo que somente pode ser elaborada com base nas experiências passadas. Há sempre um lapso entre os dois planos[1120]. A resposta de Cícero está tanto no esforço contínuo de perfeição do homem para harmonização em relação à natureza quanto na acentuação de que isso se dará não por meio de um único legislador, mas pela ação das gerações de homens políticos dotados de conhecimento e experiência.

Cícero assume o desafio compartilhado pelo pensamento grego e pelo pensamento romano de alcance da imortalidade apesar da mortalidade inerente ao homem. Homens finitos podem elaborar leis e, portanto, uma constituição política eterna, na medida em que unam o *mos maiorum* e a lei da natureza[1121]: a lei produzida pelos bons cidadãos, que aprimoram continuamente a sua racionalidade em meio à vida social, voltada à utilidade comum, são a transcrição dos costumes ancestrais, entendidos eles próprios como expressão de harmonia com a natureza. Em outras palavras, no plano da política e do direito, o acordo com a razão natural ocorre por meio da história, da ação das gerações de homens no tempo, que por erros e acertos, isto é, pela experiência, vão se esforçando para obter a melhor constituição e as melhores leis.

Por esse motivo também, o *De legibus* não manifesta interesse no direito em sua aplicação forense, como direito pretoriano, ou a ela intencionando, como fazem em geral os jurisconsultos. Não tem tanta importância o estudo do *ius civile* romano, mas sim o do *universum ius*[1122], adequado para a sociedade e comunidade do gênero humano (*communem humani generis societatem*)[1123]. Contudo, não se trata da cidade cósmica dos estoicos. Cícero,

---

[1119] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 532-533. Cf. CÍCERO. *De officiis* III, 17. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 120.
[1120] PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit.*, p. 334.
[1121] PAULSON. A Painted Republic: the constitutional innovations of Cicero's *De legibus*, *op. cit.*, p. 335.
[1122] WOLODKIEWICZ. Stato e dirito nel *De legibus*, *op. cit.*, p. 78. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 14; 17. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 60-67.
[1123] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 62. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit.*, p. 402.

ao contrário, reafirma o papel do cidadão e o laço com a *civitas* concreta, construída por um povo, portanto, uma cidade na história. O sábio estoico que compartilha da comunidade de razão prescinde do mundo da política, seus semelhantes não são concidadãos. A *societas universalis humanitatis* não é, para nosso autor, uma concepção universalizante de unificação de todos os homens sob a égide de um governo único em harmonia com a ordem natural[1124]. Trata-se de um fundo cultural comum que conecta a partir de elementos tais como a filosofia, as letras em geral e a religião, o que repercute nas condutas dos homens e no tratamento em si, independentemente de diferenças de povos e etnias. É a *humanitas* ciceroniana, que teremos a oportunidade de desbravar na próxima parte. Uma vez participando dessa humanidade, tem-se as bases culturais imprescindíveis para compreender a natureza, extrair os seus princípios estruturantes e, assim, produzir as leis adequadas a um dado povo. Satisfaz-se as exigências da natureza ao entender a natureza do próprio homem, segundo manifestado por sua cidade, cotejando a cultura geral com a expressão cultural particular. Expliquemos.

No *De oratore*, Cícero, pela fala de Crasso, afirma que a matéria do direito é resultado dos usos quotidianos, quer dizer, da experiência, como costume, e não proveniente de uma reflexão *a priori* ao modo dos legisladores gregos. Mas o mesmo Crasso expressa a possibilidade de redação de um tratado nos quais as regras particulares de direito seriam recolhidas e classificadas segundo o método próprio dos filósofos (*genera et species*), de modo a estabelecer uma arte do direito civil[1125]. No *De re publica* aparece essa

---

[1124] Sobre a inovação de Cícero em relação à ideia de *oikeiosis*: "À ces difficultés généalogiques s'ajoutent celles liées à la traduction cicéronienne. Il est clair qu'en privilégiant la racine *oik,* qui signifie 'la maison', le fondateur du stoïcisme avait pris l'exact contre-pied de Platon qui, notamment dans le *Théétète,* prône la *fugè,* la fuite hors du monde des sensations et des passions. Pour un Stoïcien, tout est donné dans la nature, précisément à travers la sensation, et il appartient à l'être humain de s'approprier ce donné, de hisser sa nature particulière à la hauteur de celle du monde. La nature est une maison dont on doit s'approprier chaque pièce, il ne peut être question de chercher à s'enfuir vers une improbable transcendance. Cicéron aurait pu choisir une traduction calque, quelque chose comme *domesticatio.* Or il a préféré utiliser *conciliatio* ou *commendatio* projetant ainsi dans la traduction le monde qui était le sien. La *conciliatio* est un concept rhétorique, c'est une des fonctions essentielles de l'orateur que de chercher à se concilier son auditeur ou la totalité de son public. Quant à la *commendatio,* il s'agit de l'une des pratiques sociales les plus fréquentes dans la société romaine de l'époque, la lettre de recommandation étant fréquente comme moyen d'action à l'intérieur d'une caste politique et sociale. Cependant il ne faut pas voir là de simples maladresses de traduction. Ce que met en évidence Cicéron, c'est une faiblesse dans la métaphore stoïcienne de la maison. La nature n'est pas seulement un lieu qu'il s'agit de s'approprier, elle est aussi une instance avec laquelle il convient de mettre en oeuvre des processus de séduction et de transaction. En ce sens sa traduction apparaît comme un enrichissement, comme un apport nouveau venu de l'altérité." Cf. LÉVY, Carlos. *Histoire de la philosophie*: Cicéron. Chasseneuil-du-Poitou: CNED, [s.d.], p. 60.

[1125] 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.

mesma concepção sobre as regras do direito público, embora escreva que a *res publica* é resultado dos esforços de muitos homens e gerações[1126]. Assim, a lei é geralmente um 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 permeadas pela regência da reta razão, surge uma contradição aparente. Seria a natureza responsável por estabelecer todas as normas conforme à ordem racional do mundo? A resposta só pode ser negativa. Também existem leis ruins e instituições perniciosas, que obviamente não condizem com a natureza[1127]. Para investigar adequadamente a questão, recorremos a Pierre Grimal e sua discussão sobre a contingência histórica em Cícero.

O autor percebe no *De fato* que Cícero rejeita a ideia de destino de Crisipo e se aproxima do determinismo de Carnéades. Segundo este último estoico, o determinismo é produto de leis da natureza que são gerais e, por essa característica, não determina as ações particulares. O homem então conserva a possibilidade de escolher entre soluções diversas em uma dada situação, pelo que a opção ainda assim será conforme à natureza. Com isso, para Carnéades, haveria uma natureza particular totalmente contingente e, portanto, liberdade[1128-1129].

---

175. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 187-192. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 178-179. 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 sobre justiça e direito, aproximados de uma interpretação sobre elementos gregos na concepção romana de justo, em Cícero em *A formação do pensamento jurídico moderno*, *op. cit.*, p. 454 *et seq.*

1126 CÍCERO. *De re publica* II, 2. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 86-87.

1127 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 176.

1128 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 177-178. CÍCERO. *De fato* 19. Cf. *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo.* Trad. Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999, p. 309: "Y es que Epicuro, aunque admitiera que todo enunciado es verdadero o falso, 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 lo que así se enuncia: 'Carnéades está bajando a la Academia'. No carece, sin embargo, de causas; pero existe diferencia entre aquellas causas que preceden por azar y aquellas otras que albergan en sí mismas una eficiencia de carácter natural. Así, siempre fue verdadero 'Epicuro morirá cuando haya cumplido setenta y dos años, siendo arconte Pitarato', y, sin embargo, no había causas establecidas por el destino para que así ocurriera, sino que, dado que así acaeció, ciertamente había de acaecer como acaeció." Ver también *De fato* 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."

1129 No *De fato*, a discussão sobre o destino e a possibilidade de liberdade humana leva Cícero a uma ampla discussão sobre diferentes doutrinas filosóficas, como sintetiza LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 89: "Même si le stoïcisme occupe une place centrale dans le *De fato,* d'autres doctrines y jouent un rôle plus ou moins important: Démocrite, atomiste et déterministe; Épicure, atomiste et penseur du hasard; la Nouvelle Académie et sa critique de Chrysippe; Diodore Cronos, le dialecticien de l'école mégarique, qui vécut environ du milieu du IVe au début du Ille, etc. Il n'en reste

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, 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. Ahora te pregunto, Quinto, como hacen aquellos filósofos: ¿No hay que contar entre los bienes aquél cuya falta hace precisamente que la ciudad resulte nula? (…) Por lo tanto, es necesario contar a la ley entre las cosas mejores que hay.[1130]

Como Grimal observa, não importa que lei seja, desde que conforme aos valores fundamentais da razão, que exigem que seja estabelecida a distinção do justo e do injusto, em vista do interesse comum. É a partir dessa distinção primordial que tudo será ordenado. As boas leis serão aquelas editadas pela *sapientia*, aplicada à ordem e à defesa, que não é outra que o conhecimento do *sapiens*. É nesse aspecto que a excelência da lei resulta da sabedoria do legislador[1131]. Por outro lado, disso surge a dúvida sobre se as leis

---

pas moins vrai que la réfutation de la prétention stoïcienne à concilier l'existence d'une causalité universelle et celle d'une autonomie du sujet humain, définie non par la négation de la causalité mais par la différenciation des causes elles-mêmes (causes principales, causes adjuvantes), occupe la plus grande partie de l'oeuvre. Le stoïcisme est attaqué sous plusieurs angles. Le premier est celui du nécessitarisme logique de Diodore, pour qui 'cela seul est possible qui est vrai ou le sera', le second celui de l'épicurisme, avec la thèse de la déviation des atomes, ce *clinamen* qui ne figure dans aucun des textes d'Epicure lui-même, sans qu'aucune explication définitive de cette absence n'ait jamais été donnée, le troisième celui de Carnéade, scholarque de la Nouvelle Académie qui estimait que la distinction établie par Chrysippe entre des causes adjuvantes, celles qui, en ébranlant les sens mettent en route le processus de l'assentiment, et des causes principales, celles liées à la nature même du sujet, ne permettait en rien de concilier la causalité universelle et la nécessité du sujet. L'originalité de la présence de Carnéade dans le *De fato* tient à ce qu'elle concerne moins, en tout cas du point de vue de l'explicite, la problématique de l'assentiment que la conception même du sujet comme particule de liberté. Dans la mesure où c'est à cette position que Cicéron donne sa préférence, nous allons nous attacher à mettre en évidence les enjeux inhérents à ce choix."

[1130] CÍCERO. *De legibus* II, 5, 11. Cf. *Sobre las leyes, op. cit*., p. 122-125.

[1131] GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit*., p. 178-179.

derivam da natureza das coisas, por uma inelutável fatalidade (logo, não contingentes), ou se são produto de uma criação inspirada cada vez por uma circunstância particular (logo, contingentes). No *De re publica*, ao mostrar como a localização geográfica de uma cidade gera consequências sobre as suas leis[1132], entre outros aspectos, temos que a lei será o desenvolvimento de uma *natura*, do ser próprio do povo em questão, pelo que não seria acidental. Mas a contingência pode ser reintroduzida na medida em que os fatores colocados em causa não sejam totalmente constringentes e sua ação possa ser modificada pela liberdade de qualquer um[1133].

Quer dizer, uma boa lei pode ser inspirada por uma dada circunstância, ser redigida *ad tempus*, desde que orientada pela vontade de justiça e pela preocupação com o bem, o que vale também para as leis do *ius civile*, que têm por objetivo assegurar o respeito à *aequitas*. Assim, é salvaguardada a "contingência" da lei e, ao mesmo tempo, a liberdade humana. Mas as forças que dominam a evolução das cidades e resultam de sua *natura* pertencem às leis universais. Como em Carnéades, elas não exercem constrição absoluta, de modo que há espaço para a ação livre. Uma lei 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. Em outras palavras, ele fará escolhas no quadro da ordem natural das coisas, pelo que elaborará as leis humanas. É o que se nota pela história romana apresentada no *De re publica*. Nela é revelada a criação de instituições pelos reis, logo, produtos que não eram nem "naturais" nem o resultado de uma dada situação, mas arquitetadas por homens dotados de sabedoria[1134].

A conclusão possível é que Roma é produto de uma invenção livre, desamarrada de fatalidade que, segundo a ordem da natureza, conduz as constituições nos movimentos das degenerações, mas frágil, vide a transformação de Tarquínio em tirano. A contingência história é o meio pelo qual os melhores homens políticos têm a possibilidade de agir sobre a evolução das cidades, ao proporem e fazerem adotar leis,

---

1132 CÍCERO. *De re publica* II, 5 *et seq.* Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 88-89 *et seq.*

1133 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 179-180.

1134 GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 180-181: "(...) c'est la que reside le 'miracle romain', dans cette suite de grands législateurs, dont aucun n'a totalement organisé la cité, mais dont l'oeuvre, poursuivie à travers le temps, a fini par donner à la ville son extraordinaire fortune et sa grandeur".

algumas com instituições fundamentais e duráveis, outras medidas temporárias, inspiradas pelas circunstâncias particulares. O caráter racional dessas leis resultará não na ordem do mundo, em uma maneira direta e inelutável, mas na sua conformidade com os princípios gerais da filosofia resultantes da racionalidade do mundo[1135].

Portanto, Cícero entrevê a possibilidade de os melhores homens políticos, como cidadãos e legisladores, enfim, *rectores*, agirem sobre no plano da história, o que pressupõe a liberdade. Com efeito, é o que *Pro Sestio* indica: os homens principais da *res publica* devem seguir as diversas mutações da vida política e adaptar a sua ação às possibilidades de que dispõe[1136]. Nessas escolhas, ele é livre, ao passo que depende da *sapientia* e da *prudentia* para aferir quais são essas opções e fazer a melhor escolha, ou seja, agir bem.

Em certo sentido, as leis delineadas nos livros II e III do *De legibus*, como Cícero enfatiza ao longo do texto, são tentativas e, como tais, abertas a debate e modificação,

---

[1135] GRIMAL. Contingence historique et rationalité de la loi dans la pensé cicéronienne, *op. cit.*, p. 181-182: "Nous rencontrons là une démarche assez semblable à celle des stoïciens qui plaçaient la moralité de l'acte non dans son contenu mais dans sa forme-une même action pouvant, selon les intentions et les nécessités du moment, être louable ou blâmable. Ainsi, les lois pourront autoriser les mystères nocturnes, en certains cas, et, dans d'autres, les interdire. Cela ne signifie nullement que Cicéron soit ici disciple du Portique. Une pragmatique de l'opportunisme, si elle est stoïcienne, est également péripatéticienne, ainsi qu'on l'a fait justement observer. Et, de plus, il convient de remarquer que la possibilité pour les législateurs d'agir sur l'ordre de l'histoire suppose une conception de la liberté que Cicéron avouera, dans le *De fato*, devoir à Carnéade. Il ne saurait être question de rechercher ici les sources de sa pensée, si même, la question a un sens réel. Il est plus important de constater que cette pensée est parfaite ment cohérente, que les textes tirés du *De legibus* sont en accord non seulement avec ceux du *De republica*, qui est proche dans le temps, mais avec la doctrine exposée dans le *De fato*, et l'on peut, d'après quelques indices, penser que Cicéron, pour élaborer sa conception de l'action politique, s'est beaucoup inspiré de sa propre expérience. C'est ainsi que, jugeant sa propre attitude au temps des triumvirs, il déclare, dans le *Pro Plancio*, que l'homme d'Etat doit suivre les grandes mutations de la vie politique et adapter son action aux possibilités dont il dispose; faute de quoi, il commettra un véritable suicide politique et devra se résigner à l'échec. Un tel suicide apparaîtra peut-être à Caton comme le seul moyen de sauvegarder sa liberté. Cicéron, lui, se fait une autre idée de la liberté. Après le triomphe de César, il se serait déclaré semi-liber, si l'on en croit un témoignage de Sénéque, se référant sans doute à une lettre qui ne nous a pas été conservée: la domination de César lui ôte, sans doute, presque toute sa liberté; mais elle ne la lui enlève pas totalement; il lui reste le pouvoir d'infléchir, si peu que ce soit, le cours du destin – un destin auquel il refuse de croire.
Cette cohérence cicéronienne, de l'action et de la pensée, n'est pas l'un des moindres mérites d'un homme à qui l'on a si faussement reproché ce qu'on a appelé ses revirements et dont on commence seulement à apercevoir que sa méditation philosophique est inséparable de son attitude politique, comme de son éloquence."

[1136] CÍCERO. *Pro Sestio* 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."

portanto, sujeitas às contingências, quer dizer, dependentes das circunstâncias históricas. Com isso, ao longo da obra surge um paradoxo acerca das leis que são universais, mas dependentes da aprovação dos interlocutores, reiterado quando admite que suas propostas são potencialmente controversas e, portanto, podem não ser absolutas[1137]. Em outras passagens, por sua vez, estão arroladas propostas que manifestam equívocos, incompletudes ou que também demandam a concordância do interlocutor[1138]. O que Kastely não enxerga é que Cícero quer indicar a necessidade do consenso, que é humano e, logo, simultaneamente, universal, porque racional e histórico.

Com efeito, há uma diferença fundamental entre as leis serem elas próprias naturais e serem espelhadas na lei natural. As leis propostas não são a lei natural em si mesma, quer dizer, a ordem do mundo, porque criação do homem, que é parte dela. Ele é dotado de razão, caractere natural que lhe é peculiar. Para realizar o seu fim próprio, que é a harmonia com a natureza, cumpre ao homem desenvolver a sua natureza, quer dizer, desenvolver a sua racionalidade. Aqueles que conseguem um grau de aprimoramento racional que faz com que se aproximem da perfeição, são dotados de reta razão, ou seja, razão capaz de guiar, de orientar para o agir virtuoso, seu e dos demais, em direção à razão natural perfeita. 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[1139]. 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.

[1137] CÍCERO. *De legibus* II, 14; 45; III, 26. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 122-127; 164-165; 222-223.

[1138] KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit*., p. 1-31, 1991, p. 5-6. Vide CÍCERO. *De legibus* II, 35-37; 62-66; III, 19; 26; 28; 30; 33; 37. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 152-157; 184-189; 214-217; 222-229; 232-233.

[1139] LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit*., p. 226. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 8; 19. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 56-57; 66-69.

O aspecto natural do direito positivo consiste em sua adequação à natureza das nações que deve ordenar, tratando de aproximar ao máximo essas normas à 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 expressa para o povo romano. Os estoicos defenderam um universalismo radical, com uma mesma lei vigente para todos os povos igualmente. Assim, tendia fundamentalmente à dissolução da *polis*, no que se diferenciavam de Platão, para quem a cidade era o centro de suas reflexões. Para Lisi, Cícero teria voltado à posição platônica, opondo a essa visão universalista aquela de uma Roma que encarna a constituição ótima. Não se trata de uma universalização, como habitualmente difundido, mas um valor universal que é próprio de toda encarnação perfeita da lei natural cósmica, isto é, a realização neste mundo da melhor ordem possível[1140].

As leis elaboradas pelo homem, portanto, devem ser fruto da razão e expressar racionalidade, conduzindo o homem para a sua própria natureza. Para tanto, o homem sábio, que não é o inatingível sábio estoico, mas o homem político prudente, deve considerar os fatores de tempo e de espaço, tão cambiantes. Em diferentes momentos podem as circunstâncias exigir leis diferentes para que seja possível ao ser humano, com suas limitações, realizar a sua natureza, pois é, concomitantemente, ser de razão e ser de apetites, universal e histórico. Em parte, é isso que o debate entre Filo e Lélio sobre os conceitos de justiça no *De re publica* pretende evidenciar. Se na linha de Carnéades a justiça parece indicar a total relatividade, subordinada às contingências, essa é apenas uma má compreensão do movimento das coisas. A lei é verdadeira se é racional e busca realizar fins racionais. Porém, como diferentes são os tempos e os povos, é necessário ao homem identificar os caminhos e as formas apropriadas para obter uma lei que seja verdadeira, isto é, que esteja em consonância com a natureza humana e, assim, com a razão universal. Por isso, mesmo leis diferentes podem ser verdadeiras e dotadas de universalidade, desde que, segundo os contextos particulares, procurem atender aos fins do homem[1141].

[1140] LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 231. É necessário observar que, nesse texto, o autor tenta aproximar Cícero de Platão, às vezes até demasiadamente, colocando o filósofo grego como sua principal fonte e não os estoicos, como frequentemente sustentado, pois aos seus diálogos teria tido acesso direto, como logo no início o próprio autor assume como empreitada interpretativa do artigo. Nessa passagem, contudo, acreditamos que a comparação é válida, independentemente do fato de a retomada de Platão ter sido ali intencional ou não.

[1141] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 34: "It is difficult here not to see a vacillation from one part of the *De Legibus* to another between this universality and the specifically Roman character of many of the enactments. Cicero sometimes has states in general at the forefront of his mind, sometimes Rome individually. One gets the impression that Cicero is

O outro aspecto de indispensável consideração é o consenso. É por meio dele que esse melhor caminho para a atingir a natureza humana é encontrado. Não basta o solitário sábio estoico, logo, também não basta um único legislador para definir os rumos de um povo. Os homens prudentes devem atuar em conjunto, por meio da razão, para encontrar, sob diferentes pontos de vista e percepções, desvencilhando-se dos dados turvos fornecidos pelos sentidos e controlando os apetites, os melhores caminhos para os homens concretos de seu povo desenvolverem a sua razão em comunidade, cultivando a virtude e atendendo à utilidade comum. A retórica aparece aqui como elemento importante, pois é o instrumento que une razão e linguagem, empregado no campo coletivo para possibilitar a convergência de ideias em direção à decisão mais harmônica, isto é, aquela que dê um passo para a realização do 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 participantes ativos, nos quais há proposições e complementações.

É a isso que Kastely se inclina ao afirmar que a reta razão é descoberta por meio e no discurso persuasivo, de modo que o propósito do *De re publica* não seria apresentar a mera opinião do autor da obra sobre o direito, mas preparar o público para participar na prática discursiva do direito:

> (...) the laws dictated by right reason depend on the acceptance of their audience because for Cicero right reason is discovered through and within persuasive discourse. The point of the proposals is not that they represent the final dictates of natural law, but rather that the practice of selection itself requires a certain kind of purposive evaluation that can be conducted only through persuasive discourse. The discovery of justice in a particular situation requires consideration of the available arguments of rightness, evaluated in terms of their persuasiveness to an audience concerned with justice for the community.[1142]

A partir da construção racional coletiva dos prudentes, cujo resultado é o consenso, terá vida a lei humana, que poderá assumir muitas formas concretas, como costume, *lex* etc., mas, em suma, será uma das condições para a melhor constituição. E

---

thinking as he writes, and that he had not fully thought through the issue of how universal he wanted his law-code to be."

[1142] KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.*, p. 8. Mas isso não seria fazer coincidir justiça por aprovação ou voto popular: "The crucial differences between a rhetorical discovery of justice and majority will are generated by the practice of legal discourse, as displayed in Books II and III. First, the practice requires justification in terms of rightness-one cannot argue, for example, that a law is just because it allows one part of the community to exploit or oppress another. Second, the practice of legal discourse, unlike the mere assertion of majority will, forms and is formed by a certain kind of ethos-in order to participate in the practice, one must be open to the discourse."

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*.

É possível constatar que as leis de Cícero gozam de um alto grau de generalidade, mais do que leis concretas costumam ter. Para Powell, é aí que reside a diferença entre o projeto de Cícero e o de um legislador ou filósofo: estes últimos, por razões de plausibilidade, têm de decidir exatamente os detalhes de como as normas serão, enquanto Cícero não está preocupado com essas questões, mas apenas, ou ao menos amplamente, com princípios gerais[1143]. Com efeito, grande parte das disposições incluídas no *De legibus* têm um viés principiológico, que pode ser visto como orientações para o agir concreto de um legislador na sua especificidade histórica. Contudo, mesmo sendo genéricas, as leis reportam-se a instituições romanas específicas que não são definidas ou explicadas para o leitor. Com isso, ao não detalhar as referências institucionais utilizadas, Cícero pressupõe do público um conhecimento prévio acerca da realidade jurídico-política romana. Ao mesmo tempo em que temos a enunciação de vetores axiológicos para regras que buscarão concretizá-los, há também uma carga conceitual ou institucional concreta que não pode ser desconsiderada. Distanciando de Powell, podemos compreender essa dualidade a partir do fato de que, ao mesmo tempo em que essas leis, enquanto princípios, são dotadas de aplicação universal, como produtos da razão, não se desprendem da particularidade histórica na qual são aventadas por homens limitados, embora racionais. São leis universais na medida em que produtos da razão e destinadas ao aprimoramento moral do ser humano na sua vida coletiva, mas que permanecem em interação com as singularidades de um povo específico. O prudente ou os prudentes que formulam essas leis a partir da reta razão e do consenso, ponderam os caminhos necessários para aquele povo realizar o fim inerente ao homem. Assim, Cícero faz o duplo movimento de identificação dos princípios universais informadores das regras concretas, ao passo que as declara imbuídas do plano histórico no qual estão inseridos os personagens do diálogo, o próprio autor e os leitores. Quer dizer, como princípios, no que são aplicáveis a toda constituição, seriam simplesmente ininteligíveis. A compreensibilidade depende da forma assumida segundo a peculiar realidade de um povo. No caso, são partes do *populus Romanus*, não do povo ateniense, espartano ou cartaginense. O discernimento depende

[1143] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 36-37.

da dimensão cultural do povo romano e, por isso, a importância dos exemplos históricos, como veremos adiante. Eles dão sentido aos princípios na visão dos homens partícipes de um povo específico. Mas como homens racionais, compartilham uma mesma natureza, portanto, capazes de extrair e de aplicarem às suas congregações citadinas particulares os mesmos princípios derivados da razão. A forma que assumem, como regras concretas, depende das singularidades de cada povo e os passos que eles precisam tomar para rumarem em direção ao desenvolvimento de sua natureza racional.

2. FILOSOFIA E PRÁTICA POLÍTICO-JURÍDICA SOB O MANTO DA ELOQUÊNCIA

"beatus autem esse sine virtute nemo potest
nec virtus sine ratione constare" [1144]

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 garantam as condições viabilizadoras do 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, incita a todos em direção 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 esses significativos avanços que fizemos acerca dos fundamentos da ideia de *res publica*, surgem dois novos questionamentos: primeiro, como Cícero e os romanos explicitamente entendiam a história; segundo, como surge esse homem que, para lidar com os movimentos da política, demanda a história. Cremos que, respondendo esta última pergunta, encontraremos importantes indicações para a outra, uma vez que a história pressupõe o homem.

Inicialmente, cabe indagar se o melhor homem político é concretizável no plano prático. A resposta é afirmativa. Para Cícero, ele é o homem possível. Isso significa

[1144] CÍCERO. *De natura deorum* I, 48. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses*, *op. cit.*, p. 110 ("(...) no puede haber nada apacible sine virtud, ni la virtud puede afincarse sin la razón (...)")

afirmar nada mais que a excelência potencial do cidadão romano. Porém, se ele lidera por se destacar em sabedoria e experiência, qual é o caminho para que ele se realize?

O processo de se tornar virtuoso, para os antigos, sempre envolve um elemento aspiracional. Parte-se de onde se está, cultural e socialmente, e tenta fazer melhor, primeiro com algumas virtudes, até a percepção de que elas formam uma unidade e, então, passa a aspirar a ser uma pessoa melhor no geral. Não obstante as escolas filosóficas defenderem concepções teóricas distintas sobre o que é e como ser uma pessoa ótima, é possível reconhecer que a figura do sábio exerce frequentemente o papel de alguém que auxilia o progresso ético dos homens, como modelo de excelência a ser seguido[1145]. Delineado como o único que é justo, corajoso, livre, belo, entre muitas outras qualidades, o sábio tem como função lembrar aos não-virtuosos o quão longe eles podem ir[1146]. Essa feição é muito clara nas atribuições do homem político de Cícero, mas o pensador romano não reconhecerá esse mesmo traço no sábio estoico. Retornemos uma última vez a essa questão, agora arrematada com a sapiência descrita por Cícero através da defesa de Catão, o Censor, alinhado ao Pórtico:

> 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. Merece, sem dúvida mais o título de "Rei" do que Tarquínio, homem tão incapaz

[1145] Na filosofia antiga, o sábio (em grego, *ho sophos*), é frequentemente intercambiável com a noção de "pessoa boa" (*ho agathos*) e "pessoa virtuosa" (*ho spoudaios*, *ho asteios*). Isso revela que a ideia do sábio tinha um lugar ético especial, que não será tão comum entre os pensadores futuros[1145]. Ali são formuladas duas concepções de sábio. Uma é a daquele que goza de atributos que transcendem a vida cotidiana e o homem comum, como um deus. Alguns autores situam como exemplo Platão e certos estoicos. Outros tentam inserir a figura do sábio na vida ordinária, como diversos filiados ao Pórtico[1145]. De toda forma, em cada escola, ele é a norma transcendente que determina o modo de vida do filósofo. E, na descrição dessa norma, ao lado das diferenças das diversas escolas, existem acordos profundos, tendências comuns que podemos detectar. O sábio, como modelo, é descrito menos a partir de pessoas de destaque (talvez a exceção seja Sócrates), do que segundo a definição de um comportamento ideal que o caracteriza. Em dada circunstância da vida, aquele em busca da sapiência pergunta a si como agiria um sábio. Cada corrente filosófica então respondia à indagação distintamente, de acordo com as particularidades do modo de vida que acreditava ser o melhor. Ainda assim, o pirronismo, o cinismo e o estoicismo difundiram o sábio como ser autossuficiente, que goza de independência (*autarkês*), idêntico a si mesmo. As coisas exteriores não lhe perturbam, considerando-as nem boas nem más, isto é, indiferentes. 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 ressalta que a teologia dos filósofos gregos é uma teologia dos sábios, contra a qual Nietzsche protestou. Cf. HADOT. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 346. A passagem comentada é o fragmento de outono de 1887, 10 (90). Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Trad. Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008, p. 327.

[1146] ANNAS. The sage in ancient philosophy, *op. cit.*, p. 25-26.

> de se reger a si mesmo como aos seus súbditos; ou o de "Mestre do Povo" (que é o mesmo que "Ditador"), do que Sula, mestre, isso sim, de três vícios pestilentos – luxúria, ganância, crueldade; ou o de "Rico" do que Crasso, que, se não se julgasse pobre, nunca teria querido cruzar o Eufrates para fazer uma guerra injustificada. 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. Não precisa de esperar por nenhum prazo para então se ajuizar se ele foi feliz, ou não, ao ter atingido aquele momento em que a morte põe fim à existência, segundo o pouco sábio conselho que um dos sete sábios deu a Creso; se este, de facto, alguma vez tivesse sido feliz, conservaria a felicidade até mesmo sobre a pira fúnebre que Ciro para ele ergueu. 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.[1147]

Para Cícero, o equívoco do estoicismo está em elaborar uma doutrina moral rígida que, em suma, não é concretizável pelo homem comum, limitado pela sua natureza e pelas circunstâncias da vida. É por isso que os estoicos até escreveram sobre a *res publica*, "pero sólo de una manera abstracta, no al modo nuestro, como práctica política" (*sed non ad hunc usum popularem atque civilem*)[1148]. É também o motivo da crítica ao epicurismo, que pretende afastar o homem da vida cívica. O Cipião ciceroniano manifesta insatisfação com os escritos gregos sobre a política, porque lhes falta a experiência, obtida nos esforços particulares e pelos pais e antepassados[1149]. Assim, os *maiores* que construíram Roma podem ser considerados sábios pois, mesmo se não o eram ao modo estoico, ao menos aproveitaram as lições daqueles e transformaram-nas em leis, instituições, enfim, em experiência[1150], formando a tão admirada *prudentia maiorum*[1151], o que é mais benéfico para uma *res publica*:

> He hablado de esto con cierta extensión porque en esta obra me he planteado y me propongo desarrollar el tema de la república, y, para que no resultara inútil, debía antes de nada quitar toda duda sobre la dedicación

[1147] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 75-76. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 409-411. Diversas concepções sobre o sábio no estoicismo também podem ser vistas em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 117-123. Cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, op. cit.*, p. 208-209; PLUTARCO. *De stoicorum repugnantiis* 1033c-d; 1043b *et seq*. Cf. *Obras morales y de costumbres* (*Moralia*). Trad. Mª. Ángeles Durán López e Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004, p. 213-215; 264 *et seq*.

[1148] CÍCERO. *De legibus* III, 14. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 210-211.

[1149] CÍCERO. *De re publica* I, 35-37. Cf. *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 61-62.

[1150] CÍCERO. *De re publica* III, 7. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 126-127.

[1151] Sobre a *prudentia maiorum*, ver HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 256-258. Cf. CÍCERO. *De re publica* II, 45; 67. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 108-109; 121-122; *De legibus* III, 5. Cf. *Sobre las leyes, op. cit.*, p. 194-195; *Tusculanae disputationes* V, 72. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 430.

> a la política. 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.[1152]

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" [1153]. A vida política não pode ser rebaixada a um plano secundário, como fora o ímpeto helenístico em geral; também não pode a filosofia ficar alijada de qualquer papel ativo no plano da *civitas*: a sabedoria possui uma dupla dimensão constituinte, como pensamento e como ação. A *sapientia* torna-se o conhecimento de tudo o que é humano e divino, cujo estudo é o objeto da filosofia[1154]. Ser sábio é ter capacidade de julgar sensatamente as coisas, enquanto a sua ausência equivale à incapacidade de raciocinar[1155]. *Sapientia* é ter habilidade e saber fazer, agir como convém em todas as circunstâncias. Para o homem político, consiste em 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[1156]. A *prudentia* é mais ampla e menos elevada que a *sapientia*, sendo um elemento desta, que se liga ao domínio mais vasto das relações do homem com a natureza e os elementos supra-naturais. No âmbito político, *sapientia* indica uma *prudentia* superior, a do homem que não apenas tem conhecimentos intelectuais e uma experiência concreta, mas é formado pela filosofia[1157].

[1152] CÍCERO. *De re publica* I, 12. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 42-43.
[1153] VALENTE. *A ética estoica em Cícero*, *op. cit.*, p. 381.
[1154] CÍCERO. *De officiis* II, 5. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 78; *Tusculanae disputationes* V, 7. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 390; *De legibus* I, 58. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 106-107.
[1155] CÍCERO. *De legibus* I, 23. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 70-73.
[1156] CÍCERO. *Pro Cluentio* 84. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 214-215; *Philippicae* X, 17; XI, 7; XIII, 5. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 157-158; 164-165; 191-192; *De re publica* I, 45; II, 51. Cf *Sobre la república, op. cit.*, p. 66; 111-112; *Pro Rabirio Postumo* 1. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 231; *Pro Plancio* 9. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 846-849; *In Verrem* II, 1, 52. Cf. *Discusos I, op. cit.*, p. 296; *Pro Milone* 62. Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 518; *De partitione oratoria* 88. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 81-84.
[1157] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit.*, p. 271-275. Cf. CÍCERO. *De officiis* I, 153; II, 5. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 71-72; 78; *De haruspicum responsis* 19 Cf. *Discursos IV, op. cit.*, p. 230-231; *Ad Quintum fratrem* I, 1, 29. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 76-79.

Se a filosofia é a atividade por meio da qual se exerce a sabedoria, além de falar e discutir de uma certa maneira, esse exercício consiste em agir e ver o mundo de um modo particular. A filosofia é verdadeira escolha de vida, uma opção existencial e um exercício vivido. Como em Platão e Aristóteles, o saber não é mera posse de informações sobre a realidade, mas é também um modo de vida que corresponde à atividade mais elevada que o homem pode exercer e é estritamente ligada à excelência, à virtude da alma[1158]. Cícero percebe muito bem como a filosofia penetra na formação do próprio homem, tal qual aventaram os grandes pensadores gregos, que então construíram as suas teorias políticas a partir desse princípio basilar. Com isso, nosso autor agrega novos contornos à virtude e à sabedoria, associando-a ao plano político-jurídico e tornando-a acessível ao romano.

Se o melhor homem político, como cidadão e sábio, é possível e será aquele *recto* sobre o qual já discutimos, permanece a nossa dúvida sobre o caminho para realizá-lo. Cícero tentará dar a resposta por meio da eloquência, ponto de encontro entre filosofia e experiência político-jurídica. Eis que o *optimus vir* surge também como o melhor orador e, ademais, como historiador, na medida em que a história se faz também como produto da eloquência.

2.1. A eloquência: caminhos para uma arte entre a prática e a teoria

O homem romano, como cidadão, exerce um plexo de atividades distintas, porém intimamente conectadas, entre outros aspectos, pelo fato de lhe demandarem o uso da palavra. Nesse sentido, é necessário que seja também um orador, atuante no fórum como advogado e nas funções da *res publica*, como magistrado e senador. Aparece, desde logo, a distinção entre dois gêneros de eloquência: a eloquência judiciária, exercida nos processos, e a eloquência deliberativa, exercida nas assembleias ou onde as decisões devem ser tomadas. Enfim, o orador intervém nas matérias mais importantes, referentes à vida, aos valores e às leis da cidade[1159].

[1158] HADOT. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 334.

[1159] 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 oratore* I, 22; 44; 65; II, 42. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 151; 155; 158; 202. Ver ARISTÓTELES. *Retórica* 1358a 33–1358b 8. Cf. *The complete works of Aristotle,* v. 2, *op. cit.*, p. 2159.

Por isso, eloquência é *vis*, poder de transmitir ideias e informação, de persuadir e de gerar prazer, como define Cícero, *docere*, *movere* e *delectare*[1160]. Enfim, o orador, qualquer que seja o tema que se lhe depare, deve "discursar de modo sábio, ordenado, elegante e de memória, bem como, ainda, com certa dignidade em sua execução"[1161], ou seja, uma perfeição da forma, diversa do conteúdo do discurso, que mostra que a perfeição da expressão não está automaticamente ligada ao do pensamento[1162]. Ao menos fora esta a consequência dos rumos da eloquência entre os gregos que, embora tenham feito dela um instrumento altamente sofisticado, não foram capazes de manter em efetivo compromisso com a verdade. Assim, muitas das críticas de Platão aos sofistas não passam despercebidas por Cícero em sua admiração aos mestres da oratória e da retórica.

A eloquência, como linguagem ornada, pelo seu esplendor natural, "é capaz de atrair os homens e salvá-los"[1163]. Por ela também podem compreender e escrever a história, pelo que influi diretamente sobre a ideia de *res publica*. Esta, como concepção teórica, parece também demandar um diálogo com a história, e isso pode se fazer via oratória e retórica, elevadas ao estado de arte completa. Para tanto, precisamos delinear os caracteres gerais da *eloquentia* ciceroniana.

No início do *De oratore,* Cícero faz Crasso exaltar a eloquência, situando-a como fator de distinção em relação aos animais, uma vez que proporciona a comunicação e, com 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 perigos, 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 [*humanitatis*] 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

[1160] CONNOLY, Joy. *The state of speech*: rhetoric and political thought in Ancient Rome. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2007, p. 2; CÍCERO. *De oratore* II, 115. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 215.
[1161] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 118. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 64. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 158. Ver também I, 44; 65; II, 42, às p. 155; 158; 202.
[1162] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 118.
[1163] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 323.

> 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?[1164]

Também este é o caso de Roma. Contudo, Cícero aponta que nela, até então, os oradores gozaram de um prestígio limitado quando comparado com outras atividades como o governo da *res publica*. Com efeito, os romanos sempre se dedicaram intensamente à prática da eloquência, primeiro de modo autodidata, depois tomando como referência os retores gregos e suas teorias e métodos. O engenho dos latinos superava os demais povos, mas o número de oradores permanecia exíguo: a *eloquentia* é uma arte complexa, difícil[1165]. 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 que eles são 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 dispersos, 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.[1166]

O discurso de Crasso é atenuado por Cévola, que atribui as grandes contribuições de Rômulo, Numa Pompílio, Sérvio Túlio e mesmo a queda da Realeza e a instituição da República por L. Bruto a um trabalho de prudência e sabedoria singulares, não de eloquência. Acontece que, a partir de Crasso, ela surge como o caminho por excelência de expressão de tais virtudes, por meio do qual podem servir à comunidade política. De fato, há uma concordância entre eloquência e *res publica*: a excelência da oratória deve estar a serviço da defesa dos interesses comuns, o que está intimamente conectado com o próprio espírito romano.

> Éloquence et république sont articulées logiquement l'une à l'autre, au sens où l'*ars dicendi* est dans le *Brutus* un moyen de garantir le bon fonctionnement de l'État et l'intégrité de la *res publica*. L'éloquence permet en effet de résoudre nombre de crises internes. Malgré les images d'affrontements civils qui émaillent le texte, l'éloquence apparaît comme le moyen de dépasser ces luttes et de rétablir la *concordia.*[1167]

[1164] CÍCERO. *De oratore* I, 32-33. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 153.
[1165] CÍCERO. *De oratore* I, 6-17. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 149-150.
[1166] PAVEZ, Leonardo Acquaviva. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero. 2011. 187f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 103.
[1167] 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.

A postura adotada por Cícero estava na contramão da visão predominante naquele tempo sobre a retórica grega. Como observa Rawson[1168], havia profunda desconfiança em relação àquele elemento estrangeiro, taxada como um poder capaz do mal e instrumento do demagogo, em geral não percebendo-o como também capaz do bem e como ferramenta do homem político. Na *Rhetorica ad Herennium*, por exemplo, esse receio é evidente. A obra opta por um tom mais prático, sem grandes considerações filosóficas e sem recorrer a fontes teóricas gregas autodeclaradas, como faz Cícero no *De inventione*, em diálogo com Aristóteles, Hermágoras, entre outros. Se não resulta independente das lições helênicas, prefere firmar terminologia predominantemente latina e utilizar mais exemplos históricos romanos[1169]. Ademais, podemos entender essa opinião corrente também como reflexo do status dúbio da retórica na própria Hélade, oscilante entre a total rejeição e a sua valorização para a vida política e moral, como em Isócrates. Foi nas mãos de gregos que o seu ensino foi difundido em Roma, em geral, via retores de baixa posição social, muitas vezes escravos, e sem experiência política e judicial. Os romanos chamavam *rhetor* o mestre de retórica, professor, atribuindo-o o caráter de portador da teoria afastado da prática, na esteira do preconceito em relação aos gregos, enquanto *orator* é termo destinado ao orador político, que fala solenemente em público, que toma oficialmente a palavra (*orare*), homem de ação. No latim arcaico, *orator* era a palavra utilizada para nomear o porta-voz de uma embaixada, homem dotado de autoridade para falar em nome de seu povo e que ainda gozava de destacada *dignitas*[1170].

Assim, a dicotomia *retor* e *orator* deixa entrever duas interpretações vigentes na mentalidade romana: a teoria grega da retórica e a prática do bem falar entre os homens políticos. Aquela podia até ser apreciada por sua beleza, mas é na ação do cidadão que a palavra se realiza. Obras de retórica em latim surgiram, como a de Antonio, mas provavelmente sem a pretensão de articular os conhecimentos sob a forma de uma *ars*[1171]. Com Catão haverá o reconhecimento da necessidade de uma perícia especial para falar em público (*dicere*), ou seja, mais que simples função, logo, potencialmente uma *ars*, arte

---

[1168] RAWSON, Elizabeth. *Intelectual life in the late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985, p. 76; 78; 143-144. Cf. CÍCERO. *Brutus* 27; 104; 315-316. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 604-605; 648-649; 776-779. Sobre o conhecimento e as influências dos oradores gregos em Cícero, especialmente Demóstenes e Isócrates, ver LAUGHTON, Eric. Cicero and the Greek orators. *The American Journal of Philology*, v. 82, n. 1, p. 27-49, jan. 1961.

[1169] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 148-149.

[1170] LAUGHTON. Cicero and the Greek orators, *op. cit.*, p. 27-28.

[1171] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 146. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 94; 208; II, 77. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 162-163; 182; 209.

das *sententiae*. O seu *vir bonus dicendi peritus* é o homem que, valendo-se dessa arte, é útil, realiza o seu papel como integrante da cidade, cumpre os seus deveres sociais[1172]. Com isso, cada vez mais os romanos começam a ganhar consciência de que, além da dialética, destinada a saber argumentar bem, o cidadão precisa da eloquência, especificamente voltada à organização e ornamentação dos discursos proferidos no Senado, nas *contiones* ou no fórum[1173]. Ou seja, eloquência era atividade eminentemente prática, de cunho religioso, político e jurídico, típico dos senadores, magistrados e patronos[1174], porém, com potencial para ser mais.

Cada discurso de Cícero é um exemplo real dos benefícios que a eloquência poderia oferecer à vida pública. É o caso de *De imperio Gn. Pompeo*. Estruturado como oratória deliberativa, que recomendava um curso de ação para a consideração e voto da assembleia, no caso, o apoio à proposta de Manílio a favor da transferência do comando militar contra Mitríades a Pompeu, é apontado como primeiro discurso dessa natureza a sobreviver na literatura latina[1175]. Para fazer uma oração como essa, o Arpinata procurou conciliar a tradição romana, calcada na *gravitas*, na *auctoritas* e na *dignitas*, com preceitos da retórica grega. E sabia que tal empresa demandava reflexão filosófica que indagasse sobre os significados da teoria da eloquência, para então fazer escolhas segundo o atendessem mais ou menos às exigências das virtudes latinas[1176]. Assim, nosso autor conclui 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

---

1172 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. *Controversiae* I, 9. Cf. *Controvérsias*. Libros I-V. Trad. Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez y Alejandra de Riquer Permanyer. Madrid: Gredos, 2005, p. 86 (*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 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. Cf. *The Institutio Oratoria of Quintilian*. Trad. H. E. Butler. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1920, p. 314-315. Em Cícero, esse homem não age apenas para o agrado da multidão, é um *optimate*, cf. CÍCERO. *Pro Sestio* 96. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 349-350.

1173 RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 143; CÍCERO. *Orator* 55; 113. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 824-827; 858-861.

1174 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 4 e 6-8.

1175 TEMPEST. *Cicero*: politics and persuasion in Ancient Rome, *op. cit*., p. 71-72.

1176 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 153.

probare e *conciliare*, principalmente pela sofisticação do direito civil[1177]. 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 política, indicando como esse laço marca a história da *res publica*[1178].

Se faltaram aos oradores romanos até então, não inteligência, mas talento oratório, pois não sabiam *solute et suaviter dicere*[1179], agora os tempos são outros. Cícero percebe que a eloquência não é mais a velha arma nobre dos debates aristocráticos, e sim um poderoso instrumento de lutas, embora ambíguo[1180]. Qualquer que fosse a posição política, não se pode furtar de dominá-la. E isso requer aprender com os gregos, mesmo que adaptando seus ensinamentos à tradição romana. O orador que aceita a influência helênica podia se valer dela apenas traduzindo obras dos retores ou se interessar pela própria reflexão grega, em forma e conteúdo. Este último é o caminho que Cícero prefere, em especial, com o *De oratore*, obra que flerta com os tratados de retórica ao estilo grego do *De inventione*, *De partitione oratoria* e *Topica*, mas que recorre ao diálogo de tipo filosófico[1181]. Nela, pelo discurso de Crasso, Cícero afirma que a eloquência demanda um conhecimento de toda a cultura, portanto, há a necessidade de uma educação condizente. Os filósofos optavam por abandonar os negócios públicos e se enfurnavam no ócio perpétuo, consagrando-se à poesia, geometria, música, dialética. Mas essas são artes inventadas para fazer as crianças obterem o conhecimento necessário para a vida adulta.

1177 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 oratore* I, 15. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 150.

1178 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.

1179 CÍCERO. *Brutus* 110. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 652-653. Na história romana, após a expensão imperial, muitos passaram a se dedicar à oratória em virtude do ócio proporcionado, no entanto, em geral não tinham conhecimento sobre técnicas específicas, sequer acreditavam que regras próprias de uma arte fariam diferença. 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, constituir 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 oratore* I, 14. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 150. Constatação similar a Aristóteles, na *Política*, que revela ao menos uma fonte peripatética. O Estagirita conclui: "(...) experience enabled men to judge what was or was not really conducive to excellence (...)". Cf. ARISTÓTELES. *Política* VIII, 6, 1341a. Cf. *The complete works of Aristotle,* v. 2, *op. cit*., p. 2127-2128.

1180 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 45. Ver CÍCERO. *De oratore* I, 226. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 185-186.

1181 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 80.

Com isso ele quer dizer que as *artes liberales*[1182] tornam possível o conhecimento cultural de que precisa o orador, mas que não se 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 (*mediocris cura*), que pode torná-lo cego para o resto do mundo[1183]. Na prática das artes, a sabedoria introduz a medida, surge então como moderadora de todas as coisas (*sapientia moderatrix omnium rerum*)[1184].

Assim, o *De oratore* pode ser interpretado como o embate entre dois modelos de aprendizagem, "la experiencia que se consigue con la práctica y el dominio de la disciplina que da la memorización de unos principios", isto é, no fundo está a afirmar a capacidade de elaboração de discursos tanto pela prática quanto pelo estudo; pela intervenção de Crasso, Cícero opõe duas formas de se entender a técnica:

> el concepto que manejan los griegos (en especial los filósofos, *homines doctos*) quienes creen que toda *téchne* debe cumplir unas normas epistemológicas; y por otro lado, la concepción romana según la cual todo aquello que ha sido observado en la práctica, recogido por escrito (*animadversa ac notata*) y acomodado en un esquema concreto, (*verbis definita, generibus inlustrata partibus distributa*) puede considerarse un *ars*, aunque difiera de la estricta definición de los griegos.[1185]

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, mas distancia das preocupações helênicas pela *episteme*, o conhecimento verdadeiro, do imutável[1186]. Tendo por finalidade falar de uma maneira apropriada à persuasão[1187], a *eloquentia* assume o caráter de *facultas*, ou seja, não uma ciência fundada sobre princípios absolutos, mas experiência extraída da observação da natureza, que começa por falar ou por escutar os outros, e origina preceitos através da generalização dessas observações[1188]. Constituída teoria geral, a arte pode ser

---

[1182] CÍCERO. *De oratore* I, 11. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 149; *Pro Archia* 2; 4. Cf. *Em defesa do poeta Árquias, op. cit.*, p. 16-17; 20-21; *De inventione* I, 35. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 132.

[1183] CÍCERO. *De oratore* III, 87. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 279.

[1184] CÍCERO. *De inventione* I, 5. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 91; MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 129-130.

[1185] 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.

[1186] RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.*, p. 524-525.

[1187] CÍCERO. *De inventione* I, 6. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 93.

[1188] Alain Michel busca explicação em Aristóteles. Para este, a retórica é uma arte, mas não no sentido mais elevado, não uma ciência poiética. Na *Retórica*, o Estagirita busca identificar, a partir de certas experiências particulares e dos retores que o precederam, as regras gerais, as exigências, as condições e os usos da eloquência. Ela aparece não como uma arte em sentido absoluto, mas como uma

estudada para então ter aplicados os seus preceitos a casos concretos. Com as *artes liberales* o romano não está mais dependente exclusivamente da experiência e do talento natural[1189]. Elas são teorias formuladas a partir da experiência e voltadas para a prática político-jurídica, um movimento de suma importância para em breve entendermos o caráter que a ideia tem em Cícero.

Assim, a retórica explora, de modo sistemático, as qualidades específicas da palavra e, assumida como saber constituído, é *ars dicendi*. Se esta é também a arte da persuasão, pois o convencimento depende da compreensão da palavra para executar a sua finalidade, que é ser palavra política, temos que a arte da palavra é a arte da persuasão como arte oratória, nos termos de Dupont[1190]. Quer dizer, a eloquência, tomada enquanto arte, ao lado da política, é o que chamamos 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*)[1191].

E o que a arte faz é desenvolver a natureza. A formação eloquente é a mais apta a fazer prosperar as qualidades humanas[1192]. Portanto, a natureza do homem, que precisa de ação para desabrochar, cumprir seu destino, tem na eloquência o caminho para o seu aprimoramento: ela concilia natureza e história, enquanto humanidade que se constrói continuamente e deixa por trás de si um passado, ao passo que permanece como seu próprio ser presente (Roma é fruto da ação de gerações de homens). Eis que, em vez de derrubar para lançar novas fundações, os romanos fortificaram o edifício helênico da eloquência, abrindo-lhe novas perspectivas[1193].

Como arte, a eloquência depende do esforço ativo do homem. Contudo, os primeiros oradores eram tais somente pelos dons da natureza[1194]. Como vimos, Cícero percebe a insuficiência desse quadro. Claro que nem o talento natural nem o *ingenium*

---

capacidade obtida graças à memória e ao conhecimento da lógica. Cf. MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéro*, *op. cit*., p. 119-122.

1189 Admitir o redimensionamento do papel da eloquência significava também a transformação no modo de formação e ensino, até então calcados na imitação e na repetição. A introdução de manuais e abstrações eram novidades. Cf. RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit*., p. 526-527.

1190 DUPONT, Florence. Cicéron, sophiste romain. *Langages*, v. 16, n. 65, p. 23-46, 1982, p. 31.

1191 CÍCERO. *De inventione* I, 6. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 92.

1192 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 419.

1193 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.

1194 PALADINI, Virgilio. Cicerone retore e oratore. *Ciceroniana*, Roma, v. 2, p. 15-65, 1960, p. 33.

podem ser criados pela *doctrina*. O que é medíocre pode ser aprimorado e os defeitos compensados, mas a verdadeira excelência é extraordinariamente difícil de ser alcançada[1195]. Como então um cidadão, para bem se dedicar à *res publica*, pode se tornar um homem eloquente?

Novamente no *De oratore*, Cícero apresenta duas visões sobre o melhor caminho para a eloquência. Na opinião de alguns, como Quinto, "ela deve 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"[1196]. Por meio de Crasso, aponta as três qualidades primárias requeridas ao orador: *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[1197]. 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, que exige cuidado na forma, atenção ao público e vasto conhecimento:

> 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 qualidade tenha sozinha, por si mesma, mostram-no a insignificante arte dos atores e o palco, onde, apesar de todos esforçarem-se por controlar a boca, a voz, os movimentos, quem ignora quão poucos há e houve que possamos assistir tranquilamente? 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.[1198]

Cícero aponta como tarefa maior do orador saber falar bem segundo a plateia, mas está ciente de que isso exige vastidão de conhecimento, o que demanda abordagem

---

[1195] FANTHAM, Elaine. *The Roman world of Cicero's* De oratore. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 82.
[1196] CÍCERO. *De oratore* I, 5. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 148.
[1197] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 103 e 422. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 107 *et seq*. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 165.
[1198] CÍCERO. *De oratore* I, 16-20. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 150-151.

típica de filósofo[1199]. Primeiramente, devemos ter em vista que, por filosofia, o pensamento antigo não separava o que hoje tomamos por diferentes áreas do conhecimento[1200] e se caracterizava como um saber da totalidade da realidade. Com isso, há quem entenda que Cícero busca uma síntese entre a oratória e a filosofia, ou seja, entre a prática da retórica e o conhecimento filosófico, não entre a retórica e a filosofia[1201]. Cremos não ser correto. A nosso juízo, também a retórica, enquanto conjunto de regras que orienta a ação do orador, é unida à filosofia, que lhe dará o suporte de conteúdo e de reflexão fundamentais para que seja possível um exercício conectado com as exigências da realidade e, assim, atinja a sua finalidade. Enfim, há uma relação de interdependência entre oratória e retórica que, como arte da eloquência, repercutem na filosofia: aquela é a expressão da reflexão racional, dando-lhe forma e robustez para que atinja os interlocutores e se faça compreendida[1202].

Assim, o orador, atuante na vida política, como homem de ação, para conseguir defender todos os sujeitos e diferentes causas, em vista do bem da *res publica*, deve deter um pouco de todos os saberes, ser dotado de um pouco de cada arte: requer-se dele uma instrução universal. Mas isso demanda um programa de educação que encontre na filosofia uma organização de conhecimentos do qual se valer[1203]. Com efeito, se a eloquência tem o caráter de obra humana, dotada de elementos e regras próprias[1204], ela tem como marca distintiva o fato de abranger todas as demais artes, inclusive a filosofia, que é *artium procreatricem quamdam et quase parentem*, assim justificando sua dificuldade pela exigência de dedicação invulgar. Isso também explica a proeminência dos gregos nessa arte. Afeitos à filosofia, curiosos, sempre em busca de diferentes saberes, puderam

---

1199 SCHÜTRUMPF. Cicero *De oratore* I and Greek philosophical tradition, *op. cit*., p. 312.

1200 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 328.

1201 WISSE, Jakob. The intelectual 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, p. 363-364.

1202 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.

1203 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 89-91. Cf. CÍCERO. *Orator* 16. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., 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. E che dire della natura, la cui conoscenza fornisce ampio materiale al discorso, della vita, dei doveri, della virtù, dei costumi? È possibile discorrere o intendersi sufficientemente di questi specifici argomenti, senza una profonda conoscenza di essi?"); *De finibus bonorum et malorum* V, 58. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 503. Também PLATÃO. *Górgias* 456a. Cf. *Górgias ou A oratória, op. cit*., p. 66 (a oratória "enfeixou sob o seu domínio todos os condões").

1204 CÍCERO. *De oratore* I, 9 *et seq*. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 149 *et seq*.

desenvolvê-la, mas um bom orador demanda tantos conhecimentos que não é suficiente um manual ao modo dos retores estrangeiros. Estes entendem a eloquência como conjunto de preceitos, enquanto os filósofos como conjunto de conhecimentos[1205]. Em Cícero encontramos um intercâmbio entre as duas concepções[1206], a partir da história e do *mos maiorum*. Como? Um modo é colocar os *exempla* e o apelo à memória, tão importantes para o sucesso na vida forense e política, com sua autoridade axiológica de força constitutiva, ao lado da filosofia: o universal da teoria é dosado pelo particular do exemplo histórico, em um balanço fundamental para a construção do discurso[1207]. Assim, o filósofo tem despertada a sua autoridade originária adormecida, proveniente do amplo conhecimento que detém: se para o romano ele ainda é aquele que se distancia da vida civil para se dedicar exclusivamente à contemplação, logo, sem *auctoritas* por falta de reconhecimento[1208], ela ressurge através do exemplo, que lhe fornece carga prática e, como veremos, ensina aos homens do presente lições éticas valiosas.

Nessa linha, a eloquência enlaça os conhecimentos da teoria e da prática, da filosofia e da tradição, o que faz dela "sabedoria dotada de expressão eloquente" (*copiose loquens sapientia*)[1209]. Por um lado, sem a filosofia não se pode ser eloquente, não por nela tudo se encontrar, mas porque sobre nada se pode discorrer sem falar de grandes e variadas coisas com extensão e abundância, como fizeram Péricles e Demóstenes: "E che dire della natura, la cui conoscenza fornisce ampio materiale al discorso, della vita, dei doveri, della virtù, dei costumi? È possibile discorrere o intendersi sufficientemente di questi specifici argomenti, senza uma profonda conoscenza di essi?"[1210] Por outro, entre todas as matérias necessárias ao orador, a vida e os costumes são aquelas imprescindíveis[1211]. Elas, por sua vez, abrangem o direito civil, as relações políticas e, 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

---

1205 CÍCERO. *De oratore* I, 19-22. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 151.
1206 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 84-86, para todo o parágrafo.
1207 FOX, Matthew. *Cicero's philosophy of history*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 309.
1208 LINS, Carlos Otávio Bandeira. *Legislador racional e auctoritas*. 2009. 226f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 43-44.
1209 CÍCERO. *De partitione oratoria* 79. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 77-78.
1210 CÍCERO. *Orator* 14-17. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 800-803. Também em *De oratore* III, 122. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 285.
1211 CÍCERO. *De oratore* I, 67-69. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 159.

> 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 urbanidade dos gracejos, com que se espalhe, como sal, sobre todo o discurso.[1212]

À medida em que se debruça sobre a tradição, o orador dá-lhe forma racional, organiza-a, torna-a clara e coerente. Lembremos que a filosofia é responsável por reunir as diversas artes, antes difusas, sob o método de um conhecimento amplo[1213]. Da mesma forma age em face do *mos maiorum*, pelos esforços do orador, colocando-a à disposição dos romanos para que dela façam uso em atendimento às suas necessidades hodiernas: revela-a como informadora do direito e da *res publica*.

Assim, a eloquência é elevada ao posto de uma das *maximae artes* romanas, ao lado da política, considerada junto ao direito e à guerra[1214]. São estas as *omnium bonarum artium*, dignas de um homem livre (*eruditio libero digna*)[1215]. Não consistem apenas em forma, erudição vazia, fornecem a substância do agir do homem político, pois ninguém que não seja "completo em todas as artes dignas de um homem livre deve ser contado entre os oradores; ainda que não as usemos ao discursar, torna-se claro e manifesto se somos ignorantes ou se as cultivamos"[1216]. Não se pode ser "veemente e grave o bastante sem as forças forenses, nem suficientemente refinado e sábio sem a variedade da formação teórica"[1217]. Isso significa que não basta a prática sozinha. Por mais que tenham sido oradores alguns dos grandes homens da história de Roma, destacando-se nas diversas artes, faltaram-lhe a adequada eloquência[1218]: a união entre teoria e experiência ainda não era completa. É com Cícero que ela encontra a perfeição. Entoando um elogio do *logos*, como razão e linguagem, que equilibra filosofia e sofística[1219], através de Crasso, funde a concepção de orador e de filósofo em uma só[1220]:

[1212] CÍCERO. *De oratore* I, 158-159. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 172.
[1213] CÍCERO. *De oratore* I, 187-188. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 178.
[1214] CÍCERO. *De oratore* III, 136. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 288.
[1215] CÍCERO. *De oratore* I, 17; 158. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 150; 172.
[1216] CÍCERO. *De oratore* I, 72. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 159.
[1217] CÍCERO. *De oratore* III, 80. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 278.
[1218] CÍCERO. *De oratore* I, 72. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 159.
[1219] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 103-104. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 32 *et seq.* Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 153 *et seq*.
[1220] ALBERTE GONZÁLEZ, Antonio. Idealismo y pragmatismo en el tratado ciceroniano *De oratore*. *Estudios clasicos*, t. 26, n. 88, p. 303-310, 1984, p. 307.

> 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 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 precisa parecer trazer uma espécie de coroação às suas artes.[1221]

Ou seja, o orador, para se tornar *vir bonus dicendi peritus*, deve se voltar ora à retórica, ora à sabedoria, deve conciliar habilidade técnica com a nobreza e a profundidade do pensamento[1222]: a retórica tem um lugar natural na "ordem da vida que conduz pela ação à filosofia"[1223]. A declamação filosófica, em particular, não consiste apenas em externalizar especulações, mas também em pôr a retórica e a oratória a serviço de uma vida que, em razão das circunstâncias políticas, pode encontrar seu sentido apenas na filosofia. Lévy descreve como, ao contrário dos discursos políticos e judiciários, nas *Tusculanas*, onde enfrenta as questões mais importantes e difíceis que um ser humano pode se colocar, o eu ciceroniano se faz discreto, quase imperceptível, mediato. Por pudor e formalismo, ele não quer que sua subjetividade irrompa em um gênero que é regulado como impessoal tanto pela retórica quanto pela filosofia. Na referida obra, o sujeito não é definido por seu passado ou por suas características pessoais, mas por sua capacidade de ser outro que nunca foi, ou melhor, sair de uma aparência de realidade para ascender à verdadeira existência[1224]. Ele se dirige a um interlocutor anônimo que

---

[1221] CÍCERO. *De oratore* III, 142-143. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 289.

[1222] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 64.

[1223] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 92 (tradução nossa).

[1224] LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit*., p. 75, que faz menção a *Tusculanae disputationes* IV, 59. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 367-368. Lévy enxerga nas *Tusculanas* um termo de reflexão sobre a ética, com forte tom platônico, às p. 78-79: "Le dernier livre des *Tusculanes* paraît être en rupture avec ceux qui le précèdent. Alors que ceux-ci se caractérisaient par une tonalité très clairement stoïcienne, il se singularise par un retour en force de Platon. On y trouve également un effort de conciliation entre tous les systèmes, y compris l'épicurisme qui n'apparaissait ni dans le *Lucullus,* ni dans le *De finibus,* ni dans les livres précédents des *Tusculanes.* La question qui est au centre de cette *disputatio:* 'la vertu suffit-elle à assurer le bonheur?' semble ramener le lecteur à la fin du *De finibus,* lorsque Cicéron opposait sur cette question les Stoïciens et les Péripatéticiens. En réalité, loin d'être une répétition, les *Tusculanes* referment la boucle ouverte dans le *Lucullus* et établissent l'identité de la

parece ser uma figura evanescente de discípulo, que intervém raramente e de forma pouco consistente, mas que cumpre um papel filosófico e literário, constituindo um tipo de marca da progressão da demonstração e do efeito que ela produz em uma alma, que pede para ser levada à sabedoria. Esse diálogo, à moda ciceroniana, é escrito, pois assim torna possível a sua difusão, atingindo o objetivo primário de teor formativo do homem romano[1225]. Dessa maneira, também a filosofia precisa de ingredientes eloquentes para atingir as mentes e propeli-las para a busca pela verdade.

Em síntese, permeia as reflexões ciceronianas reverberadas no *De oratore* e em outras obras, um propósito de unificação das artes conhecidas, como já indicamos, o que hoje chamaríamos de articulação da cultura em uma unidade proto-sistemática. É a arte da eloquência a única capaz de fazer esse elo, desde que apoiada na filosofia. Em termos políticos, a filosofia aparece como a mais bela província de um império que se voltou à retórica[1226]. Para a filosofia romana do período imperial, como em Sêneca e Marco Aurélio, a conversão à filosofia começará pela ruptura com a retórica. Uma cisão que é mais simbólica do que real, pois continuam a escrever segundo cânones retóricos[1227].

Adiante teremos a oportunidade de traçar algumas considerações sobre os caminhos da filosofia em Cícero. Por enquanto, basta verificarmos a existência de uma continuidade entre a atividade filosófica e a atividade eloquente. Considerando as expectativas que Cícero nutre em relação ao orador e os claros reflexos delas para o

---

beauté morale et du bonheur, mais dans un tout autre esprit que ne le faisaient les Stoïciens. Cicéron envisage cette identité du seul point de vue de la cohérence logique, sans considérer pour autant que le stoïcisme soit la seule doctrine capable de mettre en oeuvre cette identité. Pour un Stoïcien, le système inventé par Zénon est le seul capable de permettre la sagesse, autrement dit une vie heureuse, dans laquelle il n'est d'autre bien que la beauté morale**.** De surcroît cette perfection s'enracine dans *l'oikeiôsis,* autrement dit dans la pulsion de vie commune à l'homme et à l'animal. Pour le Cicéron de la dernière *Tusculane,* la *lex naturae* veut fait, au contraire, que l'âme humaine ne saurait être rapprochée de rien d'autre que de la raison divine. Cicéron est trop platonicien pour penser que la perfection puisse être réalisée *hic et nunc,* dans un monde où le critère de la vérité ne serait autre que la sensation. Ainsi donc, au sage stoïcien comme concept pouvant être incarné dans le monde, il va substituer le philosophe, autrement dit, comme le définit Platon dans le *Banquet* 204a-b, celui qui se trouve à mi-chemin entre le sage et l'ignorant. La grande leçon de la dernière *Tusculane* est que tous les philosophes, même les plus éloignés de Platon, sont des hommes dont la pensée est tendue vers un état idéal de perfection dans lequel beauté morale, bonheur, vertu seraient rigoureusement synonymes. La philosophie apparaît donc comme une dans sa visée, plurielle dans la manière de définir celle-ci et de l'articuler avec le réel."

[1225] LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 73-74. Exemplo em CÍCERO. *Tusculanae disputationes* V, 73. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 431.

[1226] LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 72-73. Cf. *Tusculanae disputationes* II, 1. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 205-206; *De natura deorum* I, 6. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 75.

[1227] LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 72.

melhor homem político, investiguemos o novo tipo de formação proposto por nosso autor, ponderando a reavaliação do papel da filosofia, do *mos maiorum* e da história.

2.2. A formação do homem político pela eloquência

O bom orador, além do conhecimento e da capacidade de bem refletir, a partir da filosofia, deve ter qualidades que se manifestem no modo de exercer a oratória, isto é, no estilo e na forma. Se Isócrates preocupava-se com a importância do estilo e Aristóteles buscava aliar a sabedoria à eloquência[1228], as propostas de ambos são individualmente insuficientes. Cícero procura corrigir a falta de estilo aristotélico com a forma isocrática, e a reparar a ausência de preocupação com o conhecimento de um com a concepção de ciência do outro[1229]. Com efeito, 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[1230].

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 planeque dicetur; quid deceat circumspicietur*), completado pelo *ornatus*, que reúne a doçura e a abundância[1231]. Mas também apresenta preceitos no *De oratore*, por meio de Crasso: falar corretamente; ser claro; e, por fim, elegância e conveniência, em atendimento a um estilo ornado[1232]. As duas listas são bastante similares[1233].

No *Brutus* são apresentadas como virtudes fundamentais saber instruir o público com uma discussão acurada e saber comovê-lo com uma defesa vivaz e apaixonada[1234].

[1228] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 7. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 110-111; *De inventione* II, 6-8. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 200-201. Estas são passagens nas quais Cícero declara conhecer a tradição retórica aristotélica e isocrática.

[1229] CÍCERO. *De oratore* 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 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, citando um verso do *Filoctetes* de maneira um pouco diferente. De fato, este disse que lhe parecia torpe calar-se enquanto deixava que bárbaros falassem, aquele dizia o mesmo de Isócrates. Assim, ornou e abrilhantou toda aquela doutrina e juntou o conhecimento das coisas à prática do discurso. E, na verdade, isso não passou despercebido ao sapientíssimo rei Felipe, que o mandou chamar para ser o mestre de seu filho, que aprendeu com ele os preceitos da ação e da eloquência."

[1230] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 107 *et seq.*

[1231] CÍCERO. *Orator* 79. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 838-841.

[1232] CÍCERO. *De oratore* III, 37-51; 96; 212-227. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 270-273; 281; 303-304.

[1233] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 328-329.

[1234] CÍCERO. *Brutus* 89. Cf *Opere retoriche, op. cit*., p. 638-639.

Ali também são descritos dois tipos de oradores. Um é o *orator* de estilo simples, que adota exposição calma e concisa, sóbria e elegante, que evita apelar para as emoções. O outro tipo é o *orator* imponente, que aspira produzir grande impacto emocional, portanto, recorrendo amplamente à ornamentação. Cícero prefere o orador que mostre capacidade de dominar os diferentes estilos, ciente de que, às vezes, apenas a imponência leva ao sucesso, não obstante as rejeições dos aticistas defensores do alinhamento estrito com os ensinamentos retóricos gregos[1235]. Com isso, busca reconciliar e sintetizar os aspectos que considera mais válidos entre as diversas tendências oratórias do passado[1236].

Para começar, em vez dos três estilos da doutrina original, Cícero requer três qualidades do melhor orador: o conhecimento de como informar mantendo a atenção do público (*docere*), de como encantar com narrativas agradáveis, espirituosas e sagazes (*delectare*) e de como inflamar diversas emoções (*flectere*). Por fim, o que a originalidade ciceroniana faz é ligar tais qualidades aos três *genera dicendi* clássicos, respectivamente, plano, médio e grande[1237]. Trata-se de uma equação delicada, na qual cada dimensão do discurso demanda a outra, mas em dose específica segundo as circunstâncias. Isso implica um orador prudente, sensível aos contextos sociais e às respostas que eles exigem[1238]. Os retores gregos ensinam mesmo sem experiência, mas a retórica não pode ser lecionada apenas por meio de categorias abstratas e classificações, como já discutimos: a *prudentia*, aliada à sabedoria, é adquirida por meio da prática pessoal e dos antepassados[1239]. A partir da reunião experiência e dos preceitos da arte, o *orator* deve estar preparado para transformar os diferentes elementos à sua disposição em acusação ou defesa, conforme

---

[1235] WISSE. The intelectual background of Cicero's rhetorical works, *op. cit.*, p. 364-364: "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. Among these, they seem to have favored the 'slender,' elegant Lysias in particular, although Demosthenes must also have been among their models." Também NARDUCCI. *Brutus*: the history of Roman eloquence, *op. cit.*, p. 410. Cícero escreve a obra *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.

[1236] NARDUCCI. *Brutus*: the history of Roman eloquence, *op. cit.*, p. 404 e 408.

[1237] NARDUCCI, Emanuele. *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, p. 434.

[1238] CÍCERO. *De officiis* I 153. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 71-72.

[1239] CÍCERO. *De oratore* II, 74; 83. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 208; 210.

o momento[1240]. O mesmo vale para as emoções, presentes na proporção e no tipo certo. O próprio orador pode inflamar-se (*ipse ardere*), ser afetado pela força do discurso, tanto quanto o público, o que ameaça a *fides* em relação aos destinatários. Porém, o homem eloquente coloca a sua reputação em risco a todo momento, de modo que as emoções, conquanto incertas, podem ter um efeito positivo para preservá-la. Logo, o papel delas é complexo, mas não ignorado[1241], medido com a credibilidade do narrador em relação à plateia, não podendo jamais cair em perfídia, a falta de *fides*[1242]. O *orator* que, mesmo ilustre, mostre-se inferior à causa, será acusado de *stultitia*, o contrário de *sapientia*, uma falta moral decorrente da desobediência das regras da arte oratória[1243]. Esse equilíbrio é o que Cícero chama *decorum*:

> Jamais la technique ne doit venir offusquer la nature. Mais il n'y pourtant pas ici de fuite vers une réflexion en abyme: il n'existe pas de technique permettant de contrôler les débordements de la technique. La perception du *decorum* est un don inné et fait partie de ces éléments qui, comme le dit Crassus, "ne peuvent être transmis de façon technique" (*tradi arte non possunt*, *De orat.* I, 132). La rhétorique en vient ainsi à édicter des règles dont elle n'est pas entièrement capable de transmettre la maîtrise. Elle doit, en dernier recours, s'en remettre à l'*ingenium*, et donc à la nature, de l'orateur.[1244]

Decorum é adequabilidade, conformidade à excelência dos homens e à natureza com vista à moderação e à temperança[1245]. É também harmonia, na alma do público e em toda a comunidade[1246]. Na atividade 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, de maneira adequada à dignidade dos temas e, por assim dizer, decorosa (...)"[1247]. Dessa feita, o orador que age com decoro, na vida política e jurídica, está a agir com justiça, coadunando-se com a natureza, segundo os ditames da reta razão. No plano dos debates públicos é fazer a escolha certa, tomando partido

---

[1240] RAMBAUD, Michel. *Cicéron et l'histoire romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 23. Cf. CÍCERO. *De inventione* II, 9; 11. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 202-203.
[1241] WISSE, Jakob. *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1989, p. 258 *et seq*. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 189. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 228-229.
[1242] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 51. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 297. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 250.
[1243] CÍCERO. *De oratore* I, 122 *et seq*. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 167.
[1244] GUÉRIN, Charles. *Ipse ardere uideris*: nature, technique et manifestation des émotions dans la rhétorique cicéronienne. *Organon*, n. 36, p. 37-54, 2007.
[1245] CÍCERO. *De officiis* I, 96-100. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 50-51.
[1246] CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit*., p. 226.
[1247] CÍCERO. *De oratore* I, 144. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 170. *Decorum* também em III, 182, à p. 296.

daquilo que se acredita ser o melhor para a *res publica* e contribuindo para a formação do consenso que dará origem à decisão política ou à lei[1248].

Com isso, o *decorum* surge ainda como discurso bem-sucedido, ou seja, que atinge a sua finalidade, gerando *fides* e convencendo. Para garantir essa efetividade, o orador precisa moldar também a forma, a manifestação externa do discurso, para, simultaneamente, informar, agradar e incitar emoções. Por isso, segundo Antônio, a eloquência deve ornar todos os gêneros de discurso, marcar presença nas mais diversas ocasiões:

> 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.[1249]

Um discurso que se abrilhanta e leva a eloquência à perfeição exige que se fale ornada e adequadamente, para serem prazerosas e influírem sobre os sentimentos dos ouvintes[1250]. O ornamento (*lumina*) ajuda a organizar o discurso em unidades de pensamento acessíveis, racionaliza-o por meio da estética, que faz interagir espírito e sentidos: a matéria bruta de palavras é processada para uso da razão[1251].

> 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 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.[1252]

Não é à toa que a "qualidade mais alta da eloquência é amplificar um tema pelo ornato [*summa autem laus eloquentia est amplificare rem ornando*], algo que serve não apenas para aumentar algo ou elevá-lo pelo discurso, mas também para rebaixá-lo e diminuí-lo"[1253]. A intenção é conferir-lhe o correto dimensionamento, segundo os objetivos e o público em tela, para ser persuasivo. De fato, o "primeiro dever do orador é discursar de

---

[1248] CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 268: "Cicero saw *decorum* as the partner of Roman republican justice, the vehicle of popular persuasion and communal trust, the bedrock of citizenship and public discourse".
[1249] CÍCERO. *De oratore* II, 34. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 201.
[1250] CÍCERO. *De oratore* III, 104. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 282.
[1251] CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 228.
[1252] CÍCERO. *De oratore* III, 120. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 285.
[1253] CÍCERO. *De oratore* II, 34. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 201.

maneira adequada para atingir a persuasão" (*primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodate*)[1254]. O *orator* digno de seu nome consegue falar de modo sábio, ordenado, elegante e de memória sobre qualquer tema[1255]. Ele 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[1256]. Subentende-se, então, a capacidade de opor argumentos distintos, *in utramque partem disserere*[1257], à maneira de Aristóteles, algo característico do mundo forense, prática necessária ao orador para ser veemente e grave, assim como a formação teórica para ser refinado e sábio[1258].

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[1259]:

> 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. 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. I Greci chiamano ciò *prepon*, noi potremmo chiamarlo *decorum*. Su di esso vengono dati molti e brillante precetti; e veramente si trata di una cosa assai degna di essere conosciuta, per la cui ignoranza si commettono degli errori non solo nella vita, ma molto spesso anche in opere di poesia e di prosa. L'oratore poi deve osservare la convenienza non solo riguardo ai concetti ma anche riguardo alle parole. 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.[1260]

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

[1254] CÍCERO. *De oratore* I, 138. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 169-170 (com adaptações).
[1255] CÍCERO. *De oratore* I, 64. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 158.
[1256] CÍCERO. *De oratore* I, 30. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 152.
[1257] ALBRECHT, Michael von. *Cicero's style*: a synopsis. Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 230.
[1258] CÍCERO. *De oratore* III, 80. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 278.
[1259] NARDUCCI. *Orator* and the definiton of the ideal orator, *op. cit*., p. 432.
[1260] CÍCERO. *Orator* 70-71. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 832-836.

> orná-lo com o discurso [*vestire atque ornare oratione*]; depois, guardá-lo na memória; por último, atuar com dignidade e graça.[1261]

O bom orador deve, então, estar bem preparado para determinar o que deve incluir em seu discurso (*inventio*), como organizá-lo (*dispositio*) e expressá-lo (*elocutio*)[1262]. Portanto, é 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 a seus representantes alcançarem essas habilidades medianamente, mas tal não é suficiente para o melhor orador[1263].

No *De oratore*, agora por Antônio, nosso autor aponta a existência de dois tipos de oradores. Um é o *disertus*, com habilidades e pensamentos médios, outro é o *eloquens*, o orador ideal, que reúne todas as qualidades necessárias ou mesmo possíveis. Ele aparece como um modelo ideal, no sentido de servir de exemplo para os espíritos mais ambiciosos dedicarem os seus esforços, 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: a eloquência justifica a sua caracterização como *facultas*, como capacidade. Discutiremos essa questão adiante. Desde logo, cabe manter em vista que o *orator optimus* aparece sempre como possível[1264].

Como resume Michel, o orador é concebido por Cícero como reunindo as qualidades do corpo às da alma, a perfeição da razão às belezas que faltam aos filósofos, uma harmonia entre o sensível e o espiritual[1265]. Os elevados requisitos, dos quais Cícero estava ciente, tanto que faz Antônio ressaltá-los, são justificados pelo peso da função do orador da *res publica* e pela responsabilidade que dela advém:

> 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

[1261] CÍCERO. *De oratore* I, 142. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 170.
[1262] FANTHAM. *The Roman world of Cicero's* De oratore, *op. cit.*, p. 287.
[1263] CÍCERO. *De oratore* I, 128. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 168.
[1264] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 134-135. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 80 *et seq*; 94; 119; 130; II, 30; 33. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 160 *et seq*; 163; 166-167; 168; 200; 201.
[1265] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 416.

> desprovidos de tais virtudes, não estaremos produzindo um orador, mas dando certas armas a loucos.[1266]

A eloquência é mais do que um simples instrumento a que recorre o orador em ocasiões específicas. Ela marca toda a vida humana. Alinhando-se com a filosofia, torna-se um novo processo de formação cultural do homem, que reformulará parcialmente os seus modos de acessar, interpretar e utilizar o passado, aspecto que desejamos entender.

O orador tem por objeto a vida humana (*hominum vita*), campo imenso que faz da eloquência uma arte elevada e que dele exige tudo procurar, escutar, ler, discutir, tratar etc., em todas as dimensões[1267]. Quer dizer, "essa *eloquentia* assim concebida não é somente a forma de cultura mais completa, ela é também a mais elevada, porque ela é a mais humana"[1268]. O ensino da eloquência, considerando sua amplitude e complexidade, é a formação do cidadão romano como um todo, "como homem total", ainda mais tendo em vista que ele se indentifica com sua palavra, que dá cada um a sua *dignitas*[1269].

Nesse sentido, Dupont apresenta uma original comparação entre os papeis do discurso e do sujeito do discurso na Antiguidade, particularmente em Atenas, na poesia e na filosofia, para então ressaltar a contribuição de Cícero naquele tempo. Segundo a referida autora, o discurso não possuía sujeito na democracia grega. O orador que discursava pronunciava fundindo-se com o *demos*, a coletividade anônima na qual ele estava integrado. Sobressaía apenas o discurso, responsável pela persuasão, não o orador[1270]. Na poesia, por sua vez, o poeta não é sujeito. Ele é inspirado pelas Musas, filhas de *Mnemosyne*, estas sim responsáveis pelo discurso, constituído por uma palavra que é simultaneamente sagrada e atemporal[1271]. Na filosofia, o discurso não possui autor.

1266 CÍCERO. *De oratore* III, 55. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 273.

1267 GILSON, Étienne. Eloquence et sagesse selon Cicéron. *Phoenix*, v. 7, n. 1, p. 1-19, primavera 1953, p. 14.

1268 GILSON. Eloquence et sagesse selon Cicéron, *op. cit.*, p. 18 (tradução nossa).

1269 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 43-45 (tradução nossa).

1270 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 26-27: "La Grèce, c'est-à-dire la cité, Athènes, les sophistes, la Grèce où toute parole persuasive relevant de la rhétorique est une parole sans sujet, anecdotique, passagère, indigne de mémoire, alors que dans l'Empire romain, cette parole devient le lieu d'expression du sujet, constitue des monuments, concurrence la poésie et donnera lieu finalement à l'idéologie du génie. Athènes: l'assemblée, le tribunal où juge et vote *Démos*. Le peuple d'Athènes est une collectivité d'anonymes. L'orateur qui défend ou combat un projet de loi, le plaideur qui parle pour lui-même ou contre un autre citoyen, font tous leurs efforts pour se fondre dans la masse, se confondre avec *Démos* (...) c'est le discours qui persuade et non l'homme. (...) L'écriture l'arrache aux circonstances particulières d'une énonciation, temps et sujet, afin d'en faire la parole de *Démos*, sujet intemporel et collectif. Le discours rhétorique est sans sujet afin d'être sans autorité, la loi a, elle, *Démos* pour sujet."

1271 DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 26: "Parole de vérité, parole intemporelle, inspirée par les Muses filles de la divine Mémoire, *Mnémosyne*, parole sacrée. (...) Mais le poète n'est pas le sujet

Na medida em que se afirma persuadir pela verdade, aquele que enuncia desaparece em face dela, ou seja, a Verdade, como realidade concreta, é o único sujeito:

> Le discours philosophique opère une persuasion qui prétend, en effet, ne rien devoir ni à l'inspiration divine ni à une institution. Le discours philosophique affirme persuader par sa vérité, indépendamment des conditions de son énonciation. (...) Ainsi dans le discours vrai y a-t-il élimination d'un sujet particulier, ce n'est pas l'homme qui parle mais la Vérité. (...) La Vérité, la Justice existent comme réalités, indépendamment des situations concrètes, de toute vie politique réelle. Incarnées dans le langage, elles y sont toujours dégradées. Car la parole est chute et masque. La parole idéale serait pure transparence et toute forme de persuasion qui exploite les possibilités séductrices du langage est tromperie. Toute rhétorique est ornement, fard, déguisement, piège, parce qu'elle est épaississement de la parole.[1272]

Disso resulta também a rejeição dos filósofos pela eloquência, pois, na visão deles, "toda técnica de persuasão implica uma vontade de agir sobre os outros em lugar de lhes revelar a verdade (...)"[1273]. Ademais, espera-se autoridade do orador, para que a plateia nele acredite, seja convencida. Nos espaços públicos romanos, a boa eloquência está atrelada ao peso dado à figura de quem fala, como magistrado e senador, tal como anteriormente indicamos. Como grande parte dos fatores que determinam a *auctoritas* e a persuasão a ela correlata são estranhos à argumentação, no sentido próximo a "argumento de autoridade", os antigos patrícios tendiam a minimizar o papel da eloquência como elemento capaz de fornecer *dignitas* ao homem político. Aceitavam-na sim, desde que restrita a uma técnica útil, pois era além disso perigosa, vez que passível de ser usada em oposição aos valores tradicionais, particularmente quando avizinhada da filosofia[1274]. O que Cícero pretende é, portanto, arriscado. Trazendo a filosofia para o seio da eloquência, torna-a instrumento para o estabelecimento de limites no exercício arbitrário da autoridade[1275], o que é recolocar a tradição em conexão com os novos tempos. Há um lugar para o *mos maiorum*, mas desde que ao lado da *ratio*, e a filosofia podia cumprir esse papel.

Outrossim, Cícero revela a identificação entre homem político e orador como conquista de uma sociedade cultivada, que abre mão da violência selvagem em favor do

---

de la parole poétique. Le charme de son verbe passe par le chant qui lui est donné par la Muse, mais ce charme n'est pas présent dans la parole poétique prise isolément, il n'est pas separable de son énonciation, il n'est pas fixé dans l'écriture."

[1272] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 28.

[1273] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 29 (tradução nossa).

[1274] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 23-25.

[1275] CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 4.

consenso da lei como princípio motor da vida comum. Como conclui Dupont, a palavra assume a forma de uma *vis* que age sem brutalidade física, ao passo que a sua natureza persuasiva se confunde com a civilização e com a liberdade[1276]. 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[1277]. Um advogado que não conheça o direito corre riscos sérios em seu pleito, já que o direito rege as regras das cidades (*regendae rei publicae ratio ac scientia*), é fonte de autoridade que assegura a vida comum (*publici iuris auctoritas*)[1278] e, como tal, depende da linguagem e da razão para o consenso que o constitui[1279]. Antônio objeta essa utilidade para o orador, mas porque se preocupa com a independência e a qualidade do direito como saber original e próprio, uma vez que o jurisconsulto corria o risco de ser engolido pelo orador dotado de conhecimentos excessivamente amplos. Contudo, tal ponderação, unida à pretensão de Crasso, encontra solução no fato de o jurisprudente e mesmo magistrados como o pretor não poderem negligenciar a *aequitas*. O direito pretoriano que se desenvolvia a passos largos demandava uma atenção ampla sobre a realidade, enquanto a *iurisprudentia* era o cume de uma vida devotada à *res publica* que, em virtude da larga sapiência adquirida, agora se dedicava ao *consilium*: "que refúgio pode ser mais honroso para celebrar e ornar a velhice do que a interpretação do direito?"[1280]. Se a eloquência tende à conservação dos homens e o pretor e o jurisconsulto procuram a *salubritas* dos

[1276] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit*., p. 30-31.
[1277] CÍCERO. *De oratore* I, 166. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 174.
[1278] CÍCERO. *De oratore* I, 201. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 180-181.
[1279] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 446 *et seq*. Cf. CÍCERO. *De inventione* I, 2. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 87: "Hubo un tiempo, en efecto, en el que los hombres erraban por los campos como animales, se sustentaban con alimentos propios de bestias y no hacían nada guiados por la razón sino que solían arreglar casi todo mediante el uso de la fuerza; no existía aún el culto a los dioses; nada regulaba las relaciones entre los hombres; nadie había visto aún matrimonios legales ni mirado a hijos que pudiera considerar como propios; tampoco conocían los beneficios de una justicia igual para todos. Así, por error e ignorancia, la pasión ciega e incontrolada que domina el alma satisfacía sus deseos abusando de su perniciosa compañera, la fuerza física. Entonces un hombre sin duda superior y sabio descubrió las cualidades que existían en los hombres y su disposición para realizar grandes empresas si fuera posible desarrollarlasy mejorarlas mediante la instrucción. Dotado de un talento excepcional, congregó y reunió en un mismo lugar a los hombres que estaban dispersos por los campos y ocultos en los bosques y les indujo a realizar actividades útiles y dignas; al principio, faltos de costumbre, se resistieron, pero luego le escucharon con un entusiasmo cada vez mayor gracias a su sabiduría y elocuencia; así, de fieros e inhumanos los hizo mansos y civilizados." Ver também *De officiis* I, 11. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 19; *De oratore* I, 33. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 153.
[1280] CÍCERO. *De oratore* I, 198-200. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 180.

particulares e das leis, são a oratória e a retórica que aportam essa saúde[1281]. É também o caso do advogado. Os acusadores, sob a ameaça de *calumnia* e *tergiversatio*, estavam sempre a correr riscos[1282], mas o sucesso proporciona aos jovens reputação forense, como fora com Cícero a favor de Quinto Róscio Amerino[1283]. Para o romano existe uma glória do sucesso e uma glória da paz, esta garantida pelo direito, e Cícero faz do orador, magistrado e advogado, o seu depositário[1284], uma vez mais ressaltando a importância da eloquência para a garantia do interesse da *res publica*. Assim, o *ius civile* surge como um saber primeiro na vida do cidadão[1285], ligado a muitos outros[1286] e, juntos, compõem o conteúdo da fala ornada. Quem prescreve o direito positivo confirma e produz o que é dito pelos filósofos, ou seja, na visão romana, é capaz de ensinar mais que a filosofia, a tal ponto de "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"[1287]. Ademais, uma das dimensões fundamentais do direito romano é a tradição, logo, a formação jurídica do orador implica formação histórica[1288]. Enfim, podemos concluir que Cícero não rejeita a *iurisprudentia* e o direito, ao contrário, ele quer aprofundar a ajuda desse saber que é apanágio do orador, como afirma Michel[1289].

No segundo pilar cultural, temos que a política também se vale de peculiar eloquência. De um lado, existem as *contiones*, as reuniões do *populus* prévias a uma votação

---

1281 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 452 *et seq*, para todo o parágrafo. Cf. CÍCERO. *Pro Murena* 9-14. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 411-414; *Pro Caecina* 66 *et seq*. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 151 *et seq*.

1282 CÍCERO. *Divinatio in Caecilium* 66-71. Cf. *Discursos I, op. cit*., p. 234-235.

1283 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 75.

1284 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 32.

1285 CÍCERO. *De re publica* V, 4. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 153-154; *De oratore* I, 166-168. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 174.

1286 CÍCERO. *De oratore* I, 185-194. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 177-179. 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!"

1287 CÍCERO. *De oratore* I, 194-197. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 179. Ver também *De re publica* I, 2-3. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 36-38.

1288 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit*., p. 97-98.

1289 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 461.

comicial. Ali o contato do orador com o público é mais próximo, porém, mais numeroso, ao passo que nem sempre tem oportunidade para falar, dependendo de ser ele o magistrado presidente ou convidado[1290]. De outro lado estão as sessões do Senado, onde a plateia tem mais experiência, mas no qual o orador é apenas mais um a dar a sua *sententia*[1291-1292]. As falas dos senadores expressam suas ideologias e convicções. As divergências são comuns, apesar da *auctoritas* do *princeps senatus*. Nos grandes processos políticos julgados em público, principalmente no último século da República, havia uma grande liberdade de palavra, como visto no *Pro Sestio* de Cícero, no qual eram expostos verdadeiros programas políticos. Relembremos como, no Senado e diante do povo e dos juízes, a autoridade pessoal daquele que falava assumia papel decisivo[1293]. Assim, em um mundo político que não admite qualquer tipo de princípio de mediação, seja pela via da representação, seja até mesmo pela via do conhecimento especializado, o orador dotado de amplos saberes e experiência é alguém preparado para todos os casos[1294].

A variabilidade dos diferentes ambientes, públicos e objetivos, no plano forense e político, faz com que as habilidades necessárias somente possam ser obtidas por meio do exercício prático, como complementação da teoria. Por isso as normas dos retores nunca foram suficientes para Cícero, que sempre as empregou como ponto de partida

---

1290 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.

1291 FANTHAM. The contexts and occasions of Roman public rhetoric, *op. cit*., p. 94. Sobre as diferenças, ver CÍCERO. *De oratore* II, 333 *et seq*. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 256 *et seq*.

1292 Sobre as limitações do sistema de deliberação pública do ponto de vista da participação popular, que deixa entrever a relevância do 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: "It does lay bare in an exceptionally clear way the key elements of the 'communicative power' of the elite, that is, a steeply hierarchical speech-situation based fundamentally on the speaker's possession of plausible claims to privileged knowledge while the popular audience lacked independent sources of authoritative information and was excluded from direct monitoring of deliberative activity in the alternative locus of power, the senate. These fundamental realities were reflected in, and further reproduced by, the basic assumptions of mass oratory, an ingratiating and manipulative rhetoric of authoritative revelation which focused listeners' attention on assessing political leaders' authority and sincerity rather than on alternative visions of the public good, thus ultimately reinforcing social tendencies toward deference rather than autonomous self-government."

1293 FERRARY. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana, *op. cit*., p. 725-726.

1294 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.

apenas, como sói acontecer com os mestres de um dado gênero[1295]. De fato, ele rejeita as rígidas *doctrina* e *praecepta* da retórica grega. As regras são possíveis e úteis, mas desde que baseadas na observação da prática, em vez de extraídas de abstrações teóricas[1296]. Um ensinamento tirado apenas da retórica, de um ponto de vista teórico, para nada serve, pois demanda uma formação prática aplicada a um espírito bem-dotado[1297]. A eloquência é um meio de análise da ação, ao mesmo tempo em que é também um meio de ação[1298]. O estilo do orador é a junção de sua *elocutio* e de sua *actio*[1299]. Por esse enfoque no agir da arte, o *De oratore* não é um tratado de retórica, tendo por objeto o orador, não a matéria que ele trata[1300]. Cícero estuda a eloquência tal como convém ao *orator*, que resulta 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 práticas da eloquência contribuem para a formação de uma identidade cívica[1301]. A *res publica*, como meio cultural total, delineia as condições de florescimento da eloquência:

> Oratory, because it deals by its very nature with relationships between individuals or individuals and their community, is perhaps the most culturally specific of all literary genres. Indeed, the usual goal of any speaker who addresses a jury or an assembly of peers is persuasion; and persuasion is generally achieved only when an orator can relate closely to the customs, tastes, fears, and desires of his audience. It is not surprising, therefore, to find Cicero demanding often (...) that orators become intimately familiar with their own social and political milieu, and that they adapt their speeches accordingly in order to be closely in touch with the tastes of their community and its common modes of thought and expression.[1302]

A eloquência sobre a qual tratamos, como veremos adiante, reflete o espírito de confluência entre as culturas romana e grega, no qual os latinos foram se avantajando no

---

[1295] 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, p. 52.
[1296] 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 oratore* II, 28-32; I, 154-159. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 200-201; 172-173.
[1297] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 417.
[1298] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 633.
[1299] GUÉRIN. *Ipse ardere uideris*, *op. cit.*
[1300] Distinguidos por Cícero em *De inventione* I, 8; 44; 109. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 95-96; 138-139; 187-188.
[1301] CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 2; MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 41-42.
[1302] MAY. Ciceronian oratory in context, *op. cit.*, p. 49.

domínio da oratória e da retórica em parte graças aos influxos helênicos[1303]. O aporte da teoria ao cidadão que tinha talento natural e experiência, permite-lhe polir o que já carregava consigo e adicionar novos elementos, resultando em uma conquista cultural singular, apta a abrir possibilidades inéditas a uma Roma em transformação em todas as suas esferas constitutivas. A formação do homem já não pode ser a mesma de outrora. Os tempos são outros, o que está ao dispor do romano era há pouco impensável, assim como as habilidades e virtudes que lhe são exigidas em prol de Roma. Se hoje ele não as possui, falha como orador e como homem.

Nessa esteira são ilustrativas as críticas a Cecílio feitas por Cícero, apontando os defeitos de sua formação eloquente e cidadã: falta-lhe integridade e honradez extraordinárias (*integritatem atque inocentiam singularem*), ser decidido e veraz (*firmum verumque*); não tem sequer noção da importância da acusação a um magistrado romano e o impacto que isso gera na *res publica*[1304]. No entanto, possuir formação em eloquência não é sinônimo de bom *orator*. É o caso dos Gracos. Foram os primeiros a gozarem de uma educação complexa que permitia adaptar-se às situações políticas, tão importante que foi consolidada e se tornou exigência para todos os estadistas romanos: dali em diante, "cultura e política não deixaram de permanecer ligadas"[1305]. Contudo, apesar de brilhantíssimos, talentosíssimos e muito amantes da plebe romana (*duos claríssimos, ingeniosissimos, amantissimos plebei Romanae viros*)[1306], não fizeram uso em benefício da *res publica*, arruinando-a com a eloquência (*civitatum eloquentia rem publicam dissipaverunt*)[1307], posto que ameaçaram a *concordia* e a *aequitas*[1308]. O verdadeiro *eloquens* opõe-se à tirania, como Demóstenes em luta pela liberdade dos gregos, inspiração para os romanos do tempo de Cícero enfrentarem o silêncio que a ditadura de César lhes impunha[1309]. Ele não usa a eloquência para se fazer demagogo, aparentando agir em benefício do povo e

---

[1303] CÍCERO. *De officiis* I, 132 *et seq*. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 63 *et seq*. Ver também *Rhetorica ad Herenium* IV, 1 *et seq*, onde assume posição contrária à retórica grega e afirma exemplos latinos, contrastando com exemplos gregos utilizados em I, 17; 25-26. Cf. *Retórica a Herenio, op. cit*., p. 217 *et seq*; 85; 97-98.
[1304] CÍCERO. *Divinatio in Caecilium* 27 *et seq*. Cf. *Discursos I, op. cit*., p. 218 *et seq*: "¿No te haces idea de qué empresa es sostener una causa pública, poner de manifiesto toda la vida de otro y exponerla no solo a las mentes de los jueces, sino incluso a los ojos y a la vista de todos, defender la salvación de los aliados, el bienestar de las provincias, la eficacia de las leyes, la seriedad de los procesos?"
[1305] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 46-47 (tradução nossa); CÍCERO. *Brutus* 103 *et seq*. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 646 *et seq*.
[1306] CÍCERO. *De lege agraria* II, 10. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 207.
[1307] CÍCERO. *De oratore* I, 38. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 154.
[1308] CÍCERO. *De officiis* II, 78. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 109.
[1309] JACOTOT. *De re publica esset silentium*, *op. cit*., p. 211-212.

se valendo de discursos desarmonizadores que descrevem o Senado como opressor do *populus*, quando quer centralizar o poder em suas mãos. Tibério Graco se furtou a *patriae praestare*; Caio Graco incitou turbulências (*turbulenti*)[1310]. Quer dizer, 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 une virtude e habilidade, assegurando a eloquência como um garante de Roma, concebida junto à *res publica*[1311].

Se em razão de figuras como os Gracos a retórica helênica ficou mal afamada, com Cícero ela passa a ter um uso real, ganha "uma vitalidade que ela tinha perdido em sua pátria de origem"[1312]. Situada no centro da vida romana, a eloquência promove o equilíbrio das atividades humanas, da ação enérgica dos jovens no fórum ao *otium* legítimo dos velhos que ensinam e escrevem. A arte da *eloquentia* harmoniza *otium* e *dignitas*, contemplação e ação, reflexão teórica e responsabilidade prática[1313]. Mais, em Aristóteles, a ação tem uma dimensão prática, que visa à eficácia, e uma dimensão estética, atrelada à produção. O orador, então, almeja persuadir, mas fazer isso com beleza. Para os estoicos, o estético e o ético visam ao mesmo fim. Assim, na interpretação de Michel, cotejando ambos, Cícero introduz a moral na estética, enquanto arte, destacando que a eloquência, como arte de falar e de escrever, obedece às regras da arte de viver, logo, é "companhia

---

[1310] 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. Cf. CÍCERO. *Brutus* 100; 125-126; 224. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 644-647; 660-661; 718-719; *De oratore* I, 38. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 154.

[1311] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 78-79.

[1312] MEILLET, A. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*. 3. ed. Paris: Hachette, 1933, p. 206 (tradução nossa).

[1313] 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, James M. (ed.). *Brill's companion to Cicero's oratory and rhetoric*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, p. 397: "In *De oratore*, Cicero draws on the disciplines of rhetoric and philosophy, but he belongs to neither of these two quarreling camps, and offers a synthesis of the two positions. It is his concentration on the personal qualities of his orator that allows him to devise and defend this synthesis. Rhetoric, i.e. rhetorical theory as taught by the rhetoricians, is most severely criticized, in the first place on the technical level. In his view, the concept of the activities of the orator, consistently applied, yields a 'theory' that is far better suited to the complexities of real-life oratory than the rigid, 'product-centered' rules of the rhetoricians (above, § 3). On the level of the disciplinary quarrel, it has been argued here that Cicero's views must be interpreted against the contemporary background, and that he agrees as well as disagrees with both camps (§ 4). That is, in a typically Ciceronian, undogmatic spirit he takes what he sees as the good elements from both positions to support his own view of oratory; he also supplements these with other material, such as the unusual interpretation of Socrates as the originator of a split between speaking and thinking. The result is his idiosyncratic and surprising picture of the ideal orator: the Roman statesman who combines eloquence with universal knowledge."

e serva da sabedoria"[1314]. Daí a distinção entre o julgamento do vulgar e o dos sábios, que acarreta a rejeição de uma *eloquentia popularis* em face da *eloquentia bonorum*, esta última compromissada com a *res publica*, não se dobra a interesses escusos momentâneos, foca em atender ao belo, pelo que é a oratória do *vir bonus*. É a *dignitas* reaparecendo como uma beleza viril[1315]:

> Uma vez que é preciso ajustar o discurso, não só à verdade, mas também às opiniões de quem nos ouve, temos, primeiro, de perceber que há dois tipos de ouvintes: uns, ignorantes e rudes, que preferem sempre o seu interesse à honestidade, outros, instruídos e educados, que antepõem a dignidade a tudo o mais. Assim, este tipo de pessoas considera em primeiro lugar o prestígio, a honra, a reputação, a lealdade, a justiça e todas as virtudes, ao passo que aquele outro visa o lucro, o proveito e o rendimento. Por outro lado, o prazer, que é o grande inimigo da virtude e que perverte com aparências enganadoras a essência do bem, buscam-no com maior afinco as pessoas mais desumanas, preferindo-o ao que é honesto e até ao que é necessário. Portanto, na oratória deliberativa, quando se dá conselhos a esse tipo de homens, muitas vezes há que louvá-los também.[1316]

Por abarcar valores tão caros como a *dignitas*, a eloquência não pode ser objeto de comércio[1317]. Logo, também a *auctoritas* deles decorrentes. Contudo, não é a eloquência um saber da liberdade porque fundada na persuasão, não na autoridade, como acima destacamos?[1318] A *auctoritas* não prescinde da eloquência, mais do que isso, quem demanda a eloquência não é justamente quem não possui autoridade, como diziam os antigos?[1319] Se ela está presente, como então é possível a liberdade? A *auctoritas* e a *potestas*, como duas faces do poder, podem ser justificadas também como dois momentos da administração dos negócios públicos, que é a reflexão, a deliberação, seguida então da ação: o *consilium* prepara a execução, guia-o, controla-o. A eloquência surge então como essencial para o aconselhamento[1320]. Ademais, a *auctoritas* se faz presente em apoio a uma

---

[1314] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 125; CÍCERO. *Partitiones oratoriae* 78. Cf. PINHEIRO. *As divisões da arte oratória*: estudo e tradução, *op. cit*., p. 77-78.

[1315] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 317-318; CÍCERO. *De officiis* I, 36, 130. *Dos deveres, op. cit*., p. 62: "Como existem duas ordens de beleza, numa delas residindo a graça enquanto, na outra, se domicilia a dignidade, devemos, por conseguinte, considerar a graça como sendo própria da mulher e, por outro, a dignidade como sendo própria do homem."

[1316] CÍCERO. *De partitione oratoria* 90. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit*., p. 83-84.

[1317] A *lex Cincia*, de 204 a.C., proibia a percepção de honorários pelos advogados, justificada no valor de que se deveria buscar as honras, não riquezas. Cf. MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 36. Cf. CÍCERO. *De senectute* 10. Cf. *Opere politiche e filosofiche,* v. III, *op. cit*., p. 444-445; CÍCERO. *De oratore* II, 286. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 248.

[1318] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 195.

[1319] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit*., p. 33.

[1320] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 61.

proposição ou manifestação, o que implica submeter-se aos valores que aquele homem encarna ao falar e que estão na base da *res publica*[1321]. A força da *auctoritas* estipula como único mestre verdadeiro para um orador romano outro orador, inserido na cultura e atuante na vida cívica. Diversamente da formação grega, com especialistas, os jovens romanos acompanham os anciãos, políticos experientes e representantes das grandes famílias, que encarnam o *mos maiorum* e a *patria potestas*. O orador procura em seu mestre um *patronus*[1322]. E assim Cícero, segundo algumas interpretações, substitui o *ethos* dos seus modelos gregos pelo *pathos* romano[1323], pois, para o bem da cidade, nem apenas a sabedoria, nem apenas a prática, mas a união de ambas pela eloquência[1324]. Quando o laço é rompido, é o início da ruína e dos males[1325]. As partes e as estirpes dos discursos buscam, pois, ajustar essa concatenação de modo proporcional: o *docere* é dirigido à razão, o *delectare* aos prazeres do público, o *movere*, o estilo mais persuasivo, a verdadeira eloquência, age pela força (*vis*)[1326]. O melhor orador eleva-se com sua graça, com a harmonia entre as palavras e as ações[1327]. Ele toma da filosofia a matéria e a adapta às exigências de seu tempo[1328]: firma a aliança entre *ratio* e *oratio*[1329]. Quer dizer, pôr em ação

---

[1321] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit*., p. 33. Ver CÍCERO. *Pro Murena* 58. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 443 ("Paso ahora a hablar de Marco Catón, en quien está el fundamento y la fuerza de toda la denuncia. Pero se trata de un acusador de tanto peso y tan enérgico que temo más su autoridad que a su acusación.").

[1322] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 19-20.

[1323] ALBRECHT. *Cicero's style*: a synopsis, *op. cit*., p. 128.

[1324] CÍCERO. *De inventione* I, 1-3. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 85-89.

[1325] GILSON. Eloquence et sagesse selon Cicéron, *op. cit*., p. 1-2.

[1326] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit*., p. 39-40: "Cette classification des discours montre que les discours réels sont presque toujours composites et qu'à l'intérieur de chacun on retrouve les trois styles, les deux premiers préparant l'utilisation du troisième. Ce qui amène un découpage des différentes parties du discours; nous avons vu que la péroraison relevait du *mouere*, l'argumentation relèvera du *docere* et l'exorde du *delectare* afin de se concilier la bienveillance des juges. Si l'on en vient maintenant aux étapes successives de la préparation du texte du discours et de sa prononciation, nous retrouvons nos trois catégories dans quatre des cinq parties traditionnelles des traités de rhétorique. L'*inuentio* ou recherche des arguments relève du *docere*, la *dispositio* ou construction du discours et des phrases relève du delectare, l'*elocutio*, l'écriture, et l'*actio*, le jeu du corps, qui caractérisent l'orateur, relèvent du *mouere*."

[1327] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 131.

[1328] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 139. CÍCERO. *De oratore* I, 51. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 156: "De fato, o que há de tão insano quanto o som vazio das palavras, mesmo as melhores e mais distintas, sem um pensamento ou conhecimento subjacente?"

[1329] 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. 100, v. 1, p. 385-430, 1988, p. 408: "La perfection de la pensée, du raisonnement tient à son ajustement au langage. Cette alliance de la *ratio* et de l'*oratio*, *dicendi atque intellegendi mirifica societas*". Cf. CÍCERO. *De oratore* III, 73. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 277; *De finibus bonorum et malorum* V, 79; 83. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 515-516; 517-518.

a eloquência é pôr a sabedoria e a prudência, pois "non existe infatti un valente oratore che non sia anche un uomo saggio. Perciò chi cura l'eloquenza, cura anche la saggezza (...)"[1330]. 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!"[1331]

Cícero acreditava que a liberdade de palavra, unida ao talento pessoal e à cultura, seriam aptas a assegurar o bem da *res publica*. No entanto, estava ciente de que a eloquência corriqueiramente era vista como um instrumento de combate, particularmente útil em momentos de revoluções políticas. Ela podia também servir a interesses escusos, quer dizer, podia ser pervertida, mas não era por si um instrumento ruim, como alguns romanos apregoavam. Por isso Cícero investiga *de causis corruptae eloquentiae*. Cumpre ao orador ter sempre em mira os deveres, conexos ao interesse comum[1332]. Como assevera Michel, "a eloquência depende da política, e a ultrapassa. Ela depende porque deve se adaptar a Roma e às instituições. Ela a ultrapassa porque dessas instituições pode fazer diferentes usos"[1333]. E, assim, a eloquência vivifica a identidade cívica romana, dando forma à comunidade política[1334]. Ela engendra uma dinâmica de legitimidade ao permitir a comunicação entre os diferentes grupos sociais nos espaços públicos e articulação do consenso: a eloquência "funda e refunda a república como o Estado do discurso"[1335]. E também porque permite o reposicionamento da história, como tradição, como fundamento das discussões políticas e da nova forma que a teoria assume nas mãos romanas, pelo filósofo que se faz orador, e pelo orador que é assumido filósofo, sempre enraizado na vida da cidade.

Com efeito, Roma deu ao orador um lugar eminente, uma função social. A partir de Catão, a *res publica* procura uma consciência que, com Cícero, encontrará na arte de raciocinar, ou seja, na Grécia[1336]. O efeito principal do projeto político do Arpinata é colocar o *orator* à frente da *res publica*. Por ser mestre da palavra, ele está destinado a dirigir os negócios públicos, a ser *rector*. É um ponto de vista em conexão com os rumos que a

---

1330 CÍCERO. *Brutus* 23. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 602-603.
1331 GILSON. Eloquence et sagesse selon Cicéron, *op. cit.*, p. 17 (tradução nossa).
1332 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 49-50. Cf. CÍCERO. *De inventione* I, 3 *et seq*. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 87 *et seq.*
1333 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 60 (tradução nossa).
1334 CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 262.
1335 CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 27 (tradução nossa).
1336 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 78.

tradição republicana da política e do direito foi consolidando em relação à eloquência, mas inovador porque lhe concebe um posto e uma configuração inéditos[1337]:

> 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.[1338]

O *optimus orator* é digno de ser *princeps*, e o *De oratore* é um ato político pelo qual quer pleitear um lugar em primeiro plano na vida política de Roma[1339]. O *gubernator* não é um substituto das leis e sim aquele que contribui para preservá-las, por sua autoridade e justiça. Ele pode, através da eloquência, persuadir o povo sem ferir a liberdade. Como um grande homem, mas sempre um cidadão, junto aos seus semelhantes, concidadão, o *optimus civis* é o *optimus orator*, que associa sedução da palavra à lucidez, que governa pelos conselhos. Junto ao Senado, é o garante da constituição[1340]: "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"[1341]. 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*[1342]. Ele é Cícero, assim como qualquer cidadão que se destaque nessas qualidades e virtudes[1343].

> Cicero may have been the first to associate eloquence with the authority to determine public policy. To make this claim of leadership for the orator, rather than for the aristocrat who based his claim on *genus* or the general who relied on military *virtus*, he had to redefine and expand the basis of eloquence to include both practical prudence and moral wisdom.[1344]

[1337] DUPONT. Cicéron, sophiste romain, *op. cit.*, p. 23.
[1338] CÍCERO. *De oratore* III, 76. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 277-278 (com adaptações).
[1339] ACHARD. Porquoi Cicéron a-t-il écrit le "De oratore"?, *op. cit.*, p. 324.
[1340] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 631-632; CÍCERO. *De oratore* I, 214. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 183.
[1341] CÍCERO. *De oratore* III, 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 275 (com adaptações). Ver também *Brutus* 59. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 620-621.
[1342] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 63-64.
[1343] CÍCERO. *De oratore* I, 105; III, 122. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 164; 285.
[1344] FANTHAM. *The Roman world of Cicero's* De oratore, *op. cit.*, p. 313.

A eloquênica em Roma significou mais do que apenas aprender a fazer um discurso, um dos motivos pelos quais permaneceu no centro da tradição educacional ocidental, ensinada nos centros de cultura medievais e modernos, integrando *trivium*, e preservadas em suas principais fontes, em especial, Cícero[1345]. Com ele, a cultura ocidental percebeu que "(...) todos são eloquentes o bastante naquilo que conhecem; mais verdadeiro, porém, é que ninguém pode ser eloquente naquilo que desconhece, e ninguém, tendo um grande conhecimento, mas ignorando como se constrói e lima um discurso, é capaz de falar com eloquência sobre aquilo que conhece"[1346].

Em nossa conclusão, devemos reconhecer que a concepção de eloquência de Cícero empenha toda a formação do homem: coincidem educação retórica e formação humana, assim como o orador e a sua vida. O *De oratore* expressa muito bem o desejo de perseguir o homem completo[1347]. Como magistrado, cidadão que delibera nas assembleias e advogado, reúne as três dimensões fundamentais que ditam a vida romana como "uma marcha para a glória, ordenada pelas instituições"[1348]. Portanto, o que busca Cícero não é qualquer homem, mas o *homo romanus*, o homem da *humanitas*.

Com nosso autor, a retórica converte-se em *ars bene dicendi*, extrapolando seu campo de ação sobre a poética[1349]. Mas a sua ação, a oratória, concretizou-se em algo mais do que "literário"[1350]. A arte da eloquência acabou por se tornar a melhor arma para defender o abalado *mos maiorum*[1351]: "na tradição romana, Cícero encontra a *majestas* da palavra"[1352]. Para tanto, coube-lhe remodelar a natureza e a tradição em uma nova posição, 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[1353], o que demanda as habilidades do orador e lhe permite contribuir para a reafirmação dos fundamentos legitimadores da *res*

1345 CONNOLY. *The state of speech*, *op. cit.*, p. 1.
1346 CÍCERO. *De oratore* I, 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit.*, p. 158.
1347 PALADINI. Cicerone retore e oratore, *op. cit.*, p. 15-16.
1348 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 38.
1349 ALBERTE GONZÁLEZ. Idealismo y pragmatismo en el tratado ciceroniano *De oratore*, *op. cit.*, p. 307-308.
1350 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.
1351 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 64.
1352 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 4 (tradução nossa).
1353 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 11.

publica. É o que veremos a seguir, desvelando como a eloquência ciceroniana desafia qualquer classificação[1354].

3. O ORADOR E A HISTÓRIA

Plena exemplorum est historia[1355]

Em nosso trajeto, após verificarmos os aspectos constitutivos da ideia de *res publica* de Marco Túlio Cícero, dedicamo-nos aos fundamentos dessa concepção, partindo da natureza e, correlatamente a ela, evidenciado algo que já pulsava em toda a primeira parte deste trabalho: a *história*. Para tanto, preferimos analisar o processo de formação do melhor homem político, no qual a eloquência exsurge como elemento central. Por meio dela, podemos agora entender a história, na medida em que esta é desbravada pelos antigos principalmente a partir do seu entrelaçamento com os preceitos eloquentes.

Com efeito, os primeiros historiadores ainda permaneciam atrelados à tradição da epopeia. Os escritos de Heródoto, por exemplo, eram elaborados para leituras orais. A historiografia é construída como uma narrativa, os grandes feitos de um povo contados pelas palavras de um homem que testemunhou direta ou indiretamente os acontecimentos. Mesmo depois, quando estabelecida como gênero literário, continuou com a marca da oralidade, tal como as demais letras helênicas, vide os diálogos socrático-platônicos. Os romanos também gozavam do ímpeto de registro dos acontecimentos e conservação da memória, mas não tinham a mesma sofisticação dos gregos para tornar o material passado inteligível para os homens do presente.

Esforços de modificação dessa postura ocorrem quando se torna imperativo uma nova percepção do *mos maiorum* para o enfrentamento dos desafios políticos e culturais que tomavam forma no século I a.C. O atendimento a esse objetivo demandava o realinhamento das tendências helênicas com a prática latina, para qual importava menos a discussão sobre métodos e mais a autoridade e a credibilidade provenientes do lastro familiar e das conquistas políticas e militares. Delimitando o escopo de interesse

[1354] ALBRECHT. *Cicero's style*: a synopsis, *op. cit*., p. 127.
[1355] CÍCERO. *De divinatione* I, 50. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 88 ("La história está llena de ejemplos (…)").

predominantemente à vida político-jurídica e adotando um forte tom moralizante, os romanos produziram um resultado original e em benefício da *res publica*[1356].

Nossa primeira atenção deve ser em relação aos modos primevos de compreensão e tratamento da história em Roma. A narração dava-se como recordação oral expressa como *memoria*, ou ainda mais, como *ars memoria*, um conjunto de habilidades que permitia ao orador lembrar o conteúdo e a ordem das ideias em um discurso. Era como se escrevessem na mente tal como se fazia em um papiro ou pergaminho. Por esse papel fundamental, *memoria* era a palavra mais usada para se referir ao conhecimento das coisas do passado, consistindo no que hoje entendemos por história[1357].

Os romanos mantinham viva a memória por diferentes modos: máscaras de cera dos antepassados (*imagines*) expostas no *atrium* das casas de famílias aristocráticas e exibidas nos cortejos fúnebres; orações aos mortos; poemas cantados em banquetes; registros dos magistrados das funções exercidas (*commentarii*), além dos registros dos pontífices (*annales maximi*); epitáfios; documentos públicos, entre vários outros possíveis mecanismos de lembrança, que eram ainda embelezados e mesmo distorcidos pela tradição oral[1358]. Pela lenda sobre o nascimento da memória, contada no *De oratore*[1359], podemos entrever que, na contingencialidade do tempo, inexorável e imprevisível, a memória é o lugar possível para a eternidade. O poeta é salvo por intervenção dos deuses, mostrando a chancela divina do trabalho de preservação dos homens, totalmente dependentes da lembrança de quem foram e do que fizeram por sua condição humana.

1356 MELLOR, Ronald. *The Roman historians*. London: Routledge, 1999, p. 10-11.

1357 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 oratore* II, 360. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit.*, p. 261; *Brutus* 322. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 762-763; *De legibus* III, 31. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 226-227 (*memoriam temporum*).

1358 MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 11-12. Como indicado, por exemplo, em CÍCERO. *Brutus* 75. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 630-631; *De oratore* II, 52. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204.

1359 Simônides, poeta profissional, foi contratado pelo rico Escopas para criar uma ode em sua homenagem para ser cantado em uma festa. Após a apresentação, Escopas se recusa a pagar integralmente o valor combinado. Chamado por desconhecidos, Simônides deixa o recinto, que desaba. Os familiares dos presentes querem enterrá-los, mas não sabem quais são os corpos. O poeta é o único capaz de recordar e dizer quem cada um é segundo a posição que ocupavam. A passagem mostra Simônides como um administrador da memória, criador de obras que associam formas culturais com os feitos de seus clientes, assegurando que eles serão lembrados no futuro. Também coloca ênfase na memória como um espaço no qual são guardadas as pessoas e suas ações. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 351-353. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 259-260; FARRELL, Joseph. The phenomenology of memory in Roman culture. *The classical journal*, v. 92, n. 4, p. 373-383, abr./maio 1997, p. 377.

No entanto, podem buscar ainda em vida caminhos para se fazerem lembrados pelas gerações seguintes.

Expressões como *memoria prodere* carregavam o sentido de *traditum esse*, transmitir-se, ser lembrado pelas gerações posteriores, passar para a história, não apenas pela via oral, mas também por escrito[1360]. *Post hominum memoria* é estar segundo a memória dos homens, memória que é única, ainda que muitas histórias escritas possam existir e ela possa se fragmentar com o passar do tempo[1361]. Em suma, *memoria* era a lembrança que permanece na mente dos pósteros e tinha como uma de suas espécies a *historia*, mais comum para obras escritas[1362].

Derivado do grego, *historia* em latim nunca esteve vinculada à ideia de investigação ou juízo crítico, tendo em geral o significado de resultado do trabalho do historiador, e, eventualmente, o próprio passado. Mesmo o termo *historicus* era pouco usual, presente em Cícero[1363], mas era preferencialmente empregado o termo *auctores*, ou seja, aquele que detém *auctoritas*, também como fundador, em suma, aquele que garante a informação transmitida[1364]. De todo modo, o recurso ao grego expressa a necessidade de ter à disposição um novo vocábulo que transmita uma noção inédita, como conhecimento dos eventos do passado (*rerum gestarum cognitio*) que origina uma espécie de narração que se coloca ao lado, embora diversa, da fábula (fictícia) e do argumento (fictício, mas

---

1360 CÍCERO. *De re publica* II, 28. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 100; *Ad familiares* VI, 12, 5. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit.*, p. 203-204.

1361 CÍCERO. *In Catilinam* II, 28. Cf. *As Catilinárias, op. cit.*, p. 109; *De oratore* I, 8. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 149.

1362 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 23-26. Cf. CÍCERO. *Brutus* 28. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 604-605; *De oratore* II, 53. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204.

1363 CÍCERO. *Pro Murena* 16. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 415; *De oratore* II, 52. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204; *Brutus* 286. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 758-759; *Orator* 68; 124. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 832-833; 866-867; *Topica* 78. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 158-159; *De natura deorum* III, 55. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 326; *De divinatione* I, 55; II, 69. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit.*, p. 92; 207.

1364 RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. La figura del historiador en la Republica romana. *Studia historica*: historia antigua, Salamanca, n. 29, p. 65-95, 2011, p. 87. Nota de rodapé: p. 89-90: "(...) inicialmente se dejó a un lado el término *historicus*, que como adaptación del griego podía parecer impropio y despertar desconfianza aplicado a la aristocracia romana, y se enfatizó con el término *auctor* la fiabilidad de la actividad transmisora del pasado a la que se dedicaron determinados romanos. Con el paso del tiempo, sin embargo, a la vez que otros personajes ajenos a la política como Casio Hemina, Celio Antípatro o Claudio Cuadrigrario elaboraron obras históricas la valía del historiador dejó de radicar exclusivamente en su extracción social para abarcar también su talento y conocimiento." Cf. CÍCERO. *Brutus* 48. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 615-616; *De officiis* III, 113. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 158.

verossímil)[1365]. Mesmo nesse sentido *historia* é termo de uso limitado nos discursos públicos, o que indica que, embora integrado do ponto de vista linguístico, permaneceu limitado a usos específicos e distante da linguagem falada. Como "conhecimento do passado", é utilizado por nosso autor principalmente nas obras de retórica, em especial no contexto de defesa da escrita da história como tarefa do orador e de apresentação das regras dessa atividade, como logo veremos. Esse uso é tão abstrato que, por vezes, a diferença entre conhecimento do passado e os eventos em si não é clara, fazendo com que *historia* pareça o equivalente de *res gestae*[1366], mas esta identificação semântica é apenas excepcional[1367].

Também não fazem uso de *historia* os contemporâneos de Cícero, como Salústio e César, e sequer Tito Lívio, para apresentar as suas obras historiográficas, ou mesmo *historicus* para descrever algum historiador ou a si próprios[1368]. Contudo, destaquemos veementemente que isso não significa que os romanos não concebessem e expressassem *a noção de passado como um todo*.

> Nonetheless it has to be pointed out that our current concept only emerged at the end of the eighteenth century when, according to the German scholar Reinhart Koselleck, the previous multiplicity of unrelated and coexistent past narratives of different countries began to give way to the idea of history as a single universal ensemble of historical facts linked by a chain of causes and consequences. However, in the Roman Republican literature we are analyzing the concept of *historia* was in its infancy and mainly designated a "tale" or "account", a "book of history" and more broadly "the knowledge of the past". Does this mean that, apart from the aforementioned references in Cicero, the Romans never

[1365] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 18. Cf. CÍCERO. *De inventione* I, 27. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 119-122; *Rhetorica ad Herennium* I, 8. Cf. *Retórica a Herenio, op. cit.*, p. 76-79.

[1366] RODRÍGUEZ-MAYORGAS, Ana. 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. *Orator* 39; 66; 207. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 816-817; 830-831; 928-929; *Brutus* 44; 62; 161; 262; 292. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 612-613; 622-623; 680-681; 742-743; 762-765; *De oratore* I, 165; 256; II, 36; 51; 57; 62. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 174; 201; 204; 205; 206; *De legibus* I, 5. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 52-53; *De finibus bonorum et malorum* II, 67; 107; V, 7; 51-52. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 331-332; 356; 469; 498-499; *De natura deorum* I, 88. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 136; *De divinatione* I, 37-38; 50; 121. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit.*, p. 76-77; 88; 146; *Ad Atticum* II, 8, 1. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 133; *Ad Quintum fratrem* I, 1, 23; II, 12, 4. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 70-71; 184-185.

[1367] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 21. Cf. CÍCERO. *De divinatione* I, 37. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit.*, p. 76-77; *Brutus* 62. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 622-623; *De re publica* II, 33. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 102.

[1368] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit.*, p. 73. Cf. SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 4, 2. Cf. *Conjuración de Catilina, op. cit.*, p. 12-13; *Bellum Iugurthimun* 4. Cf. *Opere e frammenti, op. cit.*, p. 96-98; Tito Lívio 1, 3. Cf. *Livy,* v. I, *op. cit.*, p. 2-3.

> conceptualized the past as a whole? Not so. They simply expressed it otherwise.[1369]

De fato, *historia* refere-se ao conhecimento histórico por meio de certas regras, expresso na forma escrita, enquanto *memoria* é preferida para manifestar o que no presente é comumente conhecido e transmitido sobre o passado[1370]. A memória histórica é, então, construída a partir de julgamentos que escolhem o objeto digno de conservação segundo critérios morais[1371]. Quer dizer, a *memoria* é concebida como superior, valendo-se da *historia* como instrumento de sua conservação[1372]. Essa diferenciação terminológica não invalida o reconhecimento da existência de uma "consciência da história romana" que, embora diversa da "consciência histórica moderna", 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, é o povo romano.

Contudo, esse era um quadro cultural em crise. A história e a memória assumem novas configurações com as transformações da relação de Roma com o *mos maiorum*. Para então compreendermos esse processo e como nele a eloquência é demandada pela história, precisamos verificar como ela se conecta, ou mesmo toma forma, como tradição.

3.1. A tradição e a história

Em latim, *mos* (singular) designa a maneira habitual que caracteriza o agente ou os agentes da ação. Do hábito decorre a noção de tradição, também expressa por *mos* ou *mores* (plural)[1373]. O *mos maiorum* é o *mos* por excelência, a "manifestação mais completa do hábito erguido no sistema de referência". Nesse caso, os *mores* individuais ou coletivos, de um povo ou de um grupo social, são pensados em referência à tradição romana, que fornece aquilo que Prost chama de uma "norma de avaliação através dos modelos concretos", que encarna um espírito de virtude[1374].

[1369] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit.*, p. 64.
[1370] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit.*, p. 68.
[1371] GUARD, Thomas. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine. *Cahiers des études anciennes*, n. XLVI, p. 227-248, 2009.
[1372] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit.*, p. 76.
[1373] CÍCERO. *De legibus* II, 23. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 140-141; *De officiis* III, 69. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 139-140.
[1374] PROST, François. Mores. *In*: CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seiul; Le Robert, 2004, p. 821-822 (tradução nossa).

A tonalidade de tempo e a antiguidade na percepção do *mos* são expressas em duas definições clássicas. Sesto Pompeu Festo afirma que o ele é "*institutum patrium, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum*"; ou "*institutum patrium pertinens maxime ad religiones, cerimoniasque Deorum antiquorum*"[1375]. Essas duas sentenças estão intimamente relacionadas com o horizonte religioso do *mos*, que é o conjunto de instituições, costumes dos *patres*, memória dos velhos mortos, sobretudo aquelas que dizem respeito aos cultos e às cerimônias dos antigos. Porém, o *mos* é distinto do *fas*. Enquanto aquele não é absoluto, dependente do *iudicium animi* e da confirmação social no tempo, *fas* é norma de comportamento impessoal, que expressa a vontade dos deuses, impondo-se como escrito na natureza[1376]. Outra definição é que Sérvio atribui a Varrão, na qual o *mos* aparece como consenso social consolidado no tempo (*Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit*)[1377]. É um *consensus* a destrutibilidade do mundo, mas também 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[1378]. Se Roma é grande, isso se deve aos seus ancestrais, vide os versos de Ênio[1379]. Esse sucesso é expressão do favorecimento dos deuses, desde Enéias, como contado por Virgílio. Imitá-los é, então, garantia da continuidade desse favor. Isso leva a um caráter moralizante das ações e dos costumes dos antigos, classificadas e hierarquizadas como *res gestae* boas ou más, que não são conceitos, qualidades ou conexões abstratas, eventos impessoais, mas ações dotadas de um autor.

Como sinaliza Iacoboni, o *mos maiorum* tem a função de "princípio identitário" de Roma, é a própria essência da cultura romana[1380], desde as suas origens, quando era uma

---

[1375] 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

[1376] IACOBONI, Anna. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone. *Etica & Politica/Ethics & Politics*, Trieste, v. XVI, n. 2, p. 284-306, 2014, 288.

[1377] SERVIO A. 7.601. Cf. BETTINI, Maurizio. A propósito dei 'buoni costumi'. Mos, mores e mos maiorum. 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: "Il *mos*, dunque, non è assoluto, ma è un principio radicato nello *iudicium animi*, che viene prima della *consuetudo*, e che è fondato sul *consensus* di un gruppo, *consensus*, poi, che deve consolidarsi nel tempo."

[1378] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 43.

[1379] ÊNIO. *Annales* frag. 500. *In*: CÍCERO. *De re publica* V, 1. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 151: "*Moribus antiquis res stat Romana virisque*".

[1380] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit*., p. 295.

sociedade de campesinos, dominada por uma aristocracia composta por proprietários rurais dedicados ao cultivo da terra e à pecuária. Mesmo a influência etrusca não foi capaz de fazer os romanos abandonarem todas essas raízes. Marrou descreve como até o latim era uma língua simples, de vocabulário enxuto, originado da vida rural. Nesse contexto, o respeito ao costume ancestral era o eixo central da educação, que tinha como função ensinar as lições dos antepassados à juventude e fazê-la respeitá-lo, pois permeava todos os aspectos da vida humana. É esse o caminho para a formação de um bom cidadão, de um *pater familias*, dedicado à cidade e capaz de gerar sua família e seu patrimônio[1381]. Para tanto, cumpre repetir o que é bom por convenção e pelo trabalho constante da *memoria*. O cidadão deve conhecer a grande quantidade de *exempla*, comportamentos modelares, "tipo de linguagem comum, expressão do consenso da cidade". A referência ao passado não é da ordem do saber, mas da narração, a narrativa exemplar requer do público não a reflexão, e sim a crença. Para Moatti, é um sinal de crise quando o apelo à tradição e a evocação do passado são substituídas pela persuasão, o reconhecimento espontâneo da autoridade pela discussão[1382], pois está na natureza do *mos maiorum* a ideia de obediência, ele é "o paradigma ao qual os descendentes se conformam, enquanto é por eles reconhecido como modelo a imitar"[1383].

> 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.[1384]

A tradição, portanto, penetra as mais diversas dimensões da vida romana, a ponto de os costumes dos antepassados terem valor jurídico efetivo, mesmo baseados na oralidade e na memória, e legitimados pela aplicação repetida no tempo. Sinal da força do *mos maiorum* era o fato de que a violação dos preceitos morais gerava consequências para o status de cidadão, atestado pelos censores, responsáveis por preservar o *regimen morum*[1385]. A própria constituição é tradição, enquanto construída pelos esforços dos antepassados, ao longo de várias gerações, que consensualmente foram firmando novas

---

[1381] MARROU. *História da educação na antiguidade*, *op. cit.*, p. 358 *et seq.*
[1382] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 30-31.
[1383] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 285 (tradução nossa).
[1384] CÍCERO. *Pro Roscio Amerino* 50. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 47.
[1385] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 284; 286.

instituições e leis, delimitando atribuições e poderes, o que faz dela, enfim, concórdia[1386]. Nesse mesmo sentido reitera Blom ao descrever o *mos*, revelando como se trata de uma concepção extremamente ampla, complexa e plural, que abarca múltiplas dimensões da vida romana, inclusive e especialmente, o plano político:

> The Roman republic with its institutions was not founded by a written constitution but had developed over centuries. The sources consulted for proper legitimate practices—whether political, social, religious, or economic— were laws and decrees of various kinds, legal precedents, and tradition, *mos*. *Mos* was an unwritten yet central part of Roman society because, for example, many rules of the political and legal systems were based on tradition rather than laws and statutes. Similarly, *mos* guided social norms. In this way, *mos* had a normative function in the Roman republic. The ancestors were regarded as the creators of *mos*, and the collective actions and customs of the ancestors was termed *mos maiorum*. The fundamental importance of *mos maiorum* for the right interpretation of constitutional practices of the Roman state meant that the ancestors were revered as providers of such practices and that their actions and decisions were regarded as one of the leading principles in all aspects of life. The nature of *mos maiorum* meant that it was a very flexible source of practices and that the actions and customs of the ancestors could always be reinterpreted. In this way, the Romans looked to the past not only for solutions but also for qualifications for present situations which suited their own particular agenda.[1387]

A constituição romana é, em suma, o conjunto desses numerosos aspectos, do direito à moral, inarredavelmente ligados ao passado. A constituição é tradição. Roma foi formada pela ação conjunta dos costumes dos antepassados e dos homens eminentes de um tempo:

> Cicerone sostiene che la Roma degli antenati era fondata su un rapporto complementare tra solidi principi morali e uomini illustri aventi come missione la tutela del *mos maiorum*. Il rapporto "dialogico" tra *mos patrius*, *vetus mos*, e *praestantes* o *excellentes viri*, è qui messo in luce.[1388]

O *mos maiorum* é conservado e passado entre as gerações no seio das famílias, oralmente. Nas origens, são os patrícios que detêm a tradição, valendo-se dela para preservar o nome familiar e a ascendência política, portanto, passível de se tornar objeto de distorções. Iacobonni está correta ao afirmar que:

> Il *mos maiorum* è un principio di legittimazione del potere degli ottimati, dato che la tutela della tradizione è citata come una delle loro prerogative principali. Il potere degli *optimates* si fonda sul *mos maiorum*, e a essi spetta

[1386] MOATTI. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit*., p. 310.
[1387] BLOM, Henriette van der. *Cicero's role models*: the political strategy of a newcomer. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 12.
[1388] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit*., p. 295-296.

> di diritto la gestione della *res publica*, in quanto essi sono i detentori dei valori dei *maiores*.[1389]

Contudo, falta à autora reconhecer que também os *populares* buscaram no *mos maiorum* a legitimação de seus intentos políticos. Quer dizer, trata-se de um fenômeno muito mais complexo, que envolve toda a dinâmica da cultura política romana. De certo modo, os *maiores* podiam ser entendidos tanto como os ancestrais pessoais de uma família nobre específica, como também os ancestrais de todo o povo romano que, ao menos em parte, deve ter se identificado com eles, vide o artifício retórico que Cícero emprega[1390]. Aliás, a história é sempre entendida como *res gestae populi Romani*, um patrimônio de todo o povo romano[1391]. No entanto, o uso excessivo nos embates entre as correntes políticas como forma desesperada de legitimação de interesses e objetivos é um sinal dos tempos[1392].

O lamento pelo curso que os costumes e os homens estavam tomando é uma manifestação recorrente em Cícero, presente não apenas na célebre exclamação no início da primeira Catilinária: "Ó tempos! Ó costumes!" (*O tempora! O mores!*)[1393]. Mais do que 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 seu domínio sobre o Mediterrâneo e regiões próximas. Novas conquistas, menos dramáticas que os embates

---

[1389] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit*., p. 289; 304.
[1390] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit*., p. 13-14.
[1391] TEXEIRA, 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.
[1392] Como evidenciado anteriormente, a constituição romana era composta predominantemente por regras não escritas, em suma, pelo *mos maiorum*. No século I a.C., eram cada vez mais frequentes as disputas em torno da definição de seus preceitos e instituições, entre *populares* e *optimates*. Os conflitos tornam-se mais frequentes entre as instituições, como o Senado e os tribunos da plebe, motivadas e centradas na ausência da fixação precisa de suas respectivas prerrogativas. A definição e a apropriação de termos fazem parte dos jogos políticos. É o caso de *res publica*, *populus*, *maiestas*, *libertas*, *suffragium* etc., alguns dos quais examinamos da primeira parte deste trabalho. O embate pelo poder é acompanhado por batalhas de palavras que, longe de serem simples querelas semânticas ou competições de grupos divergentes no seio da elite, "ces mots suggéraient des modèles concurrents, voire conflictuels d'action, de références et de référents", como afirma Moatti. Assim, dotar um corpo de normas na forma escrita era reduzir as incertezas que ameaçavam a estabilidade política de Roma. O *De legibus* é a exposição escrita da tradição do campo constitucional, as instituições transformadas em objeto de saber teórico. Cf. MOATTI, Claudia. Historicité et "altéronomie": um autre regard sur la politique. *Politica antica*, n. 1, p. 107-118, 2011, p. 109; MOATTI. *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.
[1393] CÍCERO. *In Catilinam* I, 2. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 15; *In Verrem* II, 4, 56. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 166; *De domo sua* 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 192-193; *Pro rege Deiotaro* 31. Cf. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 360.

contra Cartago, levaram à expansão territorial e, com ela, a transformações de todas as ordens. Dos subjugados ou aliados, um enorme afluxo de riquezas encheu os tesouros públicos e os bolsos de muitos cidadãos, ao mesmo tempo em que o contato com outras culturas gerou a introdução de novos elementos culturais que impactaram os costumes, o modo de vida e a mundivisão romana tradicional. As guerras frequentes tornaram cidadãos astutos em generais poderosos, com exércitos próprios e dispostos a subverter as práticas políticas vigentes para consolidar a sua influência. No século I a.C., todos esses fatores são intensificados. Apesar de esforços de resistência, a cultura romana sofre mudanças irreversíveis. Firmam-se agora os pilares de uma civilização imperial. Em meio a isso, o forte 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 no presente ao olhar para as lições dos antepassados, agora surgem novas situações que demandam respostas que o *mos maiorum* não consegue dar. Ademais, a indeterminabilidade gera muitos riscos, pois a legitimação que o costume ancestral fornece ao discurso do homem político fica sujeita aos mais diversos interesses dos desejosos em se avantajarem no poder. O romano começa a se preocupar com a história, com a sua história, na medida em prementes de definirem o conteúdo da tradição. Não basta a mera referência aos antepassados. É preciso conhecer com detalhes os acontecimentos, os feitos e os personagens que edificaram a grandeza de Roma, traçando uma linha de inteligibilidade para bem poder agir nesse mundo em constante 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 a lembrança de si[1394]. A ignorância é uma regressão à selvageria, é ruptura com o laço social, indesejável em vista do esforço dos antigos em construir o monumento da cultura. Antes, o grande 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 conhecimento das coisas"[1395]. Essa constatação tem por efeito reconhecer que o esquecimento não decorre de uma

[1394] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 40.
[1395] CÍCERO. *De oratore* III, 135-136. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 288 (com adaptações). Ver *Rhetorica ad Herennium* IV, 13. Cf. *Retórica a Herenio, op. cit*., p. 233 (se ignorante do passado, erro por inexperiência).

degradação objetiva das sociedades, mas do próprio homem que, por passividade, abre margem para a ignorância[1396]. Por isso declara: "¡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*)[1397].

É o caso de Verres, exemplo de homem que não respeita o passado. Os *monumenta* são pilhados para lucro. Destrói os objetos, reduz a nada sua carga memorial. Ao mesmo tempo, ele é o homem da ruptura e das novidades, rejeitadas sob esse modo agir por Cícero: Verres agiu *contra consuetudinem*, quando o que conta é o respeito ao *vetus consuetudo et institutum maiorum*[1398]. Aos olhos de nosso autor, os seus concidadãos que se esquecem dos *instituta maiorum* não são apenas os jovens, mas também os *homines novi* e os *nobiles*, enfim, toda a sociedade, pelo que colocam em risco a continuidade da cidade, pois foi por força das instituições, dos costumes e das virtudes dos antigos que Roma se desenvolveu ao longo do tempo. Como sintetiza Moatti, esquecem-se da *concordia*, da *gloria*, do teor coletivo da disputa política. Agora mais vale a competição pessoal, orientada pela eficácia imediata, na qual não há lugar para o amor à pátria e ao respeito pela tradição (a não ser como discurso, se revelados como valiosos em alguma ocasião fugaz)[1399]. A negligência é a marca desse homem que coloca em risco a *res publica*. *Negligere* origina-se de *ligere* e *religio*, ligar, portanto, é indiferença em relação aos símbolos divinos, esquecimento dos deuses[1400].

A elite dirigente, dividida entre *optimates* e *populares*, não é mais capaz de enunciar uma tradição comum a todos, sua autoridade está ameaçada[1401]. Até então, a *auctoritas*

[1396] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 390. Por exemplo, "les augures, par négligence, ont laissé disparaître certaines pratiques; la langue s'appauvrit par l'oubli des mots; l'apathie et la peur favorisent les carrières extraordinaires: il faut donc en appeler à l'énergie et à la volonté."

[1397] CÍCERO. *Pro Flacco* 15. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 300.

[1398] PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron, *op. cit*. Cf. CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 15-18; 38; 51; 125; 228. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 14-16; 25-26; 32-33; 74-75; 132; *Divinatio in Caecilium* 5; 46. Cf. *Discursos I*, *op. cit*., p. 208-209; 225; *In Verrem* I, 15. Cf. *Discursos I*, *op. cit*., p. 247.

[1399] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 388; 392-393. Cf. CÍCERO. *De re publica* V, 1, 1. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 151-152; *Ad Atticum* XIII, 6, 4. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 259; *Brutus* 214. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 710-713; *De oratore* I, 39. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 154.

[1400] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 40.

[1401] Nesse sentido é a percepção de que a república está sendo minada pelo desmoronamento do sentimento de comunidade devido à divisão dos cidadãos, à desunião do povo, portanto, pela *discordiae civiles*, que torna impossível uma ação unitária que respeite o exemplo dos antigos, enfim, às modificações do *status reipublicae*, "au passage d'une société d'équilibres, fondée sur la *dignitas* et le

valia pela verdade, uma verdade oracular, não explicativa. O romano sente-se cada vez menos satisfeito com essa relação. Então, a razão é colocada como indispensável para fundamentar os enunciados. Para obter o verdadeiro, um procedimento. A retórica, a dialética e a filosofia fornecem o instrumental exigido. A tradição encontra oposição na razão, não para simplesmente negá-la, mas para submetê-la ao crivo da crítica, com o intuito de reconhecer a superioridade de Roma[1402]. Em tempos de crise das autoridades, a política é afetada. A *auctoritas* do Senado vai cedendo lugar à imposição da força por um Sula ou por um César. O direito é também atingido. Os pretores recorrem à *aequitas*, criam novas fórmulas, dando soluções para situações até então não previstas, tentando extrair uma lógica no interior das leis, a *ratio legis*, que, a partir da analogia e de princípios como a boa-fé, seja capaz de assegurar a justiça. Como o centro da vida jurídica é a *disputatio*, a controvérsia, a atenção se volta à argumentação, o que requer do advogado o conhecimento do *ius civile*, da tradição, mas também o *ingenium*, a inventividade, a criatividade[1403]. A jurisprudência deixa de ser um saber difuso para ser uma ciência[1404].

O esquecimento do *mos maiorum* leva ao enfraquecimento da sociedade e isso favorece a irrupção da tirania. Ela está sempre à espreita em qualquer comunidade, esperando uma oportunidade para sufocar a liberdade e retomar a proliferação do medo. Quando não é fecundada, a virtude cede lugar à *superbia*. A solução de Cícero é retornar aos princípios autênticos da sociedade, recuperar as fontes da tradição segundo uma compreensão da "natureza das coisas", da natureza do próprio homem, como examinamos anteriormente. Moatti defende a ocorrência de um processo de substituição do *mos* pela *ratio* como norma suprema, a busca pelo bom não naquilo que é convencional,

---

partage des compétences et des privilèges par la classe dirigeante, à une société éclatée ou à la domination d'un seul", como afirma Moatti. Uma resposta para a crise da tradição e da autoridade, das consciências e do civismo, para Cícero, é a aliança entre cavaleiros e senadores, uma nova concórdia. Cf. MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 392; MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 30; 37-38.

1402 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 163-164.

1403 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 186-187.

1404 MOATTI. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit*., p. 318-319. À p. 314: "Les pontifes indiquaient en effet les formules des procédures et des actes juridiques: comme les sénateurs, ils étaient des guides pour les citoyens et les juges. Tel est le sens du mot *auctoritas*: un pouvoir de direction et de conseil. Avec la laïcisation du droit dès les IIIe-IIe siècles, les jurisconsultes, qui se recrutent toujours dans la noblesse, acquièrent leur indépendance: c'est à titre individuel qu'ils donnent leurs consultations. Leurs *responsa* ne sont que des *sententiae* et des *opiniones*, des solutions juridiques personnelles, résultat de leur raisonnement, et leur autorité repose sur leur savoir et sur leur statut social. Mais que surgissent des controverses entre jurisconsultes, aucun critère objectif ne permet au juge de choisir. L'absence d'instance susceptible de légitimer une interprétation rend la situation moins claire."

mas na *natura*[1405]. Talvez o mais apropriado não seja falar em substituição do *mos* pela razão fundada na natureza, mas atrelar o *mos maiorum* à natureza, para ver nele um fundamento não arbitrário ou puramente contingencial[1406]: razão unida à história.

Promover uma posição diversa do *mos maiorum* é estar no caminho errado. É esta a situação de muitos dos contemporâneos de Cícero. Com isso retornamos a um dilema discutido no início desta segunda parte: como são possíveis mudanças no mundo político, jurídico, moral e intelectual se o afastamento da tradição é inaceitável? Ao longo de todas as suas obras, o cônsul 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[1407]. Cícero 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*, inovações, são revoluções, com carga pejorativa[1408]. Ocorre que o novo pode ocorrer não apenas por meio da novidade, mas também pela reinterpretação dos costumes, ainda mais com a vigente imprecisão da tradição[1409]. Ele permeia o

---

[1405] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 305; 398: "qui devient le principe universel à partir duquel peut s'organiser le réel. En d'autres termes, il revient non pas à l'expérience positive, à l'*observatio*, de guider l'action mais à un principe normatif, la *ratio* (...)"

[1406] SMETHURST, S. E. Cicero and the Senate. *The Classical Journal*, v. 54, n. 2, p. 73-78, nov. 1958, p. 76: "Now, as we have seen, Cicero believed that all studies should contribute to a practical end. His sketch of early Roman history was not an exercise in rhetorical embellishment, but was intended to illustrate the political evolution of the state. Moreover, his theory of history would seem to be the product not of historical research, but of practical experience. Though he is careful about chronology, though he consulted ancient documents, his account is nationalistic, and he idealizes the Roman people. As Rambaud has pointed out, his approach is philosophical. For example, he describes the secession of the plebs not as an economic or political movement, but as determined by natura rerum ipsa, the working of Natural Law. This law is instinct in the whole panorama of Roman history. The man who has no knowledge of the past, no sense of the historical evolution of Rome is but a child. (...) But above all it is enshrined in the Senate which perpetuates mos maiorum and is the guardian of the law, the bridge between divine providence and human reason. For philosophical as well as for political reasons Cicero had to support the Senate."

[1407] Na interpretação de Pittia, o Cícero das *Verrinas* é ainda jovem e inexperiente, o que lhe vedava a ousadia da inovação. Para gerar impacto como acusador, cumpria-lhe seguir a defesa estrita da tradição e dos costumes. Somente mais tarde, como figura pública consolidada, intelectual de monta, é que pôde se arriscar a introduzir novos modelos: "C'est bien plus tard, quand il ne pèse plus rien dans le jeu politique, mais qu'il a acquis l'expérience du pouvoir, que Cicéron devient capable de produire des modèles nouveaux, qu'il s'agisse des propositions du *De legibus* ou de la théorie du *princeps,* élaborées dans les années cinquante. Et là, finalement, Cicéron se libère de l'histoire et des modèles qu'elle fournit. L'expérience politique est peut-être ce qui permet de s'affranchir du poids de l'histoire, de construire soi-même ses modèles. Le Cicéron relativement inexpérimenté des *Verrines* était encore trop peu aguerri par l'expérience des affaires politiques pour se libérer de la *consuetudo.*" Cf. PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron, *op. cit*.

[1408] MARROU. *História da educação na antiguidade*, *op. cit*., p. 361.

[1409] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 39 e 32.

pensamento ciceroniano e, sem sacrificar a tradição, renova-lhe as forças, não apenas no *De legibus* que outrora examinamos[1410], também no *De re publica*, onde os ancestrais, por sua sabedoria, mudaram as instituições políticas para melhor ao longo de toda a história romana, inclusive tomando outras sociedades como inspiração[1411]. Assim, continuidade e mudança podem conviver no seio do *mos maiorum*[1412]. Se este não responde às novas questões colocadas pela vida social, as regras transmitidas entre as gerações ficam ameaçadas e, de modo ainda mais grave, perdem o seu elemento essencial, a sua autenticidade. Cícero busca reassegurar o equilíbrio e o retorno das condições ótimas que promovam o desenvolvimento humano por meio do direito, atrelado à natureza, como indicamos[1413], mas também pela filosofia, encabeçando a civilização romana na exigência

---

[1410] 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. 38-39: "Il difficile rapporto fra conservazione e innovazione, fra restaurazione e riforma all'interno del progetto politico cui si ispira il *De legibus* è questione che fuoriesce dall'ambito dell'esplorazione condotta in queste pagine. Ricorderemo soltanto che gli interpreti del trattato, soprattutto gli studiosi di storia tardorepubblicana, hanno messo in luce l'incongruenza di fondo per cui Cicerone propone da un lato il ripristino di riti e culti estinti ai suoi tempi, dall'altro alcune innovazioni, la cui fonte è però, paradossalmente, la tradizione, quella romana e, in assenza di quest'ultima, quella greca: l'effetto complessivo è quello di un 'ritorno al passato'. La proposta di porre un limite temporale alla dittatura (III 9 ne amplius sex menses), per esempio, restaurerebbe la situazione anteriore a Silla. A volte, addirittura, sono introdotte sanzioni non previste in passato, come la pena di morte per chi disobbedisse a un augure (II 21) o la responsabilità del presidente di seduta in caso di tumulto nelle assemblee (III 11). (...) 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, verso le quali si aprirebbe un varco nella possibilità prospettata in II 23 *si quae forte a me hodie rogabuntur quae non sint in nostra re publica nec fuerint*."

[1411] CÍCERO. *De re publica* II, 30. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 100-101: "Más fácilmente lo puedes ver si consideras la república ya desarrollada y llegada a su forma perfecta como por un camino y un curso natural; es más: podrás alabar la sabiduría de los antepasados por el mismo hecho de ver cómo muchas cosas tomadas del extranjero fueron mejoradas palr nosotros respecto lugar de origen, y podrás entender cómo el pueblo ro- mano no se aseguró casuiilmente, sino por el orden y la disciplina, iiunque con el favor también de la suerte."

[1412] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit*., p. 19.

[1413] A partir de uma indução, da experiência são extraídas as espécies, os tipos, as categorias abstratas. Esse trabalho contou com o pioneirismo dos jurisconsultos. Eles promoveram a construção de noções, tais como a de contrato, pela compreensão de identidade lógica entre duas ou mais situações jurídicas historicamente distintas. Os romanos perceberam que precisavam aprender a refletir, especular, teorizar e, para tanto, o direito, como produto cultural original, era a matéria sobre a qual eles mais queriam pensar. Com isso, a *iurisprudentia* é desenvolvida a passos largos nos séculos II e I a.C., mesmo imersa na proliferação legislativa, manifestante da necessidade de suprir a natureza indefinida da tradição, sujeita a interpretações díspares e manipulações. A capacidade de juridificação de suas experiências concretas, aptidão para formular regras cada vez mais abstratas, de definições cada vez mais gerais, a cidadania como forma puramente jurídica. Segundo Moatti, a própria romanidade deve ser buscada em aspectos como a faculdade de abstração e, ligada a ela, a capacidade de juridificação das experiências, portanto, de universalizá-las. Assim, no *De legibus*, a pretensão é tratar de princípios universalmente válidos, mas tendo a experiência jurídica romana concreta como

às letras helênicas de justificações de si e de suas próprias razões de ser[1414]. Encontramos ainda um terceiro elemento: a escrita da história.

No bojo das transformações culturais, o texto escrito assume múltiplas funções, como a conservação da memória, a manifestação de um poder e a comunicação. A sociedade oral progride para uma sociedade escrita, o que implica mudanças fundamentais, como o peso das leis escritas, do voto escrito e secreto, da laicização do direito etc. Tais práticas indicam uma crise da memória coletiva e dos seus modos de transmissão. A escrita permite a um povo em exílio das suas tradições firmar uma identidade. Ao mesmo tempo, impulsiona a reflexão por escrito[1415]. Com ela, a razão ganha força[1416] e fomenta os questionamentos acerca dos fundamentos da *res publica*[1417]. Se o passado e a tradição compõem um desses pilares, também eles serão objeto de fixação por escrito, em especial, as práticas institucionais, contrastadas com o presente.

---

referência essencial. Cf. MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 386; MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 21; 250-251; 291-292; RAWSON. *Intelectual 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. Ver um exemplo de proliferação legislativa em CÍCERO. *Pro Sestio* 55. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 321-322.

[1414] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 445-446.

[1415] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 39 *et seq*: durante a República, as principais coleções de livros e bibliotecas particulares parecem estar situadas fora de Roma, nas casas de nobres abastados, resultantes tanto de despojos de guerra quanto de frequentes aquisições, em meio a significativa circulação privada, além de produção e venda. É também nesse contexto que Cícero introduz a taquigrafia nos debates senatoriais, a partir de 59 a.C. publicados por César.

[1416] As culturas orais têm um saber situacional e operacional. Nas culturas escritas, o desenvolvimento das letras potencializa a abstração e a organização lógica e sintética do pensamento. Cada vez mais se percebe que a teoria não é exterior ao pensamento romano. Pelo contrário, era já um dos meios de salvaguardar o passado, justamente ao racionalizá-lo. Cf. RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit*., p. 519.

[1417] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 103 *et seq*., para todo o parágrafo. Cf. CÍCERO. *Brutus* 15; 122. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 596-599 ; 658-659; *De natura deorum* I, 4. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 72-73; *Tusculanae disputationes* I, 6. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 110; *De finibus bonorum et malorum* I, 12. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 254-255; Academica posteriora I, 9. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 216. A oralidade da cultura romana pode ser atestada pela frequente ocorrência de leituras de livros em jantares, reuniões de amigos e mesmo em sessões públicas. O papel do intelectual, mesmo como preceptor ou como protegido de um *nobile*, envolvia a assistência por via oral: "Roman civilisation, even at this advanced stage, was more oral than ours is. The well-off, as we saw, were frequently read aloud to by slave *anagnostae* or readers; one of the main functions of scholars dependent on great men was simply to help their patrons study literature, especially Greek literature, in a world where there were not yet any Greek-Latin or Latin-Greek dictionaries, and not all glossaries of obscure, dialect or technical words were sufficiently well-arranged to be easily consulted. A scholar was expected to be a walking dictionary, indeed a walking encyclopaedia, for quotations and information of all sorts were, as is well known, difficult to check in rolls, even if the right works were available." Cf. RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 51-52.

Isso implica fazer *escolhas*[1418]. *Quem as fará é o melhor homem político de Cícero, como orador e, finalmente se revelando para nós, como historiador*.

Rambaud está correto em declarar que, para Cícero, o *mos maiorum* não é simples fórmula oratória ou lugar comum[1419]. Mas como os fios que ligavam o conteúdo do costume ancestral tornavam-se, com o passar do tempo, nebulosos, "é necessário operar uma espécie de 'seleção' do *mos maiorum*, e se conformar não a todo o *mos maiorum*, mas àquele *optimus*, isto é, àquele que é *antiquissimus et deo proximus*"[1420]. Assim, a historiografia é chamada para ser mecanismo de escolha, fixação e reafirmação do *mos maiorum*, voltando-se para finalidades conectadas com a *res publica*: "os *exempla* históricos fornecem a conexão crucial entre os ancestrais, o conceito de *mos maiorum*, o gênero da história, e o uso (e abuso) políticos deles"[1421]. 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*? É relevante apontar a interpretação de Cícero sobre o processo de desenvolvimento da historiografia em Roma. Até o século I a.C. predominavam os *annales maximi*, registros anuais em tábuas mantidas pelo *pontifex maximus* acerca dos cônsules, triunfos militares e questões religiosas. Eram fontes de informação muito mais confiáveis do que os registros familiares, que tendiam a apelar para o exagero, mas na forma de amontoados de dados desconexos, sem pretensão de interpretação ou linha de inteligibilidade[1422], segundo um eterno presente[1423]. As primeiras obras históricas romanas foram realizadas por poetas

---

[1418] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 114-115. A autora descreve brevemente algumas das principais medidas adotadas por Júlio César nesse sentido, sobre as quais vale também conferir SUETÔNIO. *Vita Divi Iuli* 44. Cf. *Live of the Caesars*, *op. cit.*, p. 22. GROS, Pierre. Temps et mémoire dans la Rome antique. *Revue Historique*, t. 299, fasc. 2 (606), p. 441-450, abr./jun. 1998, p. 444: "s'élabore une 'société non dupe', intellectuellement très évoluée, qui n'ignore pas le déclin de certaines traditions, mais cherche à sauver l'essentiel ainsi que - et c'est l'un des buts a voués de l'opération - à préserver son pouvoir".

[1419] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 110 (tradução nossa).

[1420] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit.*, p. 292 (tradução nossa). Cf. CÍCERO. *De legibus* II, 40. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 158-159: "En efecto, debemos reputar como más genuíno y próximo a dios lo que es mejor" (*Et profecto ita est ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum quod sit optumum*).

[1421] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 14-15 (tradução nossa).

[1422] MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 13-14. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 53. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204.

[1423] 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: ""Por ello, se puede considerar

na forma de épicos, como Gneu Névio e Quinto Ênio, com forte inspiração nos *annales*, também verificada em Fábio Pictor, que estreou a narrativa em prosa da história romana, embora ainda em grego. Com Catão, o Velho, passa ao latim[1424]. Portanto, o legado dos *annales* levaram os romanos a apenas se referirem aos acontecimentos em ordem cronológica, sem se atentarem para as intenções dos agentes (*consilia*) e nem para as causas (*rationes*) e as consequências (*eventus*)[1425]. Ademais, escreviam de modo extremamente árido. Cícero aponta que a tarefa precisa ser realizada por um historiador que seja também orador, capaz de aportar bela forma aos escritos e, assim, rivalizar com os gregos[1426].

Com efeito, examinando essa cronologia, Cícero conclui que os romanos estavam longe da sofisticação helênica em matéria historiográfica, principalmente porque a eloquência era necessária para fornecer organização de ideias e ornamento, mas, em Roma, ainda não se constituíra como arte, permanecendo demasiadamente próxima da elocução judiciária, como há pouco vimos[1427]. Assim, os primeiros historiadores não conseguiram transmitir o poder e a força dos eventos históricos, cumprir com sua função de insuflar sentimentos morais e a imitação através do estilo[1428]: a ausência de ornamento pelo atrelamento aos ensinos dos retores gregos e aos discursos forenses impedia a história de realizar a finalidade que lhe é inerente, a saber, ser mestra da vida[1429]. Como lembra Rambaud[1430], antes de Cícero não havia verdadeira história romana, apenas crônicas, sem constituírem uma arte. Ele pleiteará o orador para fazer dela gênero pleno,

---

que los Anales Máximos, por lo que respecta a la conciencia temporal, reflejan una concepción más mítica que histórica de la realidad, si consideramos que la diferencia entre ambas se basa en que la primera no percibe el cambio y desatiende la consideración del paso del tiempo. El mito, en este sentido, vive en un continuo presente. El registro de los pontífices es un reflejo de ese interés por la actualidad y de la inexistencia del devenir histórico. Por lo tanto, aunque no sean el inicio de la historia entre los romanos como quería Cicerón, sí son el exponente de su memoria cultural, capitalizada por la idea de la eternidad de Roma y del inestimable favor que los dioses le otorgaban."

[1424] MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 14-18.

[1425] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 16. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 51; 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204; 206; *Ad familiares* V, 12, 4-5. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 223-226.

[1426] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 83. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 51-54. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204; *De legibus* I, 6-7. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 54-57.

[1427] 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 *Orator* 42; 207. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 818-819; 928-929; *De legibus* I, 2. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 48-51.

[1428] CAPE JR. Persuasive history: Roman rhetoric and historiography, *op. cit.*, p. 180.

[1429] CAPE JR. Persuasive history: Roman rhetoric and historiography, *op. cit.*, p. 182. Cf. *De oratore* II, 55. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 205.

[1430] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 9-10.

como narração escrita de acontecimentos históricos[1431] ou conjunto de histórias escritas[1432], tendo resultado final no livro[1433], o que se dará apenas com Salústio e Tito Lívio.

Cícero tem uma esperança. Muitos desses historiadores antigos mencionados eram senadores, no mais das vezes afastados da vida pública, fazendo de suas obras extensão da prática política e dirigidas aos que estavam no poder[1434]. Considerando o costume de perpetuação da glória doméstica no seio familiar, era natural que a nobreza romana buscasse escrever história, o passado registrado por seus próprios atores: era "como um prolongamento e uma sublimação da ação"[1435]. Por outro lado, o monopólio aristocrático da memória histórica significava a continuação passiva da tradição e a propagação da superioridade da posição social, pois incorporavam o homem particular na tradição da glória pública, por esse meio dando corpo ao cenário cultural romano[1436]. Por óbvio, nem todos os historiadores foram senadores[1437], pois era uma via interessante para um *homo novus* se estabelecer na vida política[1438]. De todo modo, era a maneira mais direta de assegurar a continuidade de sua própria reputação, considerando o caráter flexível do exemplo e a função educacional e mesmo imaginativa que a representação histórica tinha em Roma[1439]. Portanto, tal como para o orador, o prestígio social tinha um peso grave para o caráter do historiador[1440]. E como homens dedicados à vida política[1441], a eloquência fazia parte de seus afazeres, ainda que precisasse de

---

1431 CÍCERO. *De divinatione* I, 49. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit.*, p. 87; *Ad Atticum* XII, 3, 1. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 174.

1432 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, 64. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 506-507; Cf. *De oratore* I, 158. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 172; *Ad Atticum* II, 5, 1. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 125-126.

1433 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 18-19.

1434 MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 4.

1435 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 (tradução nossa).

1436 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 157.

1437 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, em p. 66-81, perpassa os diversos historiadores do período republicanos. A autora indica ainda que a nobreza tradicional pouco se interessou pela atividade historiográfica. Foram os novos nobres, com membros pouco prestigiosos nas linhagens mais antigas, que tomaram a escrita da história como algo interessante a partir do século III a.C.

1438 Quando assumia o consulado, o *homo novus* tornava-se o herdeiro de uma tradição consular, marcada pelo esforço pessoal e pela dedicação à *res publica*, e não mais baseada no lastro de sangue FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 163.

1439 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 169.

1440 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 88.

1441 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 91: "La imagen social de aquellos que empleaban parte de su tiempo en estudiar el pasado ni se construía ni se mantenía gracias a dicha actividad. Como es bien sabido, la aristocracia republicana se sustentaba

aprimoramento, como estudamos no capítulo anterior. Se o historiador-político reproduzia as características dos *annales*, carregava potencialidades por estar engajado na vida prática romana, como a experiência e a eloquência.

Para as transformações de sua relação com o passado, que não mais cabia dentro dos limites dos *annales*, o mundo romano dará duas respostas: a história antiquária e a história eloquente. Precisamos compreender cada uma para entender qual a opção que Cícero toma e, com isso, os caracteres gerais de cada. Tal passo é indispensável para entendermos em breve como ele se valerá de elementos dessas perspectivas da história para dar embasamento à sua teoria política e, especificamente, à ideia de *res publica* nos termos que desde o início estamos traçando.

3.2. 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 que estão dispostos a reconstituir os fios que ligam as pessoas, os fatos, as 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, os bons conhecedores do antigo. Em Roma, voltam-se principalmente às origens, buscam resgatar a antiguidade das coisas. Para Moatti, o antiquarismo é um estado de espírito[1442]:

> L'antiquaire est une archéologue de la langue. Ce qu'il cherche à établir, c'est le *texte* de la tradition, qu'elle ait été écrite ou orale à l'origine. (...) Énumérer, désigner, rappeler les formules: la langue est ordonnateur de sens mais aussi d'existence. L'antiquaire ne raconte pas; il fait por ainsi dire advenir la réalité des temps anciens. L'antiquariat n'est pas, comme l'historie, un discours sur le passé, c'est un discours du passé.[1443]

---

en un despliegue de destreza militar y sacrificio por la ciudad que los romanos calificaban con el nombre de *virtus*. En esa *virtus,* que se manifestaba en el campo de batalla —y posteriormente el foro— y se materializaba en magistraturas, no había hueco para las actividades intelectuales, que se mantenían ocultas en el ámbito de lo privado, en el *otium*. Por ello, el estudio del pasado como ejercicio particular se concebía más bien como una pérdida de tiempo inútil para la República. No hay mejor indicio de esta desaprobación que la insistencia con la que los historiadores defienden su actividad." Ver CÍCERO. *Pro Plancio* 66. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 900-901; *De oratore* II, 55. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 204; SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* III, 1-2. Cf. *Conjuración de Catilina, op. cit*., p. 10-11; *Bellum Iurgurthinum* III, 1-4. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 95-98.

[1442] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 100.

[1443] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 109.

As habilidades e preocupações do antiquário com o passado podem ser úteis a diversas atividades do homem romano. Por exemplo, refletem na redação dos *responsa* e, consequentemente, no desenvolvimento da jurisprudência, pois permitem a citação precisa, ao passo que, cada vez mais, a compilação e o registro dos costumes é difundido. Outro caso são os das principais famílias nobres, que passaram a buscar especialistas para registrarem as suas genealogias, em resposta à ameaça à sua posição política hegemônica frente aos homens novos e à própria memória pessoal precária, afetada pelo esquecimento e pelo erro, que colocam em xeque a credibilidade de suas histórias gentilícias[1444]. Portanto, Roma era um "paraíso" para os antiquários, como descreve Rawson, pois o quadro cultural insuflava a todos ali para contribuírem para a preservação e o respeito ao antigo, ainda que, potencialmente, ao lado do novo[1445]. Isso porque, embora o impulso de conservação e veneração pelo passado já estivesse integrado na mentalidade latina, agora o saber não é mais vagamente remontado aos ancestrais. Ele passa a ser individualizado, identificado. Procura-se as origens, com exatidão. Questiona-se as explicações legendárias[1446]. O cuidado do erudito com as cronologias, com as precisões, é uma forma de desmitificar e de racionalizar a obscuridade do passado[1447].

É o que fez Varrão[1448]. Como reconhecia Cícero, os seus diversos livros sobre as antiguidades romanas, como *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* e *De lingua latina*, fizeram com que os romanos se reintegrassem com o 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. (...)"[1449]

[1444] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, 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. *De senectute* 38. Cf. *Opere politiche e filosofiche,* v. III, *op. cit.*, p. 470-471.
[1445] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 235.
[1446] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 117.
[1447] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 133.
[1448] VARRÃO. *Opere di Marco Terenzio Varrone*. A cura di Antonio Traglia. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1974.
[1449] CÍCERO. *Academica posteriora* I, 9. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 216.

Logo o antiquarismo será conjugado com a historiografia feita à maneira grega. Inicialmente, essa aproximação parece contraditória, tendo em vista que a escrita da história nasceu entre os helenos recusando-se a se vincular a documentos, pois seu objetivo era primordialmente moral, prático e estético, enquanto o antiquário do fim da República almeja uma inédita exatidão[1450]. Ele adota uma estrutura descritiva, sem pretensões literárias, por isso livre para citar documentos, lançar-se em discussões de interpretação, recorrer às visões das autoridades etc., ainda que pudesse ter também finalidade moral[1451]. A nascente historiografia romana lança mão da postura antiquária do ponto de vista de conteúdo e método, em busca de maior rigor no procedimento de registro do passado, que deve recorrer a levantamentos de fontes, duvidar das lendas propagadas pela tradição e zelar pela precisão das informações.

É nesses termos que autores como Rawson apontam a atividade exercida por Cícero para a composição do *De re publica* como uma investigação antiquária, distinta da historiografia, mas que nela sintetiza todos os seus interesses históricos, em especial pelas instituições políticas e pelos *mores* dos antepassados, levados ao âmbito da ciência política[1452]. A preocupação pelas origens das coisas, assim como pela pureza da língua, são marcas do pensamento ciceroniano, compartilhadas com os intelectuais que lhe eram coetâneos[1453]. Valendo-se da genealogia antiquária, supõe 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[1454]. Ainda que alguns tenham usado desse artifício para afastar-se dos problemas atuais, nosso autor não se refugia no passado, "ele

---

1450 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 73.

1451 Esse modo de proceder surge já entre os gregos, que mantinham genealogias, histórias de fundação das cidades, listas dos magistrados etc., que serviam para o estabelecimento de cronologias. A partir do século V a.C. começam a proliferar na Hélade intelectuais interessados em arrolar e descrever construções, costumes religiosos, práticas políticas, entre outros elementos culturais, mantendo-se próximos da *grammatica*, das pesquisas de etimologia e da glossologia. Esse impulso surge também entre os romanos, que tomam como objeto privilegiado de estudo o *monumentum*, fontes escritas e materiais que são reunidas e comentadas. Cf. RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 233. Sobre o antiquarismo no mundo antigo, ver 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. *Philippicae* II, 105. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 66.

1452 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. *De re publica* II, 4 et seq. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 87 *et seq*.

1453 CÍCERO. *Brutus* 258. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 738-741; *Philippicae* V, 13. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 98-99.

1454 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 144.

permanece imerso no presente"[1455]. A prova disso é a proposição de uma arte que, partindo da história antiquária, vai além, especificamente, como história eloquente.

Cícero tem em vista uma dupla relação entre eloquência e história: por um lado, o orador precisa de conhecimento da história para o bom desempenho de sua atividade, para ser o melhor orador: "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"[1456]. Por outro, o orador é também o mais preparado para fazer a narração da história, para que esta consiga realizar a sua finalidade primordial. E qual é esta? Cícero revela-a 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 eternidade, senão a do orador? [*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*][1457]

Na visão do homem romano, a antiguidade em que viveram os antepassados é um momento mais próximo dos deuses. Por isso, suas ações, valores, costumes, normas são dotados de uma validade superior: mais puros, mais verdadeiros: "do mesmo modo que, no plano cognoscitivo, garante a verdade da opinião, no plano ético, sempre em virtude da vizinhança com a divindade, a antiguidade convalida os melhores comportamentos de uma comunidade"[1458]. Portanto, devem servir de referência para os homens do presente, dando formato à sua própria identidade enquanto romano:

> (...) come tempo passato sottoposto all'azione distruttiva del tempo naturale, mantenuto in vita dalla memoria e minacciato dall'indifferenza e dall'oblio delle generazioni successive; come epoca indistinta agli inizi della storia umana in cui l'umanità era vicina alla divinità; come equivalente della tradizione e del *mos maiorum*; come campo di sapere, oggetto di indagine e di descrizione; come elemento essenziale nella definizione di un'identità, sia individuale (la genealogia arpinate per i Cicerone) sia collettiva (il nomos poleos dell'Apollo Pizio per gli Ateniesi, il *mos maiorum* per i Romani); come fonte di esemplarità.[1459]

Fazer história não pode ser apenas colecionar ou interpretar fatos. Ela deve atender a uma função pragmática, que contribua para a sociedade[1460]. Com efeito, é por

---

[1455] ACHARD. Porquoi Cicéron a-t-il écrit le "De oratore"?, *op. cit.*, p. 329 (tradução nossa).
[1456] CÍCERO. *Orator* 120. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 862-863.
[1457] CÍCERO. *De oratore* II, 36. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 201 (com adaptações).
[1458] ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 19 (tradução nossa).
[1459] ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 37.
[1460] DALPIAN, Laurindo. Aspectos pedagógicos da historiografia romana. *Vidya*, Santa Maria, v. 19,

meio do conhecimento do passado que o homem obtém "aquela maturidade necessária para atingir a plenitude da cidadania"[1461]. Ser homem é ser cidadão, portanto, nutrir-se de história, mais do que expressão de erudição vazia, é dimensão constitutiva do humano em sua completude. 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*)[1462].

A *historia* pressupõe a *memoria*, como vimos anteriormente. A partir da rememoração da alma de Platão 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*)[1463]. 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 (...)"[1464]. Mas a *antiquitas*, o histórico, o longínquo cognoscível, coincidente com a tradição, é definidora da identidade da comunidade e de cada cidadão:

> La identidad de Roma descansa entonces en sus *res gestae*, en sus hechos, y la aceptación de los mismos es un acto de creencia, no de reflexión. De hecho, ninguna meditación se encuentra en el mundo romano sobre las mejores formas de gobierno, sobre los distintos tipos de organización política. "Somos lo que hacemos" es la respuesta romana a la reflexión griega, pues es en la acción y en su rememoración periódica donde los romanos actualizan sus valores.[1465]

Como os homens então 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 necessária a que está submetida todos os homens e suas criações, mas da indiferença dos contemporâneos[1466]. Para Cícero, a crise da *res publica* é interior, com a obliteração dos costumes antigos pelos próprios cidadãos[1467]. Assim, o orador, como membro da comunidade, tem a missão de elevar novamente o

n. 34, p. 263-271, jul/dez 2000, p. 265.

1461 DALPIAN. Aspectos pedagógicos da historiografia romana, *op. cit.*, p. 267.

1462 CÍCERO. *Orator* 120. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 864-865.

1463 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 57 *et seq.* Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.*, p. 151 *et seq.*

1464 ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 16 (tradução nossa).

1465 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.

1466 ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 16; 19.

1467 DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 3.

passado, tornar eternas as lições da história. No *Pro Archia*, o discurso ao valor do poeta mostra que este canta a imortalidade, não pensando nos prêmios terrestres, mas no julgamento dos céus. O orador é próximo do poeta[1468]. As palavras por eles entoadas consagram a fama e a glória dos grandes homens, em vista das quais eles se esforçam continuamente para realizar feitos merecedores de atenção:

> A fama é o prolongamento da glória, é a glória tornada durável. A glória brilha por si mesma graças a todas as grandes ações e empreendimentos. Ela se difunde. O homem aparece e se mostra. Em consequência, surge a questão da distinção entre aparecer e ser. Em política: devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado. A glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros vêem e onde eu sou visto.[1469]

Destarte, em Cícero, a história, como *vita memoriae*, é uma forma de perpetuar a memória e, como infere Rodríguez Mayorgas, está subordinada a ela[1470]. Estudar e escrever história não deve substituir os compromissos em relação à *res publica*, mas contribui para ela por colocar em relevo as condutas dos homens que a fizeram grandiosa[1471]. O conhecimento sobre o passado é contínuo, assim como as lições que se pode tirar dele, esforços que integram a *humanitas* do homem político[1472]. Os exemplos cheios de antiguidade expressam o antigo que deleita e convence:

> 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.[1473]

A memória evita a perda das palavras e das coisas do passado, permite ao orador enobrecer e embelezar[1474]. Para Crasso, a história é o reservatório disponível de toda a

---

1468 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 99; CÍCERO. *Pro Archia* 30. Cf. *Em defesa do poeta Árquias, op. cit*., 48-51; *De oratore* I, 11. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 149.
1469 ARENDT, Hannah. Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel. *Lua Nova*, n. 55-56, p. 298-302, 2002, p. 301.
1470 RODRÍGUEZ-MAYORGAS. History and memory in Roman thinking of the past, *op. cit*., p. 74.
1471 CÍCERO. *Academica priora* II, 5-6. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 98-99.
1472 CÍCERO. *Pro Plancio* 58. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 892-893.
1473 CÍCERO. *In Verrem* III, 209. Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 122.
1474 CÍCERO. *De oratore* I, 94. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 161.

experiência humana anterior[1475], de cujo uso faz o orador. Este, por sua vez, toma o gênero da oratória histórica, cuja finalidade é fazer narrações elegantes, descrições de reinos e batalhas, por meio de discursos e exortações, com um estilo majestoso e fluido, diverso dos discursos forenses[1476]. A história, "considerada como parte do gênero demonstrativo, tem a função didática de exortação moral". Para tanto, não basta um *narrator rerum*, é necessário um *exornator rerum*[1477].

Com esse intuito, Cícero elenca preceitos e regras para o discurso da história. Não se trata de metodologia em termos modernos, mas um conjunto de princípios a orientar o orador para que consiga manifestar *auctoritas* para o público que o ouve ou o lê, ao passo que correspondido com *fides*, ou seja, para que cumpra com o seu objetivo. Primeiramente, a linguagem da história não será nem a dos filósofos, nem a dos poetas, mas compreensível pelo vulgo[1478]. O autor não deve ter em mente apenas um público altamente instruído, versado nos lastros profundos da língua. Se entre os propósitos está a transmissão de informação, isso não pode ser sacrificado em benefício de termos belos, porém incomuns no idioma corrente, ou carregados de sentidos teóricos específicos, mas desconhecidos por um não iniciado em dada corrente filosófica.

Ademais, fundamental é não dizer o falso e somente afirmar o verdadeiro:

> Percebeis quão grande tarefa é a história para o orador [*quantum munus sit oratoris historia*]? 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 [*ne quae suspicio gratiae sit in scribendo*]? Ou de ressentimento [*simultatis*]? É claro que esses fundamentos são do conhecimento de todos.[1479]

Como discutiremos com mais detalhes adiante, aquele que se propõe a elaborar história assume o compromisso de não mentir, dizendo sempre a verdade. As motivações mais comuns de manipulação do discurso são o favorecimento a alguém bem quisto ou o ressentimento por outrem, o que levaria a exaltações imerecidas ou a criação de uma áurea negativa a quem é recomendável o contrário. É evidente aqui a preocupação para

---

[1475] 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.
[1476] CÍCERO. *Orator* 66. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 831-832.
[1477] AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit.*, p. 33.
[1478] CÍCERO. *De oratore* II, 60-61. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 206.
[1479] CÍCERO. *De oratore* II, 62. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 206.

que as lições corretas sejam transmitidas. Seria catastrófico se cada um, movido por situações, gostos e desgostos pessoais, resolvesse, pelo próprio alvedrio, incitar uma boa ação a partir de homens maus, cujas ações deveriam ser reprovadas. Estar-se-ia, inversamente, promovendo condutas más que poderiam eclodir a comunidade. O mesmo vale para boas ações transvestidas de ruins. Em vez de animar os espíritos com a demonstração de seu valor positivo, ensejar a imitação, alertaria para evitá-las, furtando a *res publica* dos contributos que gerariam para a sua conservação e desenvolvimento. Cícero tem em vista a abstenção dos interesses particulares do orador, vinculado aos interesses comuns, assim como está a verdade. São fundamentos notórios porque, desde os tempos imemoriais, o papel atribuído à história é o de mestra da vida, somente possível se as correlações entre o valor moral e a história forem adequadas: que o bom deve ser imitado e o mal evitado.

Na sequência dessa regra axiológica, temos uma regra de conteúdo. O discurso histórico narra os grandes feitos e a vida e a natureza dos grandes homens:

> Sua construção propriamente dita, por outro lado, reside nos temas e nas palavras. O método para os temas demanda a ordem cronológica, a descrição das regiões; exige também, por se tratar de feitos grandiosos e memoráveis [*quoniam in rebus magnis memoriaque dignis*], em primeiro lugar, os planos, em seguida, as ações; depois, esperam-se os resultados e que se aponte, acerca dos planos, o que o escritor aprova, bem como que se declare, em relação aos feitos, não apenas o que se fez ou se disse, mas também de que modo, e, ao tratar do resultado, que se expliquem todas as causas, seja da queda, da sabedoria ou da temeridade, e, dos homens propriamente ditos, não apenas os feitos [*non solum res gestae*], mas também, por se sobressaírem pela fama e pelo renome [*qui fama ac nomine excellant*], acerca da vida e natureza de cada um [*cuiusque vita atque natura*].[1480]

A história eloquente não se dedica a qualquer curiosidade sobre o passado, simplesmente por ser antigo, tal como os antiquários. Lições que tenham alguma repercussão para o presente são extraídas das grandes ações de homens cuja vida torna-se *exemplum*, uma referência para as gerações subsequentes. A grandiosidade desses homens está no fato de terem se dedicado à *res publica*, sacrificando os seus eventuais interesses particulares em prol de um bem para a coletividade[1481]. São apreciados os

[1480] CÍCERO. *De oratore* II, 63. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 206.

[1481] CÍCERO. *Pro Caelio* 43; 72-73. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 397-398; 415-416 (deve-se imitar os ancestrais, segundo o exemplo de defesa dos interesses de Roma, e não seguir o caminho dos prazeres); *De finibus bonorum et malorum* V, 64. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 506-507: "Além das narrativas de ficção, também as narrativas históricas abundam nestes exemplos, particularmente a nossa história. Para receber em Roma as imagens sagradas provenientes do monte Ida escolhemos um homem de vida irrepreensível, providenciámos tutores para reis, houve generais nossos que

diversos momentos componentes do ato, desde o planejamento até a execução e os resultados posteriores, o mesmo valendo para a vida de alguém, do nascimento e formação juvenil à velhice e morte. Assim também as virtudes e as qualidades que se destacaram em cada etapa, como a coragem, a sabedoria e a prudência. Nesse sentido, uma ação ou vida particular é colocada em foco, mas na medida em que universalizada, tornando-se exemplo para toda a comunidade. A excelência do eu ganha significado quando inserida "na trama do tecido milenar das virtudes heroicas"[1482]:

> 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 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. De fato, as de pouca monta, usuais ou vulgares não costumam parecer dignas de admiração ou, em geral, de louvor.[1483]

A ação a que se dedica a história precisa ser grande, sobressair-se em meio às muitas outras ações cotidianamente empreendidas pelos numerosos cidadãos na administração da cidade, nas investidas de guerra e nas mais diversas faces do exercício da cidadania. Interessam as ações extraordinárias, que envolvam riscos em prol da república[1484]. O orador conclama a todos para seguirem esses passos, agirem da mesma

---

sacrificaram a vida pela salvação da pátria, cônsules romanos avisaram um rei nosso inimigo, perto já das muralhas da Urbe, de que devia precaver-se contra uma tentativa de assassínio, o nosso regime republicano foi criado na sequência da violação de uma dama que resgatou a desonra com o suicídio, e assistiu mais tarde ao assassínio de uma filha pelo pai para evitar que ela fosse violada. Todos estes casos e inúmeros outros dão-nos bem a entender que 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."

[1482] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 62.

[1483] CÍCERO. *De oratore* II, 346-347. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 258-259.

[1484] CÍCERO. *Pro Sestio* 48. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 316; *De finibus bonorum et malorum* II, 97. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 349; *Brutus* 42-44; Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 610-613; *Philippicae* XIV, 30. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 219: "¡Ojalá, padres conscriptos, podamos otorgar nosotros mismos el premio merecido a todos los ciudadanos; aunque tendremos que incrementar lo prometido. Vencedores, como lo espero, nuestros soldados deben confiar en la buena fe del Senado, siendo indispensable que, habiéndole mostrado su adhesión en tiempos dificilísimos para la república, no tengan jamás

forma, servirem-se dos modelos oferecidos pela história para se tornarem bons cidadãos no presente e, assim, perpetuarem a constituição pela eternidade[1485]. Uma ação ou uma vida estimulam ativamente novas ações e novas vidas:

> 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 gravafas os escritores gregos e latinos, não para as contemplarmos, mas para as imitarmos! Tendo-as smepre diante dos olhos ao administrar a *res publica*, modelava espírito e inteligência só de pensar nesses insígnes varões.[1486]

Igualmente importante é a forma de composição do discurso. Se é o orador quem melhor pode realizar essa tarefa, decorre de possuir habilidades que se destacam e se manifestam, em outros aspectos, primeiro na estruturação da oração:

> Deve-se buscar uma estrutura das palavras e um gênero de discurso amplo, cadenciado, de uma fluência uniforme com certeza leveza, sem esta aspereza dos julgamentos e sem os aguilhões forenses dos pensamentos. Percebeis que, de tantos e tamanhos elementos, não há quaisquer preceitos que se encontrem nos manuais dos retores?[1487]

Segundo, a necessidade de forma e estilo, uma vez mais pela preocupação com um discurso que se distancie da eloquência forense, pesada e áspera, em favor da exortação de tom moral:

> Precisamente, e há dois géneros de causas: um visa suscitar o prazer de ouvir nos ouvintes; o outro tem por fim obter justiça, provar e fazer valer o que se defende. Àquele, portanto, ao primeiro, chama-se oratória de aparato [*exornatio*] e, como pode ser um campo vasto e muito variado, vamos escolher apenas uma espécie, a que se usa para louvar varões ilustres ou para censurar homens indignos. Na verdade, não há nenhum género oratório que possa ser mais fecundo para a eloquência, mais útil aos estados ou que permita ao orador mostrar o seu conhecimento das virtudes e dos vícios. O outro género de causas aplica-se à antevisão do

motivo para arrepentirse de su confianza. Por lo demás, es cosa fácil proceder bien con aquellos cuyas acciones parece que por sí mismas demandan recompensa. Pero lo más grande, más admirable y más propio de la sabiduría del Senado es perpetuar con actos de reconocimiento la memoria de los que han derramado su sangre por la patria."

[1485] CÍCERO. *De provinciis consularibus* 20. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 639-640.

[1486] CÍCERO. *Pro Archia* 14. Cf. *Em defesa do poeta Árquias, op. cit*., 30-33.

[1487] CÍCERO. *De oratore* II, 64. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 206.

> futuro ou à avaliação do passado, aquela espécie é própria das assembleias, esta dos tribunais.[1488]

Com efeito, a história é obra de oradores porque segue as regras do gênero demonstrativo, definida a partir de Aristóteles como "alabanza o censura de alguna persona determinada"[1489], o que requer o ornamento do conteúdo, não a fria narração de fatos[1490]. Um estilo doce e escorreito, com expressões de efeito e palavras ressonantes, com pompa e afastada da combatividade do fórum[1491]. Não deixa de ser narração, mas ciente do *decorum*, ou seja, de como adequar o discurso ao material, ao público e aos objetivos em tela, como vimos, esperado do melhor *orator*:

> Por conseguinte, para narrar de forma clara, temos de retomar os preceitos referidos anteriormente sobre a clareza e, de entre eles, a brevidade de que também se tratou e que, em geral, é nesta parte muito apreciada. A narração será adequada se o que se narra se ajustar às circunstâncias de pessoa, tempo e lugar, se cada causa e cada efeito for explicado, se o que se diz parecer comprovado por testemunhos e apoiado no senso comum, na autoridade, na lei, na tradição, na religião, se a probidade do narrador for manifesta, assim como a sua linhagem, fama, franqueza e honestidade. Elegante, por sua vez, será a narração que apresente novidades surpreendentes, desenvolvimentos e conclusões inesperadas, que vá fazendo uso das emoções, introduzindo diálogos entre personagens que exprimam dor, indignação, medo, alegria, ambição.[1492]

As leis da história e os preceitos para a sua redação referem-se "como que ao processo a partir do qual o discurso histórico deve se confirmar como tal"[1493]. Essas regras são as fundações da história, enquanto o estilo é a parte visível do edifício[1494]. A historiografia, para Cícero, tem algo de *sui generis*[1495]. Ela se insere em um movimento pelo qual o antigo, que não é mero veículo de uma ideologia arraigada no passado, é tomado "como elemento dinâmico em uma relação dialética com o novo"[1496]:

> Hasta aquí se perfila la relación indisoluble que, en la costumbre política de la sociedad romana, vincula *res gestas* con *historia rerum gestarum*, es decir la convicción de que las hazañas militares y políticas no tienen valor sólo

---

1488 CÍCERO. *De partitione oratoria* 69. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 73-74.
1489 CÍCERO. *De inventione* I, 7. Cf. *La invención retórica, op. cit.*, p. 94-95. No mesmo sentido, *Rhetorica ad Herennium* I, 2. Cf. *Retórica a Herênio, op. cit.*, p. 70-71.
1490 CÍCERO. *De oratore* II, 54. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 204.
1491 CÍCERO. *Orator* 42. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 818-819.
1492 CÍCERO. *De partitione oratoria* 31. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*: estudo e tradução, *op. cit.*, p. 51-52.
1493 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit.*, p. 39.
1494 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 14.
1495 LEEMAN. L'historiographie dans le *De oratore* de Cicéron, *op. cit.*, p. 286.
1496 ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit.*, p. 40.

> de por sí, sino también porque, al renovarse continuamente en el recuerdo, se convierten en instrumento para estimular y producir nuevas hazañas.[1497]

Quando se afirma que todo o *De re publica* parece ser um comentário ao verso de Ênio "*moribus antiquis res stat Romana virisque*"[1498], quer dizer que, de um ponto de vista da escrita da história, ainda que não seja um texto historiográfico em sentido pleno, ela é uma obra que recupera o grosso da cadeia de feitos, obras e homens que construíram Roma, assim também passando a integrá-la, tornando-se ela própria um *exemplum*, enquanto *monumentum*, no plano axiológico romano:

> A história não se ocupa mesmo dos acontecimentos, se por estes queremos designar apenas factos. Estes guindam-se ao estatuto de acontecimentos ou factos históricos, quando a eles se confere um determinado — importante — valor, o que apenas sucede se integrados no horizonte duma mundividência, que é sempre um conjunto organizado de valores. A ser assim, é caso para afirmar que são os argumentos a fazer os factos (históricos).[1499]

Com efeito, a escrita da história não fornece "glória apenas ao personagem, mas também ao autor, que junto com o personagem será sempre lembrado. Autor e personagem, um glorifica o outro, um ressuscita o outro, prolongando-se reciprocamente na memória das futuras gerações"[1500]. Como Guard destaca, o orador oferece ao historiador instrumentos estéticos e intelectuais, o historiador oferece ao orador uma matéria histórica que lhe permite salvar a si e a Roma porque manifesta uma identidade romana. O orador pode tornar-se um exemplo, inserir-se no rol dos heróis da *res publica* e permitir aos seus concidadãos e à posteridade observar a história se constituindo. O *orator* é a história, pois seus discursos são *monumenta*[1501]. Assim também Cícero com a ideia de *res publica* esboçada em cada discurso e em cada livro.

Como temos delineado, o orador é adequado para escrever a história porque muitas de suas habilidades e técnicas que emprega são úteis à historiografia, como a composição de retratos dos personagens envolvidos em uma dada situação, quer dizer, o conjunto de características físicas, intelectuais e sociais[1502]. No entanto, mais importante

---

[1497] DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 2.
[1498] DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 3.
[1499] 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.
[1500] DALPIAN. Aspectos pedagógicos da historiografia romana, *op. cit.*, p. 270.
[1501] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*
[1502] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 22: "la rhétorique enseignait à se les représenter d'après les 'temoins muets', les vestiges et les traces et à imaginer les sentiments et les mobiles des personnages à l'aide deliestes soigneusement établies"

é como o engajamento profundo com o seu próprio tempo contribui para a compreensão e repercussão da história. Por óbvio, é-lhe demasiadamente custoso desvencilhar-se de sua consciência envolta com as circunstâncias políticas, jurídicas e sociais para então se dedicar à escrita da história. Rambaud cogita se esta não teria sido o grande motivo que impediu Cícero de elaborar uma história de Roma como a mencionada no início do *De legibus*[1503], pois não há indicações de que tenha produzido historiografia em sentido convencional[1504]. Em contrapartida, o *Brutus* pode ser admitido como o mais próximo de uma experiência historiográfica estrita por Cícero, talvez a sua conquista histórica mais bem fundamentada, sensível e bem-sucedida, na qual ele combina seus interesses históricos e culturais acerca dos gregos e dos romanos com os homens mais distintos, como uma história da eloquência romana[1505]. Outrossim, há um desejo de celebração de seus feitos consulares, que não é tido como censurável. Observa Pavez que a glória pode ser exaltada ainda em vida, pode o agente usufruir dela ainda vivo[1506]. Um processo que, podemos dizer, inicia-se com o reconhecimento da grandeza da ação, tomada como exemplar, mesmo pouco depois do ocorrido, e que se perpetuará pelos séculos seguintes. Vasculharemos isso com mais atenção muito em breve.

O que devemos reconhecer desde logo é o emprego da história para fundar um senso de identidade do próprio Arpinata, da cidade e do povo de Roma[1507]. Como bem aponta Hathaway, "Cícero não escreveu uma história de Roma, mas trouxe a história para a sua filosofia política"[1508]. Portanto, finalmente encontramos alguns elementos indiciários que corroboram a dicotomia que levantamos entre a história da República romana e a ideia de *res publica* ciceroniana. A questão ainda não pode ser encerrada, mas tem uma etapa importante ao reconhecermos como "consciência histórica" em Cícero a consciência da necessidade de transmissão 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

---

1503 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 24.
1504 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 149. Aliás, sequer há dados que permitam apontar a profissionalização do trabalho de historiador ou um novo tipo de historiador dotado de capacidade literária diversa da formação política. Cf. RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 82.
1505 RAWSON. Cicero the historian and Cicero the antiquarian, *op. cit.*, p. 41.
1506 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 55. Grandeza justificada pelo próprio Cícero em diversas ocasiões, vide *De officiis*. I, 74. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 42.
1507 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 76.
1508 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).

de Roma. É uma postura essencialmente filosófica, mas que tem na historiografia um aporte indispensável:

> À ce titre, Cicéron réclame de lui plus qu'une simple connaissance de l'histoire: une véritable conscience d'historien, conscience que l'éternité de Rome n'est rendue possible que par la constitution d'une matière historique et par sa transmission. Sans historiographie, donc sans remémoration, la postérité ignorera le passé de Rome et ne saura donc pas dans quelle continuité politique et idéologique s'inscrire. En se mêlant aux *exempla*, l'orateur doit ainsi assurer la continuité de l'histoire romaine; tant que les Romains se souviendront de leur passé, ils assureront la pérennité de la cité.[1509]

E o que é, em suma, esse orador capaz de escrever a história? É possível chamá-lo de historiador? Em certo sentido sim. Para obter tantos conhecimentos sobre o passado e sobre a tradição, é necessário ter um cuidado invulgar, recorrer às origens e reconstruir o caminho das *res gestae*. Pode se apoiar, entre outros instrumentos, no *modus operandi* dos antiquários, calcados na atenção ao detalhe, no desejo pela certeza e na curiosidade insaciável. O que importa é estar imbuído da história, segundo os preceitos mencionados, pois o discurso precisa 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, que é ser eternizado junto com a sua cidade:

> Ainsi se fait jour une véritable théorie cicéronienne de l'histoire: l'orateur/historien, le *scriptor*, a un droit d'inventaire sur sa matière; son jugement critique trie les faits, les classe et les évalue selon un double critère, d'authenticité et de valeur morale. Passés au crible d'une mémoire sélective, les faits historiques obtiennent le cachet du *dignum memoria*. Tout ce qui subsiste dans la mémoire historique doit nécessairement être à la fois vrai et jugé à l'aune du *dignum memoria*, c'est-à-dire de son exemplarité. L'histoire apparaît dès lors comme un art littéraire, assorti d'un jugement intellectuel et moral selon deux critères: la *ueritas* et la *dignitas*.[1510]

Reside aí outra característica da história mestra da vida, frequentemente relegada a segundo plano: o *orator*, como historiador, é também um homem político inserido em um mundo de disputas, crenças, sentimentos, ambições. Tem ciência de não se desvencilhar desses elementos e, mais, volta-se justamente para a eles, como cidadão que quer honras a partir do bem da *res publica*, proporcionado pela exaltação dos valores mais caros à comunidade, que são responsáveis pela união dos homens em um fundo cultural comum. A história, como *magistra vitae*, ensina, cumprindo um papel político fundamental.

[1509] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*
[1510] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*

> Mais do que *mestra da vida*, por oferecer circunstâncias, comportamentos e advertências susceptíveis de nutrir atitude prudenciais, a história é *mestra* sobretudo por alargar o horizonte de sentido da mesma vida, estimulando e integrando todos os mundos possíveis, que é afinal o que de mais útil pode representar para a existência.[1511]

Eis que reconhecemos Cícero como o responsável pela consolidação do processo de constituição da história mestra da vida na Antiguidade, raízes que impregnarão por muitos séculos o horizonte cultural do Ocidente. Falta-nos, porém, decifrar a estrutura primária que possibilita as lições éticas entranharem no discurso e fornecer a ele e ao seu conteúdo fundamentos histórico-axiológicos legitimadores, um dos vértices centrais de nosso problema originário.

3.3. Fundamentos histórico-axiológicos do discurso através dos *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 romano, sejam fatos, sejam personalidades ilustres, particular ou coletivamente consideradas, sempre expressão de um modelo de conduta ética a orientar as ações dos homens no presente. Indicamos há pouco que Cícero, sem fazer historiografia, abraça a história na composição de seu pensamento político-jurídico. Agora temos o *exemplum* como o principal mecanismo que possibilita esse exercício.

Ainda jovem nosso autor 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*)[1512]. No *Topica*, é parte da técnica de semelhança, empregada para o *probare*[1513]. 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

---

[1511] GONÇALVES. A história - que "mestra da vida"?, *op. cit.*, p. 195.

[1512] CÍCERO. *De inventione* I, 49. Cf. *La invención retórica*, *op. cit.*, p. 144. Vale mencionar a definição de exemplo em *Rhetorica ad Herennium* IV, 62. Cf. *Retórica a Herenio, op. cit.*, 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."

[1513] CÍCERO. *Topica* 41-45. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 136-139. Ver *De oratore* III, 204-205. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 302; *De partitione oratoria* 40; 55. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 55-58; 65-66; *In Verrem* II, 3, 209. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 122; *Orator* 120. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 862-865.

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 específica que se quer salientar em um dado momento[1514]: "É, portanto, claro que, a cada *exemplum*, o orador tira da memória de seu público uma série de unidades semânticas, (...) que constituem a lembrança coletiva de um homem ou de um acontecimento (...)"[1515]. O exemplo aparece como uma cena vivida ou transmitida. A própria memória é feita de imagens visuais, como as das *imagines* dos mortos, das estátuas, das construções, dos triunfos, das inscrições, dos rituais etc. Transformadas em modelos, elas constituem boa parte dos materiais do imaginário da comunidade[1516].

O emprego do exemplo, longe de se tratar de uma simples enunciação narrativa, mobiliza as unidades semânticas da memória coletiva e os símbolos espaciais, formando uma imagem modelar que serve para julgar ou induzir um comportamento[1517]. Ou seja, o exemplo articula memória e vida prática, faz da história elemento constituinte da realidade. Como descreve David, o exemplo implica um esquema que envolve duas dimensões de sujeitos, uma personalidade que se projeta sobre a outra:

> Sans aller trop loin dans ce sens, on peut donc se demander si l'identification paradigmatique de l'*exemplum* n'est pas parfois une véritable projection métaphorique d'une personnalité sur une autre. C'est ainsi qu'un orateur peut faire voir un tel comme un tel et l'intégrer dans la chaîne des comportements conformes au *mos maiorwn*. A l'inverse, son adversaire saura soit l'en rejeter par répulsion, soit l'intégrer dans une autre chaîne, celle des comportements des ennemis de Rome. Cette possibilité d'identification métaphorique de deux personnages per met de comprendre comment l'*exemplum* peut pousser un individu à adopter un comportement. Celui qui désirera s'identifier à quelqu'un prendra dans l'autre sens le chemin que nous avons suivi jusqu'ici. La volonté

1514 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, p. 67-68.

1515 DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit*., p. 72 (tradução nossa).

1516 DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit*., p. 73. Cf. CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 78. Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 179 (vide o peso de exemplo do passado que uma estátua pode carregar); *De senectute* 21. Cf. *Opere filosofiche, op. cit*., p. 454-457 ("Io, per certo, ho bene in mente non solo gli uomini del mio tempo, ma anche i loro padri e i loro avi, e non temo che a leggere le lapidi, come si dice, io possa perdere la memoria: è proprio, invece, nel leggere queste lapidi che ravvivo in me la memoria dei morti."

1517 DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit*., p. 76. À p. 83: "Le sujet mime l'acte au lieu de le décrire dans un énoncé narratif. Il produit pourtant une image exemplaire qui n'en est que plus forte et s'y identifie cette fois immédiatement. L'évoca tion mimique ne construit pas l'image à coups d'unités mnémoniques. C'est l'acte tout entier qui y est condensé et qui sort ainsi de la mémoire. L'image exemplaire est en quelque sorte là, le moyen qui permet de transférer un comportement du passé au présent tout en lui conservant son intégrité structurelle. De la même façon d'ailleurs, l'*exemplum* en la développant, organise une structure de comportement qui, pour peu qu'il soit repris par une tradition, s'enracinera tel quel dans la mémoire collective."

> d'identification peut avoir plusieurs motivations. La plus claire est celle qui poussera un homme politique romain à rester digne de ses ancêtres.[1518]

A demonstração das virtudes é útil para a admiração das qualidades em outros homens[1519], via analogia[1520]. O gênero demonstrativo, portanto, é ampliado a ponto de ser universalizado, validado como ação própria a todos os tempos, idades e lugares[1521]. As cadeias de exemplos reduzem os homens a comportamentos repetitivos, mas também contribuem para fixar o *mos maiorum*, organizando-o em um sistema conceitual e mnemônico que permite escolhas para si hoje[1522]. O homem romano, como homem político, porque homem virtuoso, tem ainda a vocação de tornar a si mesmo um *exemplum*, o que explica o frequente autoelogio de Cícero que, mais do que embriagado de mera vaidade, estava preocupado em assegurar a visibilidade de suas ações como forma de alcançar a imortalidade: "tornar-se um *exemplum* assegura ao homem de Estado uma forma de segurança e de imortalidade; ele lhe permite tornar-se um elemento constitutivo da história romana"[1523]. O herói romano é o cidadão que proporciona um grande bem para a *res publica*, no plano militar ou político. Em razão disso, recebe honras, monumentos são erigidos para lembrar o seu feito, as lembranças são conservadas pelas famílias, o triunfo o leva do Capitólio ao templo de Júpiter[1524]. Longe de ser o herói homérico, é o homem que, em circunstâncias difíceis, arriscou-se para salvar a pátria, pois *salus publica suprema lex esto*[1525]. Com isso, o homem romano, como cidadão, exercendo uma magistratura, torna-se um exemplo, uma sinédoque do *mos maiorum*[1526].

[1518] DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 81-82.

[1519] CÍCERO. *Philippicae* IX, 15-17. Cf. *Filípicas, op. cit.*, p. 148-150 (sobre uma estátua a ser erigida para conservar a excelência de Sérvio Sulpício, cidadão virtuoso que se dedicou à *res publica*, como agradecimento do Senado).

[1520] 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.

[1521] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 81.

[1522] DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 86.

[1523] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.* (tradução nossa).

[1524] DALPIAN. Aspectos pedagógicos da historiografia romana, *op. cit.*, p. 266.

[1525] 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. 365-366. Cf. CÍCERO. *De legibus* III, 8. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 200-201.

[1526] DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 85: "Remarquons simplement que l'identification paradigmatique impli que une double focalisation ou réduction par synecdoque. Le magistrat-*exemplum* est une première synecdoque du *mos maiorum*: il est en effet une partie du tout que l'ensemble des ancêtres dessine par la chaîne des *exempla*. Mais il ne l'est que parce que le tout de sa propre personnalité est réduit au seul comportement que l'on pose en modèle. L'un et l'autre de ces deux ensembles ne s'en trouvent pas moins conservés dans l'image exemplaire. Le passage du *Pro Rege Deiotaro* que nous avons étudié tout à l'heure en est une illustration. D'un autre côté, la personnalité de l'individu qui doit bénéficier de l'identification se trouve elle aussi réduite au seul comportement

Cícero lida com dois tipos de *maiores*, segundo Bloom[1527], a saber, ancestrais pessoais ou *exempla* familiares dos *nobiles*, e ancestrais de todos os romanos[1528]. O discurso dos nobres que buscava legitimar o exercício das magistraturas com base na ancestralidade foi usado por Cícero em nome dos *homines novi* quando reconhece *maiores* comuns a todo o povo em razão de seus grandes feitos, que contribuíram para a magnitude de Roma e, portanto, de todos os romanos. É uma forma de também legitimar o seu próprio lugar na elite política, apesar de sua *novitas*. Por isso coloca em cena Cipião,

exemplaire. On en arrive ainsi à ce que l'intégration à la chaîne des *exempla* ne puisse se faire qu'autant que les personnes s'effacent derrière leurs actes et les images qui s'en dégagent."

[1527] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit*., p. 157.

[1528] Curiosamente, Catão, em sua obra *Origines*, narrou a história de Roma a partir das ações de heróis anônimos. Essa postura pode ser interpretada de muitas formas. Blom acredita que ele queria evitar o engrandecimento da *gloria* dos *nobiles* ou de suas *gentes*, considerando a sua posição como *homo novus* (cônsul em 195 e censor em 184 a.C., não tinha uma família que acumulara tumbas e produzira notórios epitáfios, ou seja, ele competia não com a própria história familiar, pouco inspiradora, mas com os cerrados ranques do passado coletivo de Roma; sua principal estratégia de autopromoção não se baseou tanto nas suas conquistas individuais no exercício das magistraturas, mas na construção de uma persona pública como alguém devotado à *res publica* mesmo quando não exercia uma magistratura), pelo que optou por colocar *exempla* diante da audiência e incitá-los a praticarem também ações exemplares, ainda que *homines novi*. Uma das grandes expressões simbólicas de perpetuação do lastro ancestral das famílias nobres eram as práticas funerárias. Nelas, as *imagines* eram carregadas por atores vestidos de modo a caracterizar a mais alta função exercida pelo defunto que representavam. O principal objetivo da cerimônia não era fazer reviver o passado, mas encenar o poder dos *patres* da família. Mesmo se o pretexto inicial da *laudatio funebris* é a celebração do morto, sua *imago* apenas estará presente nos enterros seguintes se tiver exercido uma magistratura curul. Então, os principais beneficiados com a cerimônia são os vivos, as mulheres e os descendentes depositários das *imagines* que as expõe ao público. Para Cícero, é uma tradição que serve justamente para perpetuar a lembrança da glória doméstica e mostrar o valor da nobreza da família (*ad memoriam laudum domesticarum et ad illustrandam nobilitatem suam*). Nessa linha, muitos exemplos particulares são "re-presentação" do material familiar. Cf. BLOM, Henriette van der. *Cicero's role models*: the political strategy of a newcomer. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 156; HODGSON. *Res publica and the Roman republic*: "without body or form", *op. cit*., p. 41-46; 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. 58-61; FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 165.. Cf. *Políbio* VI, 53. Cf. *História, op. cit*., p p. 344-345; CÍCERO. *Brutus* 62. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 622-623. Ver o exemplo de CÍCERO. *Pro Fonteio* 41. Cf. *Discursos VII, op. cit*., p. 83-84: "Por todo ello, considerad si es más justo que una persona tan honrada, un hombre tan esforzado, un ciudadano irreprochable, sea entregado a unos pueblos tan hostiles y salvajes o que sea devuelto a sus amigos, sobre todo teniendo en cuenta que son tantos los motivos que suplican a vuestros corazones por la salvación de este inocente: el primero, la antigüedad de su linaje, que, originario de Túsculo, un municipio muy ilustre, contemplamos, grabado y registrado, en los monumentos a sus logros. En segundo lugar, además, sus preturas consecutivas, que destacaron principalmente, amén de por otras galas, también por una reputación de inocencia. En tercer lugar, el recuerdo reciente de su padre, con cuya sangre están bañadas por la mancha de un crimen no solo la caterva de ascolanos, por la que fue asesinado, sino toda aquella Guerra Social. Por último, su propia persona, honorable e integra en todos los aspectos de su vida en general y concretamente en su quehacer como soldado, no solo de enorme habilidad y excepcional presencia de ánimo, sino avezado al ejercicio de las acciones de guerra entre los mejores de los personajes que se cuentan en la actualidad."

o Africano, elevado ao status de exemplo para todos os romanos que, figurativamente, podem reclamar sua descendência, assim como Catão, o Velho[1529]. Como Cícero declara na quinta *Verrina*, um laço de sangue entre todos os cidadãos romanos deve ser considerado (*nam civium Romanorum omnium sanguis coniunctus existimandus est*)[1530].

Portanto, os exemplos empregados por Cícero em seus tratados filosóficos não são simples ornamentos. Uma de suas missões primárias é ser um convite à imitação pelos leitores, como é evidente no caráter moral do *De officiis*[1531]. Somente nessa obra, Guard contabiliza mais de cem passagens com um *exemplum* ou lista de *exempla*, com diferentes graus de desenvolvimento. Entre os exemplos de história antiga, há tanto da Grécia quanto de Roma. Desta última, há numerosos *exempla* de história recente, entre integrantes da geração precedentes, contemporâneos, César e o próprio Cícero[1532]. Jean-Michel David, por sua vez, identifica os diferentes exemplos empregados por Cícero em seus discursos judiciários, encontrando cerca de duzentos *exempla*, envolvendo em torno de quatrocentos personagens diferentes, dos quais a minoria absoluta é composta por não romanos ou não magistrados. Assim, conclui o autor,

> l'*exemplum* n'a d'autre fonction que de fixer pour les contemporains de Cicéron la conformité au comportement traditionnel. Ces séries ou ces chaînes n'appellent donc pas autre chose que des actes qui permettent à leurs auteurs de s'y intégrer et de prendre leur place dans la galerie des ancêtres.[1533]

Na medida em que o exemplo histórico é constituído por uma figura do passado que fornece um modelo para os vivos, nos discursos ciceronianos serviam como meios para alcançar resultados políticos específicos, o que denota uma natureza flexível[1534]. Ali, os *exempla* revelam a história como fornecedora de um sistema de valores compartilhados por meio do qual o orador pode tentar promover um consenso entre os integrantes do público ao qual se dirige[1535]. A efetiva dimensão da repercussão moral, política e jurídica é difícil de ser percebida, porém, é irrefutável[1536]. Não é diferente com as reflexões

---

[1529] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 154. Cf. CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 172; 4, 81. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 310; 181-182; *Pro Murena* 66. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 449; *De amicitia* 102. Cf. *Opere filosofiche,* v. III, *op. cit.*, p. 604-605.
[1530] CÍCERO. *In Verrem* II, 5, 172. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 310.
[1531] GUARD. Morale théorique et morale pratique, *op. cit.*, p. 60.
[1532] GUARD. Morale théorique et morale pratique, *op. cit.*, p. 51.
[1533] DAVID. *Maiorum exempla sequi*, *op. cit.*, p. 84.
[1534] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 152-153.
[1535] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 165.
[1536] 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. O autor nos incita a lmbrar que as regras não escritas,

filosóficas. Em todos os casos, fornecem uma base axiológica proveniente da tradição que legitima os argumentos apresentados. Mas são marcos éticos vivos, distantes de qualquer neutralidade, passíveis de interpretação e reinterpretação por palavras e ações, versatilidade que apenas um bom orador está preparado para lidar[1537].

A definição de exemplo no *De inventione* acima reproduzida expressa claramente a função de provar ou dar crédito e suporte ao principal ponto de argumentação, o que justifica a discussão se desenvolver precisamente ao tratar da *confirmatio*, parte do discurso que tem esse objetivo. *Exemplum* refere-se à autoridade ou caso de um particular ou a uma ação no tempo, da mesma categoria. Assim, seu uso pretende, por um lado, persuadir o público, mas, por outro, produzir deleite para quem escuta. Ademais, especificamente o exemplo de natureza histórica, quando usado para ensinar uma lição moral ou inspirar os homens do presente a imitarem os grandes ancestrais, instruindo as novas gerações a se comportarem, "a perspectiva da exemplaridade move do passado-presente para o presente-futuro"[1538].

Ademais, os valores morais ou características acentuadas que pretendem ser ensinadas não podem ser separadas dos homens concretos ou dos eventos de que saíram. Em tese, qualquer figura ou ação pode ser usada como exemplo histórico, embora os mais frequentes sejam aqueles relativos à vida pública da *nobilitas*. Porém, isso não quer dizer que os exemplos sejam conceitos ou qualidades abstratas. São sempre virtudes, vícios ou ideias filosóficas encarnados em figuras reais. Como afirma Blom, os *exempla* históricos estão situados no tempo e no espaço e, portanto, necessitam de um homem ou de um grupo ou de uma ação de um homem, caso contrário, "elas se move[ria]m de *facta* para *ficta*, categoria distintamente separada dos exempla históricos e frequentemente exemplificadas por fábulas ou alegorias"[1539]. Outrossim, diferem-se significativamente

---

quando seguidas, eram quase invisíveis para os romanos, mas podem por nós serem identificadas através de exemplos negativos pois, quando a norma era descumprida, isso era objeto de observação por todos, logo, demarcando a sua existência.

[1537] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 62: "A historical exemplum is never a neutral or objective entity, but will always be a subjective (re)interpretation of the past made to fit the user's aims. A historical exemplum is not a static but rather a fluid element which can be interpreted and reinterpreted in both words and action. This illustrates the difficulty of dealing with historical exempla for both the follower, the orator referring to such exempla, the audience receiving the orator's interpretation, and for us trying to understand how historical exempla worked in Roman political culture, as represented by Cicero."

[1538] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 66-68.

[1539] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 77 (tradução nossa).

dos precedentes judiciais, pois estes servem como referências a serem, em regra, estritamente seguidas no caso em apreciação[1540].

Para melhor compreendermos como esse influxo legitimador ocorre, precisamos nos debruçar sobre alguns exemplos históricos em seus usos concretos e entender como eles se articulam segundo as circunstâncias, os objetivos e a forma de construção[1541]. Percebamos na seguinte passagem das *Catilinárias* a exortação a uma ação, a ser realizada não pelo público, mas em teor retórico, para justificar as mais pungentes ações do orador, então o cônsul em exercício da República ameaçada:

> 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 omitos 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.[1542]

Os tipos de exemplos históricos empregados por Cícero são muito variados. Podem ser tanto muito antigos ou muito recentes. Ainda que haja uma tendência dos historiadores modernos de quererem distinguir os exemplos históricos dos míticos (inventados para razões literárias, políticas etc.), essa diferença não é clara em sua obra. Ademais, podem ser positivos ou negativos dependendo da ocasião, sendo usados de modos muito flexíveis para se adequarem bem ao argumento em exposição. No caso de exemplos referentes a pessoas ou grupos, pouco importa se os agentes concretos fontes desses modelos acreditavam em tais valores e virtudes. Basta a imagem que transmitiam na autopromoção de cultor das referidas qualidades para poderem ser empregados como exemplo[1543]. 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.

[1540] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 68.
[1541] Ver a compilação de exemplos de história romana empregados por Cícero em seus discursos em RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 25-35.
[1542] CÍCERO. *In Catilinam* I, 3. Cf. *As Catilinárias*, *op. cit.*, p. 16.
[1543] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 68-71.

> ¿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 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?[1544]

Nessa passagem do terceiro discurso, Cícero apresenta um vasto número de *exempla*, mencionando personalidades que são algumas das maiores da história de Roma. Verres, o ex-governador da província da Sicília acusado de corrupção, não apresenta quaisquer semelhanças com eles, ou ainda com outros nomes mais recentes, desafiando o defensor do réu, o famoso orador Hortênsio, a encontrar um exemplo válido para embasar a sua tese de que, em razão de outros terem assim agido, a conduta de Verres não era crime[1545].

Cícero faz conexões simples, porém eficazes, que associam diferentes períodos da história romana, aproximando-os ou distanciando-os quanto ao seu caráter geral, com fulcro na defesa dos princípios republicanos, em especial a liberdade. Por exemplo, a ascensão do poderio político de certas figuras, como Júlio César e Marco Antônio, são expressões de tentativas de *regnum*, ou seja, uma monarquia logo associada à sua forma degenerada, a tirania, à luz do exemplo de Tarquínio[1546].

[1544] CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 209-210. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 122-123.

[1545] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 74.

[1546] 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. É o que Martin constata nas *Philippicae*: "D'abord, le choix de Cicéron montre qu'il restait parfaitement en phase avec l'idéologie républicaine romaine. Celle-ci opposait d'une manière simpliste, mais redoutablement efficace, l'état monarchique à la liberté républicaine: en monarchie, point de liberté: des sujets, non des citoyens; inversement, la citoyenneté républicaine, c'est la liberté – d'où l'adage juridique: *ciuitas id est libertas*. La récente dictature de César, dénoncée à l'envi par Cicéron, en privé dès 45, et publiquement dans les *Philippiques* comme une véritable royauté, et l'espoir de renaissance de la liberté qui avait suivi renvoyaient tout naturellement à la tyrannie du dernier roi de Rome et a l'instauration de la liberté républicaine consécutive à sa chute. À César encore et à celui qui s'affirmait d'emblée comme son héritier politique, le consul Marc Antoine, renvoyait, comme une menace, le sort réservée aux trois *adfectatores regni* du premier siècle de la République."

Entre as centenas de exemplos utilizados por Cícero, vale destacar também, na esteira de Blom, as oscilantes menções aos irmãos Graco. Em alguns (como o primeiro discurso de *De lege agraria*[1547]), eles são tratados como revolucionários que desejavam acabar com a república. Em outros (como o segundo discurso de *De lege agraria* e *Pro Rabirio*), são "homens ilustríssimos, de grande talento e muito amantes do povo romano"[1548], que lhe garantiu a liberdade[1549]. Segundo a referida autora, essa diferença é justificada tanto pelo recurso retórico que o contexto argumentativo demanda, na tentativa de mostrar o adversário como o pior de todos os tempos, quanto pela plateia à qual é dirigida o discurso. De fato, as duas últimas orações foram dirigidas ao povo, por isso, intenta coadunar-se com a imagem de que os Gracos foram defensores do povo. Em contrapartida, o primeiro discurso do *De lege agraria* foi proferido no Senado e a visão negativa predomina[1550]. Não variam os *exempla*, o conteúdo da tradição, utilizados para ilustrar os valores, segundo os grupos políticos?[1551] De fato, aqui alçam relevo duas visões sobre os irmãos Graco que, além de ilustrar a flexibilidade do uso dos exemplos históricos, deixam também entrever que um orador habilidoso sabe escolher a tradição a ser empregada de acordo com o público destinatário. E, em casos como esse, assim como em situações envolvendo personalidades ou eventos muito difundidos no senso comum, "era suficiente simplesmente mencionar o nome do exemplo histórico porque o nome carregava conotações específicas bem conhecidas do público. Um caminho franco para explorar a força emocional do exemplo histórico era comparar diretamente uma figura histórica com um indivíduo no presente"[1552].

A recepção do discurso é crucial para a validação do exemplo, mas ela depende não apenas do público alvo, mas da *auctoritas* do próprio exemplo, como as referências aos *maiores*, que parecem gozar de uma autoridade singular. Em adição, a *auctoritas* do exemplo tem uma face derivada do orador e pode ser reforçada por ele durante o discurso[1553]. Podemos perceber isso na segunda oração das *Catilinárias*. Cícero lista as ações de Sula contra Públio Sulpício, Caio Mário e outros, entre diversos nomes significativos da história recente de Roma, para conduzir o público à conclusão de que as

[1547] CÍCERO. *De lege agraria* I, 21. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 196.
[1548] CÍCERO. *De lege agraria* II, 10. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 207.
[1549] CÍCERO. *Pro Rabirio* 12 *et seq*. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 120 *et seq*.
[1550] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 103-104.
[1551] MOATTI. Historicité et "altéronomie", *op. cit.*, p. 109.
[1552] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 109 (tradução nossa); 106.
[1553] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 124-126.

mencionadas discórdias não buscavam destruir a república, mas mudar a sua estrutura política, a fim de que esses homens fossem os príncipes, "nem que esta cidade ardesse, mas que eles florescessem", sendo decididas "pela morte dos cidadãos". Ele, em contrapartida, como cônsul, conservou "não só a cidade mas também os cidadãos todos, e são e salvos"[1554].

Reiteremos que a flexibilidade dos exemplos históricos consiste na seletividade, isto é, na escolha de aspectos da tradição ou correntes divergentes sobre um exemplo particular do *mos maiorum*, e na interpretação e apresentação dos aspectos e tradições escolhidos. É um desafio situar o exemplo quando distante ou mesmo próximo da situação ou cidadão discutido, variando segundo a ação, a intenção, o tempo, o lugar e o nível social, logo, impossível de ser mesurado com exatidão[1555]. É o caso da figura de Catão, o Velho, com a qual Cícero se recusa a trabalhar apenas segundo a interpretação tradicional consolidada, que lhe desenha como um personagem rígido e austero, cultor estrito da antiga moral romana. Para ele é mais interessante defender diferentes aspectos da personalidade de Catão, *verbi gratia*, como filósofo e orador, a fim de apresentá-lo como modelo universal. A *auctoritas* de Catão, como personagem histórico, fornecia um tipo de garantia ao diálogo que ninguém contestaria, a ponto de exercer o que Hermand-Schebat denomina "patronagem literário", que permite a Cícero situar sua reflexão filosófica na continuidade do *mos maiorum*. No caso específico de Catão, por viver em um momento de sucesso da República, podia trazer com ele toda a carga política e axiológica desse período e contrastá-la com a decadência do tempo vigente. Portanto, talvez até mais do que outras figuras históricas, Catão era alvo constante de disputas ideológicas. As muitas referências ao douto censor são prova da intenção do Arpinata de recorrer à autoridade de figuras históricas relevantes em auxílio à sua argumentação, assim como propor uma nova visão do personagem, remodelá-lo em função de seus propósitos[1556].

Outrossim, diferentes *exempla* históricos podem ser conjugados em contraste com o alvo do discurso, como no caso da construção da imagem de Marco Antônio nas *Filípicas*:

[1554] CÍCERO. *In Catilinam* III, 24-25. Cf. *As Catilinárias*, *op. cit*., p. 153-155.
[1555] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit*., p. 112-113.
[1556] 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. *De amicitia* 4-5. Cf. *Opere filosofiche,* v. III, *op. cit*., p. 526-529.

> El pueblo romano, vencedor de todas las naciones, sólo tiene que combatir hoy con un asesino, con un ladrón, con un Espartaco. Suele gloriarse con frecuencia de parecerse a Catilina. En lo perverso se le asemeja, pero no en lo hábil. No tenía Catilina ejército, y de repente lo organizó. Antonio ha perdido el que tenía.[1557]
>
> ¡Oh Espartaco! (¿con qué otro nombre he de llamarte?), cuyas nefandas maldades harían tolerables las de Catilina.[1558]
>
> ¿Podrá decirse que Aníbal fue un enemigo y Antonio es un ciudadano? ¿Nos causó aquél algún daño que éste no haya hecho o intentado o meditado? ¿Acaso no ha sido señalado el camino de los Antonios por las despoblaciones, devastaciones, muertes y rapiñas? Lo que no hacía Aníbal, porque reservaba mucho para su uso; en cambio, éstos, que viven al día, ni se preocupan de las propiedades y bienes de los ciudadanos, ni siquiera piensan en su propia utilidad. ¡Y es a este hombre (¡justos dioses!) a quien se quiere enviar legados! ¿Conocen los que tal medida aconsejan la constitución de la república, los derechos de la guerra, los ejemplos de nuestros antepasados?[1559]

Rambaud identifica nas obras de Cícero uma relação significativa entre *exempla* latinos e helênicos. Um exemplo grego em geral vem acompanhado de outro romano, mas a relação é diferente entre os discursos e os tratados filosóficos. Nas orações 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 para o seu 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 agora Cícero quer trazer para Roma, fazê-la em latim. Nada mais natural do que empregar exemplos gregos, de quem os preceitos estão sendo traduzidos, para então aportar referenciais do povo do Lácio:

> Il contient les indices d'une réflexion personnelle qui s'efforce d'asimiler la pensée grecque, mais en la confrontant avec les traditions des ancêtres, en ne lui reconnaisant de valeur que dans la mesure où l'Auctoritas de leurs exemples la garantit. Les Grecs apportent la théorie, Doctrina, mais l'histoire des vieux Romains contient la pratique et l'expérience. S'il y a une distinction qui régit l'utilisation des exemples, c'est celle de la Doctrina et des Instituta maiorum. (...) Ainsi, dans les traités comme dans les discours, l'histoire romaine a une position noble, mais ambiguë: noble, car elle est garante ou conseillère de l'action; ambiguë: noble, car elle n'est pas traitée pour elle-même.[1560]

[1557] CÍCERO. *Philippicae* IV, 15. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 92.
[1558] CÍCERO. *Philippicae* XIII, 22. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 199.
[1559] CÍCERO. *Philippicae* V, 25. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 103.
[1560] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 45-46.

Portanto, os exemplos têm outra função extremamente importante: integram o processo de adaptação da filosofia grega à cultura romana, da teoria com a prática. Mas isso não descarta as eventuais reticências em relação ao uso de exemplos estrangeiros. Dependendo das circunstâncias na qual um exemplo é mencionado, uma vez sopesados o caráter geral do público e a natureza da coisa referida, Cícero modificava a forma de apresentação. É o caso de *exempla* gregos, levantados em meio a romanos instruídos, mas pouco amigáveis à cultura helênica. Nosso autor se faz passar como incapaz de lembrar ou se refere vagamente (atribuindo o conhecimento ao senso comum) ao famoso escultor Policleto, ao antigo poderio naval de Atenas ou a não ter lido o *Fédon* de Platão, indicado apenas como grande filósofo[1561]. Com efeito, o mecanismo de inserção dos exemplos, em toda a sua flexibilidade, promove uma aproximação constante entre duas culturas, a tradição grega e a tradição romana[1562].

Em suma, o exemplo é parte da comunicação e da compreensão humana do mundo, tanto que os helênicos já reconheciam o seu papel e logo associaram seu uso à retórica[1563]. Entre os romanos, a função do exemplo tornou-se mais ampla, proporcional ao seu peso como fornecedor de um substrato axiológico constituinte da própria cultura. Instrumento poderoso de persuasão, é principalmente buscado em meio ao passado para criar um precedente favorável a uma causa a partir da semelhança[1564], ou sob um ponto de vista axiológico, fundamentar uma pretensão por meio da força da autoridade, fazendo da história "serva da eloquência"[1565]. Um papel que hoje não é facilmente compreendido, ainda mais quando associado ao peso da autoridade que exerce:

> 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

[1561] 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. As respectivas referências são a CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 5. Cf. *Discursos II, op. cit.*, p. 135; *De imperio Cn. Pompei* 54. Cf. *Discursos V, op. cit.*, p. 143; *Pro Scauro* 4. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 950-951.
[1562] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 97.
[1563] ARISTÓTELES. *Retórica* 1356b-1357b. Cf. *The complete works of Aristotle,* v. 2, *op. cit.*, p. 2156-2158.
[1564] CÍCERO. *De partitione oratoria* 40. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 55-58; *Topica* 10. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 120-121; *De oratore* II, 116. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 215-216 (é o caso de muitas das provas judiciais).
[1565] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 36, para todo o parágrafo.

> se mostra como tal em cada nova interseção estabelecida com o curso ordinário dos eventos.[1566]

A atribuição à história de *auctoritas* está em harmonia com o espírito romano, que considera que os antigos gozavam de qualidades superiores às dos seus descendentes, notadamente *ratio*, *consilium* e *prudentia*. O *auctor* é o personagem histórico autor de uma ação ou declaração que se constitui em exemplo a ser seguido[1567]. O tempo da *auctoritas* não é puro tempo histórico, mas entranhado também na eternidade. Antes de ser exemplo, o fato, o personagem, o feito, dá-se na história. Uma vez reconhecido em sua grandeza, é arrancado de sua empiricidade, de sua temporalidade, e alçado ao eterno, ao atemporal. Para todas as gerações futuras, é retrato do passado, um recorte diminuto, mas que para elas será a integralidade do tempo anterior, no qual depositarão suas expectativas, seus objetivos, seus problemas e suas soluções. O *exemplum* é lido à luz do presente do intérprete e do estado de sua cultura. A *auctoritas* do exemplo é atribuída no tempo histórico presente, mas sua força advém do plano eterno dos fundadores, que se fazem presente a cada vez que um exemplo é invocado[1568]. Com isso, ele transmite fundamentos axiológicos que, não obstante carreguem essa aura de atemporalidade, com toques ancestrais, são também fundamentos ético-políticos porque decorrentes da ação dos homens no tempo. Por mais afastados que estejam os *maiores* chamados em legitimação ao discurso ou argumento em questão, tem-se certeza de sua existência pretérita. Seus feitos podem ter aspectos nebulosos, as linhas de vida fragmentadas, as imagens semi-divinizadas: ainda assim ele foi um grande homem como outros que hoje

---

[1566] LINS. *Legislador racional e auctoritas*, *op. cit.*, p. 40. A antiguidade era mais próxima dos deuses, por isso a necessidade de preservar os costumes ancestrais também era religiosa. Cf. CÍCERO. *De legibus* II, 27. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 142-143.

[1567] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 39. Cf. *Rhetorica ad Herennium* IV, 49. Cf. *Retórica a Herenio, op. cit.*, p. 285-286; CÍCERO. *De oratore* I, 201. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 180-181; *Topica* 73; 90. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 154-155; 164-165; *Orator* 120; 169. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 862-865; 902-905. Um exemplo prático em *Pro Balbo* 20. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit.*, p. 684-687.

[1568] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit.*, p. 24: "The notion of the ancestors as closer to the gods fits into the idea that the ancestral practices should be respected and imitated because these were the very practices on which the ancestors managed to build and expand the Roman Empire in the centuries preceding Cicero's time. If these practices are respected, the Roman state will continue to flourish, Cicero argues. Failing this, the state is in a moral decline which will ultimately result in a general decline. It is not difficult to see the second notion leading to the first: ancestral practices form the leading principle for all Romans; therefore the men and women behind these practices can be put up on a pedestal as above normal human beings, as gods. Indeed these notions might have worked in a circular way in Roman cultural memory."

atuam no fórum e no Senado, suas ações ocorreram em lugares familiares, suas decisões repercutem ainda hoje na *res publica*.

Ademais, eles tiveram também os seus *maiores*, alguns dos quais que continuamos a lembrar no presente. Todo respeito pelos ancestrais tem por consequência dizer que os *maiores* eram exemplares em seguirem os seus *maiores*, *exempla* validam o uso de *exempla*, revelando o padrão de imitação como essencial para a vida dos romanos[1569]. Um sistema de autolegitimação contínua. A temporalidade da tradição funde com a temporalidade do homem presente através do elo dos antepassados, tornando-se universal.

É o que leciona Saldanha, ao afirmar que objeto história é pedagógico quando dotado de exemplaridade em dimensão universal:

> O exemplo ensina (e isto é verdade banal desde o âmbito mais comum da experiência), de modo que a História – cujo caráter de "mestra" é tão alegado – é mestra precisamente nisso e por isso: ela faz dos fatos pontos de referência, faz do conhecimento do "feito" baliza para o do "fazer". As revoluções que a História registra são, neste sentido, pedagógicas, como o são as guerras, as revelações doutrinárias e tudo o mais: o sentido de cada uma se compreende, no fundo, sobre o exemplo das demais, e estas se situam sobre uma tela de universalidade.[1570]

A exemplaridade implica valores e, com eles, distinção, que pode ou não assumir uma disposição hierárquica. Assim, os exemplos variam segundo a "ordem de problemas" vigente em um dado momento.

> Se consideramos a imagem da História como expressão da consciência humana, a exemplaridade do fato histórico terá maior ou menos significado consoante a paradoxal relação entre a representatividade de cada dado e sua permanência como atualidade humana. Como resultado, o fato histórico mais significativo (mais exemplar) exprime seu momento e vai além dele: está ligado a uma conjuntura que, necessariamente, passa, e entretanto – como calha à visão da História o termo "entretanto" – está destinado a ficar visto pela consciência da posteridade militante, que é a notícia histórica, feita para alimentar consciência.[1571]

O exemplo, como exemplo moral, é mais útil quanto mais extraordinária for a causa, comprovando a precedência da virtude a ser imitada. Quer dizer, assim a história

---

[1569] BLOM. *Cicero's role models*, *op. cit*., p. 20. Cf. CÍCERO. *Tusculanae disputationes* IV, 3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 326-327; *De finibus bonorum et malorum* 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. Todos nós aqui te incitamos – mas espero que não precises disso! – a querer imitar esses homens cuja histórias desejas conhecer."

[1570] SALDANHA, Nelson. *A tradição humanística*: ensaio sobre filosofia social e teoria da cultura. Recife: Editora Universitária UFPE, 1981, p. 91-92.

[1571] SALDANHA. *A tradição humanística*, *op. cit*., p. 95; 92.

"torna-se serva da eloquência por constituir-se em uma fonte fecunda de exemplos, munição oratória altamente persuasiva"[1572] Ao contrário de Rawson, acreditamos que o uso de exemplo não é de menor importância em Cícero, mas fundamento constituinte de sua relação com a história[1573]. Isso se tornará ainda mais evidente quando avaliarmos outras dimensões de seus impactos na formulação da ideia filosófica e, com ela, a ideia de *res publica*. Nessa linha, podemos já relembrar que a filosofia busca a verdade, nesse aspecto em harmonia com a história. Contudo, o exemplo está sujeito a interpretações. Os valores que o orador pretende aportar ao discurso para legitimá-lo são selecionados em meio à tradição segundo as necessidades do objeto. Como, então, a verdade pode ser conciliada com a eloquência e o discurso da história?

3.4. Ficção, verdade e verossimilhança na história

A flexibilidade do exemplo não deve ser tomada como "carta branca" para utilizá-lo como bem quiser. O *exemplum* pode sim servir como ilustração filosófica para esclarecer uma noção abstrata, assim como pode oferecer uma solução concreta, técnica e precisa a problemas sociais e políticos[1574]. Pode também estar sujeito a interpretações diversas, ainda mais exemplos vivos em meio a uma dada contenda política, vide o exílio de Cícero[1575]. Para Clódio, ele abusara de seu poder consular, uma ameaça para o povo[1576]; para Cícero, mais uma injustiça perpetrada por homens que destroem a *res publica*. Contudo, o *exemplum* é um patrimônio herdado, que inspira as escolhas da vida e que o herdeiro deve respeitar[1577].

Não fosse assim, seria impossível estabelecer um liame de confiança entre o orador e o público. A narração, que consiste na exposição dos acontecimentos, é definida por Cícero como o alicerce que sustenta a convicção, a *fides* (*fundamentum constituendae fidei*)[1578]. Isso é ainda mais pungente no que se refere ao discurso histórico. O historiador deve manifestar a *fides*, enquanto confiança, em relação aos seus leitores[1579]. Mas é sempre

---

[1572] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 39.
[1573] RAWSON. Cicero the historian and Cicero the antiquarian, *op. cit.*, p. 33.
[1574] GUARD. Morale théorique et morale pratique, *op. cit.*, p. 51-53.
[1575] GRIMAL, Pierre. A la recherche du "vrai" Cicéron. *Vita Latina*, n. 127, p. 5-10, 1992, p. 7.
[1576] Vide o perfil de Cícero em tons *populares* traçado na *Invectiva in Ciceronem*, por muito tempo atribuída a Salústio. Cf. *Opere e frammenti, op. cit.*, p. 241 *et seq.*
[1577] GUARD. Morale théorique et morale pratique, *op. cit.*, p. 53-54.
[1578] CÍCERO. *De partitione oratoria* 32. Cf. PINHEIRO. *Cícero, As divisões da arte oratória*, *op. cit.*, p. 51-52.
[1579] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 88.

um desafio. Enquanto orador, vale-se dos instrumentos que a retórica coloca em suas mãos, com o que se arrisca a focar em demasia no fim – agradar o público, convencer e transmitir a mensagem – para o qual emprega todos os recursos necessários, independentemente de eventuais deformações no percurso.

Podemos dizer que esse é um momento inconsistente, porém imprescindível, dentro de um processo maior de constituição de novas relações tanto com a eloquência quanto com a história pelos romanos. Como vimos, até o século I a.C., eles foram avessos à retórica grega, a ponto de inexistir escola do gênero em Roma e ser negada a residência de mestres estrangeiros na cidade, vide o senatusconsuto de 161 a.C.[1580] Os poucos especialistas acabaram não conseguindo sair do amadorismo[1581]. Com isso, a retórica em Roma ficara limitada aos âmbitos da política e do direito, mesmo titubeante, enquanto a história era tradicionalmente não-retórica, sob a forma de anais. Com o reposicionamento da eloquência como arte e constituinte do processo de formação do melhor homem político, estava agora ao alcance dos romanos aportar um acréscimo à historiografia, unindo aspectos retóricos helênicos com a prática romana: "historiografia precisa de retórica, e retórica precisa de historiografia"[1582]. É a missão de Cícero, mas também um aprendizado duro em meio a erros e acertos.

Investigamos anteriormente alguns dos preceitos e regras para a escrita da história estabelecidos no *De oratore*. As principais disposições giram em torno do compromisso do orador com a verdade, evitando mentir e manipular o discurso para beneficiar ou prejudicar alguém. 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 no seio da obra do próprio Cícero, foi possível perceber uma enorme versatilidade de usos, em grande parte decorrente da própria natureza do exemplo. Contudo, em situações mais específicas, certos exemplos históricos são marcados por ambivalências, isto é, usos distintos em diferentes ocasiões, que são inquietantes quando se trata de um discurso histórico. Em outras palavras, um mesmo personagem ou fato pode sofrer

---

[1580] 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.; decreto de expulsão de filósofos e retores de Roma em 161 a.C.; e o fechamento das escolas de retórica em Roma em 92 a.C.; ver, respectivamente: PLUTARCO. *Catão, o Velho* 22, 4-7. Cf. *Vite*, v. I, *op. cit.*, p. 642-645; AULO GELIO. *Noctes Atticae* XV, 11, 1-2. Cf. *Noches áticas II*, *op. cit.*, p.; 133-134; SUETÔNIO. *De rhetoribus* 1. Cf. *Suetonius*. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1959, v. II, p. 434-437.
[1581] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. La figura del historiador en la Republica romana, *op. cit.*, p. 83-84.
[1582] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 137-138 (tradução nossa).

interpretações díspares dependendo das circunstâncias. Por um lado, isso pode ser compreendido a partir da inserção em correntes políticas diversas, como o exílio de Cícero lembrado no ínicio desta seção. Por outro, isso é inaceitável de um ponto de vista de "objetividade" histórica e, principalmente, de construção de um laço de *fides* com o público.

Martin[1583] apresenta uma situação interessante. Na nona *Filípica*, Cícero declara que, diversamente de outros senadores, interpreta "assim o pensamento de nossos ancestrais..." (*sic interpretor sensisse maiores nostros*)[1584]. Esse seria, segundo o professor franco-argelino, um caso de manipulação da histórica, mas distorção legítima dos fatos para fazê-los coincidir com a realidade presente.

Existem outras ocorrências, mas entre todas, a mais famosa e citada é a carta *Ad familiares* V, 12, ao historiador Lúcio Lucéio. Façamos uma análise cuidadosa.

> Me consumo en un deseo poco común, pero que, en mi opinión, no debe ser censurado: que mi nombre quede ilustre y célebre gracias a tu pluma [*nomen ut nostrum scriptis illustretur et celebretur tuis*]. Aun cuando me has hecho numerosas promesas en este sentido, desearía sin embargo que excusaras mi impaciencia. Sucede que la manera de enfocar tus escritos, por más que siempre me había hecho concebir grandes esperanzas, ha superado con creces mis expectativas y de tal modo me ha cautivado y entusiasmado que desearía que mis hechos fuesen confiados lo antes posible a la memoria de tu obra [*res nostras monumentis commendari tuis*]. Es innegable que la idea de que la posteridad hable sobre mí me arrastra a un vago sueño de inmortalidad , pero, sobre todo, estoy ansioso por gozar en vida de la autoridad de tu testimonio [*auctoritate testimonii tui*], de las muestras de tu afecto y del placer de tu talento.[1585]
>
> Al cursarte por escrito esta petición, no ignoraba desde luego qué inmensa carga te imponía la tarea que has asumido y ya comenzado. Pero, al ver que ya casi habías concluido la historia de la Guerra Social y de la Guerra Civil y como además me habías avisado de que ibas a continuar, no he querido dejar de sugerirte que medites si prefieres entrelazar en una misma trama mi consulado junto con los demás sucesos o si, como hicieron muchos escritores griegos — Calístenes con la Guerra de Fócida, Timeo con la de Pirro, Polibio con la de Numancia; todos los cuales segregaron de sus historias generales las guerras que acabo de citar —, también tú vas a tratar por separado la conjura de unos ciudadanos de las guerras contra enemigos extranjeros. Me doy cuenta, desde luego, que esto no afecta mucho a mi gloria, pero desde el punto de vista de mi impaciencia sí que importa que abordes de inmediato todo este asunto y su contexto sin tener que esperar hasta que llegues en tu relato a este episodio. Al mismo tiempo, si toda tu atención se centra en un único argumento y en un único protagonista, puedo imaginarme ya hasta qué punto quedará enriquecido y elegante tu relato [*uberiora atque ornatiora futura sint*]. Soy consciente, con

[1583] MARTIN. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les *Philippiques* de Cicéron, *op. cit*., p. 113-114.
[1584] CÍCERO. *Philippicae* IX, 3. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 145.
[1585] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 1. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 217-219.

> todo, de la desfachatez de mi actitud, primero al imponerte tan pesada carga — puedes, desde luego, rechazar mi petición alegando tus ocupaciones — y luego encima al requerir tu arte — ¿qué sé yo si aquellos sucesos te parecen particularmente dignos de embellecimiento literario [*non tanto opere videntur ornanda*]? —.[1586]

Na primeira parte da carta, Cícero manifesta o desejo de ser celebrado pelas letras do amigo em uma obra historiográfica, mais especificamente, os fatos relacionados ao seu consulado. Com isso, seus feitos seriam elevados a *monumenta* e ele alcançaria a imortalidade. É manifestado o peso da função do historiador, cujo testemunho goza de *auctoritas* e o talento permite um relato ornado, ou seja, dois dos elementos basilares da construção de um discurso histórico. O autor pode optar por incluir a trama consular em meio a um relato maior ou destacado em texto próprio, o mais importante é a urgência: Cícero tem pressa porque a força destruidora do tempo não espera, quanto mais rápida uma obra registrá-lo, mais chances tem de se eternizar. 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 [*leges historiae negligas gratiamque illam*]. 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 [*quam concedet veritas, largiare*]. 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.[1587]

Nessa passagem polêmica, Cícero provoca Lucéio a tomar as decisões que forem necessárias para garantir o sucesso do discurso. Com isso, estaria franqueada a possibilidade de negligenciar (*negligas*) os princípios que regem a redação historiográfica, elencados no *De oratore*, que versam sobre a veracidade. Ele abre margem para que a verdade (*veritas*) possa ser alargada. Antes de tirarmos as primeiras conclusões sobre essa questão, continuemos a estudar o restante da carta na sua integralidade.

> Y es que desde el inicio de la conjuración hasta mi regreso del exilio puede, en mi opinión, compilarse un volumen de una extensión no excesiva, en el que podrás aprovechar ese conocimiento teórico tuyo sobre las convulsiones políticas, ya sea al explicar las causas de los procesos revolucionarios, ya sea al exponer los remedios a estos males, criticando

[1586] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 2. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 219-221.
[1587] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 3. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 221-223.

lo que consideres que debe ser censurado, dando tu aprobación con el apoyo de argumentos razonados a lo que juzgues correcto y, en el caso de que consideres que, según es tu costumbre, debe obrarse con algo más de libertad [*si liberius*] señalando los numerosos casos de deslealtad, conspiración y traición contra mí. Además mis avatares suministrarán una notable variedad a tu relato no exenta de un cierto atractivo que, con un escritor como tú, puede mantener absortos a los lectores: nada más apropiado para causar placer al lector que la diversidad de circunstancias y los vaivenes de la fortuna; experiencias por las que, si bien no fue mi deseo pasar, proporcionarán en cambio una lectura agradable, pues desde la seguridad del presente el recuerdo del dolor pasado resulta placentero.[1588]

En cuanto a los que no han padecido en su persona pena alguna y que por tanto contemplan las desgracias ajenas sin experiencia del dolor, también encuentran motivo de satisfacción en su propia compasión. En efecto, ¿quién de nosotros no halla placer en esa especie de conmiseración por la muerte de Epaminondas en Mantinea? Éste consintió por fin que se le arrancara la punta de la lanza sólo cuando ante su insistencia se le respondió que el escudo estaba a salvo. De este modo recibía una muerte gloriosa con ánimo sereno incluso en la agonía. ¿Quién no se apasiona cautivado con la lectura absorta del exilio y retorno de Temístocles? Y no es menos cierto que la propia disposición de los sucesos año por año apenas nos entretiene más que la recopilación del calendario. En cambio, la fortuna vacilante y tornadiza de un hombre a menudo eminente provoca admiración y suspense, alegría y pena, esperanza y temor. Si además se remata con un final brillante, se colma nuestro espíritu con la satisfacción de la más gozosa lectura.[1589]

Por ello respondería mejor a mi deseo si fueras partidario de desgajar de tu historia general — en la que incluyes todos los acontecimientos bajo la forma de un relato ininterrumpido — lo que podríamos llamar el drama de mi historia particular y de mis avatares [*quasi fabulam rerum eventorumque nostrorum*], pues comprende episodios de naturaleza varia así como múltiples cambios en planes y circunstancias. Y, al manifestar mi deseo de ser alabado y celebrado preferentemente por ti, no temo dar la impresión de estar al acecho de tu favor por medio de una especie de mezquina adulación. Pues ni tú eres hombre que no conozcas tu valía y que no juzgues envidiosos a quienes no te admiran antes que aduladores a quienes te elogian; ni yo, por mi parte, estoy tan loco como para pretender aspirar a una gloria eterna por medio de quien en esta tarea no alcance él mismo también el reconocimiento de su propio talento.[1590]

De hecho, el famoso Alejandro Magno quería ser retratado exclusivamente por el pintor Apeles y por el escultor Lisipo no para congraciarse con ellos, sino porque pensaba que su arte redundaría en su gloria a la par que en la de ellos mismos. Ahora bien, aquellos artistas se limitaban a hacer que su imagen resultara familiar para los que no la conocían. Pero, aunque no existiera ningún retrato, de ningún modo quedarían en el anonimato los grandes hombres. El famoso Agesilao de Esparta, que no consintió que ningún pintor o escultor elaborara su retrato, no ha de ser traído a colación menos que aquellos que se han afanado en tales representaciones: un único librito de Jenofonte ha contribuido más a la gloria de este rey que todos los cuadros y estatuas. Así pues, si terminara en tus escritos antes que en los de otros, para mí sería particularmente importante tanto para mi satisfacción personal como

[1588] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 4. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 223-224.
[1589] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 5. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 224-226.
[1590] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 6. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 226.

> para mi prestigio en el futuro, puesto que estaría pertrechado no sólo con tu talento — lo mismo que Timoleón con el de Timeo o Temístocles con el de Heródoto —, sino también con la autoridad de un varón especialmente ilustre y distinguido, reputado y estimado como el que más en los asuntos más trascendentes e importantes de la vida pública, de modo que tendría la impresión no sólo de que dispongo de un heraldo — tal como al llegar a Sigeo declaró Alejandro que Homero había sido para Aquiles, sino que también cuento con el peso del testimonio de un hombre ilustre e importante. ¡Cuánto me gusta ese Héctor de Nevio que no sólo se felicita por "ser ensalzado", sino que añade además "por un varón a su vez ensalzado"![1591]
>
> Si no atiendes mi demanda, es decir, si existe algún impedimento — pues concibo como antinatural que no atiendas a una súplica mía —, me vería obligado quizá a hacer lo que a menudo algunos critican: escribiría yo mismo mi propia historia, siguiendo el ejemplo, no obstante, de muchos grandes hombres. Pero no se te escapa que este género conlleva los siguientes inconvenientes: por una parte, el autor está obligado a escribir sobre sí mismo con modestia, si hay algo digno de alabanza; por otra, a omitirlo, si lo hay censurable. Sucede además que se dispone de menos crédito y de una autoridad menor [*ut minor sit fides, minor auctoritas*]. Muchos, en fin, lo critican y afirman que los heraldos de los juegos atléticos son más modestos, ya que, después de haber impuesto las coronas sobre los otros vencedores y haber pronunciado en voz alta sus nombres, cuando ya ellos mismos van a recibir una corona antes de la clausura de los juegos, hacen venir a otro heraldo para no proclamarse vencedores con su propia voz.[1592]
>
> Esto es lo que desearía evitar y, si aceptases mi defensa, lo evitaría. Te ruego, pues, que lo aceptes. Y para que no te preguntes, quizá con asombro, por qué te planteo ahora esta demanda con tanto interés y tanta insistencia, cuando tú me has dado muestra a menudo de que ibas a poner por escrito con la máxima precisión los propósitos y los resultados de mi actividad política, te responderé que me consume aquel afán del que te hablé al principio, mi impaciencia, ya que mi corazón está entusiasmado con que mis contemporáneos me conozcan en vida gracias a tus libros pero también con que yo mismo pueda disfrutar en vida de mi pequeña porción de gloria.[1593]
>
> Quisiera me contestases a vuelta de correo, si no es molestia, cuál es tu intención al respecto. Pues si asumes mi defensa, terminaré la memoria de mis hechos. Pero, en cambio, si lo aplazas para mejor ocasión, ya me entrevistaré contigo. Tú, entretanto, no quedarás inactivo: pulirás lo que tienes comenzado y seguirás apreciándome.[1594]

O historiador adotar a retórica não significa a eliminação do senso crítico, mas este é unido àquela. Cícero e seus feitos não deixam de se submeterem a esse juízo: podem ser aprovados ou censurados. Contudo, insiste que os casos de ações negativas contra ele devem ser abordados com "maior liberdade" (*si liberius*), para enfatizar o tom de reprovação. A fortuna do grande homem, entre desventuras e êxitos, gera sensações

[1591] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 7. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 226-228.
[1592] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 8. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 228-230.
[1593] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 9. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 230.
[1594] CÍCERO. *Ad familiares* V, 12, 10. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 230.

diversas no público, o deleite contribui então para manter a atenção do leitor e assim ocorrerá com a introjecção dos *exempla* ali presentes na memória do povo. Isso pode fazer com que o relato, escrito à parte, assuma uma forma parecida com o de uma *fabula*, uma outra espécie de narrativa de eventos, o que não é visto como desvantagem. Caso fosse o próprio homem político a escrever a sua história, como muitos grandes romanos já o fizeram, estaria limitado a escrever sobre si com modéstia, sem louvores, mesmo quando merecidos, além de menor *auctoritas* e *fides*. Escrever acerca de si pode comprometer os efeitos em relação ao leitor, reduzir a confiança que assegura o laço entre autor e público. Em virtude do abalo da *auctoritas* do criador, também objeto da história, torna-se incapaz de gerar a verossimilhança porque sem isenção e, portanto, credibilidade[1595]. Por isso recorre a Lucéio, a quem clama para atender ao chamado.

Podemos notar que Cícero busca colocar em primeiro plano os atores, não os acontecimentos históricos, ou seja, uma escrita de tipo biográfico, tendo em vista o interesse dos leitores sobre os destinos dos grandes homens. Com isso, para Salamon, Cícero tenta mais um "elogio de sua ação" do que uma história do seu consulado, sendo isso o que ele quer dizer no *De oratore* em narrar não somente as ações, mas também a vida e o caráter dos homens excelentes. De certo modo, há o desejo de fazer da biografia uma modalidade de história[1596]. Já Ambrósio denomina o novo subgênero pleiteado na carta a Luceio "monografia histórica retoricamente organizada", que não se confunde com a autobiografia nem com os anais[1597].

> As *res gestae* do consulado de Cícero devem ser apresentadas como se constituíssem uma *fabula* que crie no leitor a volúpia da leitura, e o *ingenium* e a *auctoritas* de Luceio devem tornar essa *fabula* digna da *fides* do leitor/ouvinte. (...) O *ingenium* de Luceio deve também, para conseguir *delectare*, *placere* e *docere* o público, saber *ornare* esse tema com as *uerba* convenientes, com uma elocução digna da *res inuenta*.[1598]

A aproximação entre eloquência e história é tortuosa, em particular, quando associadas à narração, que é "la exposición de hechos como han ocurrido o como se supone que han ocurrido" (*narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio*)[1599]. Até o século I a.C., diferentes gêneros de narrações coexistiam dentro e fora da teoria e da

---

[1595] AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit*., p. 43-44.
[1596] 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. Disponível em http://interferences.revues.org/899. Acesso em 02 nov. 2017.
[1597] AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit*., p. 45.
[1598] AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit*., p. 47-48.
[1599] CÍCERO. *De inventione* I, 27. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 119.

prática retórica[1600]. No *De inventione*, Cícero separa drama (*argumentum*), fábula (*fabula*) e história, que têm por objetivo agradar e são exercícios úteis para aprender a falar e a escrever, mas por estarem distantes das causas civis, em especial dos discursos forenses e políticos, são colocadas em segundo plano. A *fabula* é a narração de fatos que não são nem verdadeiros nem verossímeis (*nec verae nec veri similis*); o *argumentum* é a narração de um fato imaginado, mas que poderia ter acontecido (*ficta res, quae tamen fieri potuit*); a *historia*, finalmente, é a narração de fatos reais (*res gestae*, coisa ocorrida) alijados de nossa época (*ab aetatis nostrae memoria remota*)[1601].

A história exerce um papel útil, como informadora das novas gerações dos feitos das gerações passadas, fatos que têm correspondência com a realidade, ao menos em possibilidade ou verossimilhança, e, por isso, pode contribuir para o enrobustecimento do discurso forense e político. A própria *res* é a medida para a configuração eloquente, pois ela determina o caráter de cada um desses tipos de narração, ou seja, a *verba* adequada para si. No caso da história, trata-se de *res gesta*, coisa já ocorrida, e que exige, para ser narrada, ornamentação, prazer ao público destinatário. A *exornatio*, como exposição das coisas (*expositio rerum*), narração, adicionada da sabedoria do orador, em conexão com a moral, produz o deleite da audiência e, como discurso histórico, passa adiante o exemplo dos grandes homens, impedindo os feitos valorosos de serem consumidos pela força inexorável do tempo, ou seja, a história ensina e conserva[1602]. Não há dúvidas quanto a isso. A incerteza fica por conta da medida da referida verossimilhança desses modelos transmitidos, que encontra possíveis obstáculos no próprio orador e na tradição na qual ele se insere. No *Brutus*, há uma discussão sobre a possibilidade de mentir no discurso histórico pelo *orator*:

> "(...) So bene, o Attico, che nel tuo libro tu dài una differente versione della morte di Coriolano: però concedimi di credere che egli abbia finito i suoi goirni in questio modo". E quello sorridendo: "Come vuoi" disse; "é infatti permesso ai retori mentire in un'opera storica [*quoniam quidem concessum est rhetoribus ementiri in historiis*], perché possano essere più interessanti nelle loro esposizioni. Come tu adesso lavori di fantasia [*finxit*] nei riguardi di Coriolano, così fecero Clitarco e Stratocle nei riguardi di Temistocle. (...)"[1603]

[1600] 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.
[1601] CÍCERO. *De inventione* I, 27. Cf. *La invención retórica, op. cit*., p. 120-121.
[1602] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 43-45.
[1603] CÍCERO. *Brutus* 42. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 610-611.

Cícero não está autorizando a fantasia no *Brutus*[1604]. É o mesmo caso da carta a Lucéio, na qual ele não pede a apresentação distorcida de seus feitos, nem que sejam suprimidos erros ou fatos condenáveis, cuja existência não é sequer negada. Quer dizer, não há a indução do historiador para a prática de mentiras[1605]. Aliás, a mentira em si é veementemente rejeitada. Ela é o oposto da *fides*, vez que a confiança somente pode surgir da correspondência com as coisas divinas, elas próprias expressão da verdade. A mentira é pérfida, degenera os costumes, as relações sociais, afeta o vínculo que une a sociedade, pois, "haverá coisa mais desumana do que usar a eloquência, a qual foi pela natureza a nós concedida para a protecção e preservação da humanidade, convertendo-a em arma de destruição e de ruína de homens de bem?"[1606].

No sentido do problema da tradição, o *De legibus* evidencia a preocupação com as imprecisões acerca de fatos e personagens reproduzidas ao longo do tempo:

> MARCO. Nada más que para que no investigues con demasiado rigor las tradiciones de esa clase.
> ATICO. Pero es que existe duda de si son inventadas o verdaderas muchas cosas del "Mario", y algunos reclaman que digas la verdad, ya que se trata de historia reciente y de una persona de Arpino.
> MARCO. ¡Vive Dios que no quiero pasar por mentiroso! Sin embargo, estos tales amigo Tito, no saben lo que hacen al exigirme que, en esta empresa, diga la verdad, como si fuera un testigo y no un poeta; sin duda se creen que Numa conversó con Egeria y Tarquino fué coronado por un águila.[1607]

Por um lado, certos aspectos legados pela tradição são intransponíveis pelo orador. Ele deve se fazer inteligível para a audiência, apesar de ciente de que certas lendas e informações não possuem lastro de verdade. Para se fazer crível, a melhor decisão não

---

[1604] BOYANCÉ. Sur Cicéron et l'histoire (*Brutus*, 41-43), *op. cit.*, p. 391.
[1605] SHIMRON, B. Ciceronian historiography. *Latomus*, t. 33, fasc. 2, p. 232-244, abr./jun. 1974, p. 241. No sentido do problema das opções do orador em relação à verdade e à mentira, Lintott aponta que o relato sobre a morte de Clódio no *Pro Milone* é um exemplo de falsidade em um discurso forense, no qual se busca enganar por evasão e alterando o tempo da luta entre Clódio e Milão. Situação similar acontece em *Pro Sulla*. São mentiras breves e sem adornos, inseridas sob um conjunto de outras narrativas e argumentos. Mais comum em Cícero, segundo o autor, seria a falsidade por implicação através de descrições tendenciosas. 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. Cf. CÍCERO. *Pro Milone* 23-29. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 493-497; *Pro Sulla* 11-14. Cf. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 170-173. Outros exemplos são *Pro Caecina* 16-17; 94-95. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 122-123; 166-167; *De lege agraria* II, 77-79. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 248-249.
[1606] CÍCERO. *De officiis* II, 51. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 97.
[1607] CÍCERO. *De legibus* I, 4. Cf. *Sobre las leyes, op. cit.*, p. 50-53.

é afrontar as crenças difundidas. Por outro lado, o orador, como historiador, está condicionado pelo estado do material que utiliza como base para as suas afirmações, quer dizer, não é capaz de ir além daquilo que lhe é disponível, considerando os instrumentos investigativos que possui. O respeito pela autoridade e vitalidade da tradição impede a extirpação das lendas[1608]. Podemos dizer mais. Como parte da tradição, a lenda muitas vezes não é sequer contestada, mas assumida, não passa pelo fulcro da dúvida sobre sua veracidade, é aceita como história, algo importante para entendermos uma eventual dimensão "deturpada" de elementos históricos componentes da ideia de *res publica*. Mas há espaço crescente para um uso que poderíamos chamar de "crítico", ou conscientemente cauteloso, de lendas, agregadas de carga filosófica que interpretam os dados fornecidos pela tradição[1609].

Entre os historiadores antigos, as fontes não eram informadas. Às vezes ignoravam as várias existentes e adotavam apenas uma. Usavam com frequência o "provável" como critério, a verossimilhança supria as dúvidas do autor, que podia declará-la, atribuindo ao leitor a decisão de acreditar ou não no relato. Também recorriam a uma autoridade, principalmente historiadores predecessores, ainda que fosse comum transformá-los em objeto de críticas para mostrar que a nova obra apresentava conteúdo original. A tradição oral tinha um peso enorme e ouvir relatos era sempre um mecanismo fundamental, isso quando o historiador gozava da sorte de poder ele próprio presenciar um fato ou estar com um ator do fato em questão. A memória, tão cara aos antigos, não era ponderada segundo as possíveis distorções a que a mente humana está sujeita. Nessa linha, até mesmo rumores possuíam seu espaço, embora os historiadores estivessem mais conscientes da possibilidade de falsidades[1610]. Assim declara Veyne: "O historiador antigo primeiro acredita e só duvida dos detalhes nos quais não pode mais acreditar" [1611].

Como ressalta Grant, os erros entre os historiadores antigos eram frequentes. Obviamente, devemos considerar as fontes limitadas e a quase total ausência de metodologias que garantissem a filtragem de dados equivocados, justificativas para os erros acidentais. No entanto, em virtude de interesses escusos, o noticiar deliberado de

---

[1608] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit*., p. 80.
[1609] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit*., p. 81. Exemplos em CÍCERO. *De re publica* II, 28-29. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 100; *De divinatione* II, 50. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 193-194.
[1610] GRANT, Michael. *Greek and Roman historians*: information and misinformation. London, New York: Routledge, 1995, p. 35 *et seq.*
[1611] 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.

dados errados configura desinformação. Se isso permanece comum hoje, a inexistência de ampla avaliação por pares na Antiguidade tornava ainda mais fácil a assimilação das imprecisões voluntárias e o autor passar incólume[1612].

> Fact and fiction become pretty thoroughly mixed up today, and in the ancient world they were hopelessly mixed up and confused. It was widely recognised that historians did not, and could not be expected to, tell the truth. Either they preferred not to, because they wanted to publish biased views of their own, or they could not, because the truth was not accessible to them; perhaps it was no longer accessible to anybody.[1613]

Cremos que a posição de Cícero oscila entre as duas hipóteses descritas por Grant, contudo, sem descurar da verdade. 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, que podem mesmo ser as coisas tais como transmitidas pelo *mos maiorum*, em meio às *fabulae*. Como assevela Mellor, "a fundação deve ser verdadeira, mas, na criação da superestrutura, os historiadores, como um orador, devem encontrar o que é necessário para embelezar o caso"[1614]. Isso significava não apenas recorrer a uma linguagem mais elaborada, mas também ornar o conteúdo, o que se dava pela *inventio*, encontrar material histórico apropriado para ilustrar o objeto da discussão segundo aquilo que fosse plausível ou provável, e assim assegurar o impacto moral pretendido e, por conseguinte, a legitimidade.

A dimensão artística do historiador, como orador, não é a única componente de seu ofício. Não tem por tarefa exclusiva o embelezamento, o deleite, a imortalização dos grandes homens, o que é peculiar à poesia. Na Antiguidade, a história podia ser considerada como uma invenção retórica voltada ao entretenimento, por isso frequentemente carregada de anedotas e epigramas. Concomitantemente, era uma literatura séria, que cumpria a missão de instruir[1615]. O discurso histórico, aos olhos de Cícero, também informa, contribui para as decisões da cidade, enfim, é um *munus* no plano político. Eis o motivo pelo qual deve recusar a simples 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.

[1612] GRANT. *Greek and Roman historians*, *op. cit.*, p. 83.
[1613] GRANT. *Greek and Roman historians*, *op. cit.*, p. 90.
[1614] MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 26-27 (tradução nossa).
[1615] GRANT. *Greek and Roman historians*, *op. cit.*, p. 29.

> 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.[1616]

Nesse duplo jogo que amarra eloquência e verdade, a seleção faz parte da atividade do historiador, como já apontamos. Entre os antigos, a percepção das consequências das escolhas dos temas, fontes, dados em geral, era muito mais limitada, notadamente o seu teor subjetivo, por vezes impregnado pelo condicionamento de fortes interesses[1617].

> Homme de mémoire, l'orateur, qui sait en user pour retrouver les *exempla* utiles à son argumentation et pour suivre le fil de sa composition, est capable d'en faire un outil de sélection et d'organisation des faits historiques, selon leur degré de vérité (*lux ueritatis*), vérifié avec le critère du *dignum memoria*, le fait "digne de mémoire". La *memoria* apparaît comme un outil de discernement des faits importants et vrais qui constituent le matériau historique, et dont sont incapables les annalistes, qui colportent des légendes sans le moindre esprit de contradiction, s'interdisant de mettre à profit le recul offert par une mémoire sélective, outil du jugement critique.[1618]

É nesse sentido a melhor leitura sobre a ambivalência dos *exempla*. O levantamento de Martin indica que a presença ou a ausência de exemplos históricos tidos por manipulados influenciaram a eficácia dos discursos. Quando presentes, as orações tenderam a surtir efeito político, ainda que outros elementos contextuais tenham sido fatores importantes para tanto e que o público fosse composto predominantemente por homens dotados de cultura história suficiente para compreender e mesmo duvidar das alusões ciceronianas[1619]. Em situações distintas, um mesmo personagem histórico é caracterizado de formas diferentes, até mesmo contraditórias, como Tarquínio, o Soberbo, o mais orgulhoso e cruel dos reis, mas tolerável em comparação a Antônio[1620]. Também Mário e Sula, dependendo do público a que se dirige[1621]. Os exemplos

---

1616 CÍCERO. *De legibus* I, 5. Cf. *Sobre las leyes, op. cit.*, p. 52-53.
1617 GRANT. *Greek and Roman historians*, *op. cit.*, p. 40.
1618 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*
1619 MARTIN. La manipulation rhétorique de l'Histoire dans les *Philippiques* de Cicéron, *op. cit.*, p. 129-130.
1620 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 47. Respectivamente, CÍCERO. *Pro Rabirio perduellionis reo* 13. Cf. *Discursos VII*, *op. cit.*, p. 120-121; *Philippicae* III, 9-11. Cf. *Filípicas*, *op. cit.*, p. 75-76.
1621 GOTOFF, Harold. Oratory and the art of illusion. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 95, p. 289-313, 1993, p. 309; PITTIA, Sylvie. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron. *Cahiers des études anciennes*, n. XLVI, 2009. Disponível em http://etudesanciennes.revues.org/178. Acesso em 01 nov. 2017: "Mais force est de constater l'ambivalence des exemples: les mêmes personnes peuvent être utilisées pour des démonstrations de sens assez différents. Tantôt L. Mummius est ainsi désigné comme le vainqueur de Corinthe, l'homme qui respecta les statues sacrées

particulares são capazes de atender às necessidades de diferentes argumentos, são flexíveis, permitem múltiplas interpretações[1622]. O rol de exemplos pode ser consultado segundo as exigências da causa, tirando conclusões diversas[1623]. No entanto, não é a simples evocação de *exempla* que fazem do orador um historiador. Como Ático reprova na mencionada passagem do *Brutus*, muitos oradores manipulam *loci* e *exempla*, deformam a realidade histórica dos fatos para atender aos seus próprios objetivos[1624]. Rambaud fala em "acomodação da verdade histórica ao público" e, com tom negativo, de "parcialidade", mas é necessário ponderar que essas concepções inexistiam entre os romanos nos termos da historiografia moderna. É por isso que há sim "exageros", frequentemente destinados a criar "ilusões" sobre a quantidade e a qualidade dos exemplos, e os homens do passado são "reduzidos a um tipo"[1625]. Mas essas medidas estão dentro dos limites aceitáveis para a história eloquente.

Esse é um diferencial em relação ao direito. Tibiletti[1626] aponta no plano forense uma exigência rigorosa de verdade, algo diverso da oratória em sentido amplo e da historiografia, que contavam com uma margem de licença para o orador e para o historiador, preocupados com o efeito no público e o resultado a ser obtido na cena romana. Ainda que se possa modificar certos aspectos do perfil ou das ações de uma dada personagem histórica segundo as necessidades do discurso, no que se refere principalmente aos casos judiciários, é impossível simplesmente inventar ou deformar exageradamente os fatos, pois deixaria de ter o efeito probatório desejado[1627]. A verdade, em sentido estrito, está em foco, ao menos na perspectiva do juiz: "Durante os processos, deveria o juiz esforçar-se sempre por conseguir a verdade apurar; um advogado, pelo contrário, poderá defender aquilo que com a verdade mais se parece, embora tal possa não ser o mais verdadeiro"[1628]. Essa conclusão trazida no *De officiis* pleiteia para o

---

à Thespies, *etc* [In Verr. IV, 4]. Tantôt il apparaît aussi comme la pire figure de spoliateur des cités grecques [In Verr. III, 9]. Pourquoi ce trait négatif? Pour le comparer à Verrès et ainsi noircir l'accusé. En clair, ce qui compte, ce n'est pas en soi l'événement ou le personnage historique mais le parti qu'on en peut tirer à tel moment du plaidoyer pour la construction des preuves intrinsèques."

[1622] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 154.

[1623] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit*., p. 47.

[1624] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*.

[1625] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit*., p. 47-50.

[1626] 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.

[1627] PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les Verrines de Cicéron, *op. cit*.

[1628] CÍCERO. *De officiis* II, 51. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 97.

advogado a tarefa da defesa, enquanto a verdade é atribuída ao juiz[1629]. Assim, Cícero está em posição afastada de Platão, para quem a verdade deve vir antes de tudo e a retórica é desvalorizada porque não busca a verdade, enquanto se aproxima dos sofistas, vide a consciência de seus métodos e a própria interpretação cética de Platão, que crê nele ver elementos que o concilia com aqueles que tanto criticou[1630]. Os debates processuais não buscam uma certeza, mas somente uma verossimilhança, ao passo que a marca da *fides* persevera, com o respeito pelo adversário: age-se segundo aquilo que contribui para a finalidade maior que o processo representa, a justiça, e sem excessos[1631]. E ainda que seja difícil vislumbrar esse compromisso quando nos deparamos com a indumentária que faz do advogado, como orador, também um ator em cena[1632]. O próprio Cícero, como nas peças antigas, fornece a todos uma máscara. Mas é ele quem mais usa: essas *personae* variam segundo o contexto, que pode oscilar no interior de um mesmo discurso, segundo

[1629] CÍCERO. *Academica priora* II, 146. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 204-205; *De finibus bonorum et malorum* II, 36. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 312.

[1630] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 93-96. Cf. CÍCERO. *Brutus* 47. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 612-615; *Academica posteriora* 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 todo 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. Arcesilau procedia de acordo com o que a sua tese prescrevia: argumentava contra as teorias de todos os outros pensadores, conseguia persuadir muitos deles a abandonarem as suas ideias, e, como em qualquer matéria é sempre possível encontrar argumentos convincentes para defender posições contraditórias, conseguia defender alternadamente a adesão a uma tese e ao seu oposto. 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." Sobre essa reinterpretação de Platão pela Academia e seguida por Cícero, ver o citado Michel às p. 96 *et seq*.

[1631] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 34-35.

[1632] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 152: "The great actor Roscius wrote a book, we are told, in which he was so bold as to compare oratory and acting. It was doubtless basically concerned with acting as 'delivery'. Roscius is described as *doctus* by Horace, and it is clear from Cicero that he was not only a serious and conscious artist but a careful teacher of acting, while Cicero for one took hints from him for his own style of delivery. Roscius, unique among Roman actors, had attained social respectability; of free birth, admitted to polished society for his intelligence and charm, he was given the gold ring of the *eques* by the stage-struck Sulla and to maintain his status took no fees thereafter. Presumably he was trying by his book to give acting intellectual respectability as well, arguing that if delivery was part of the *ars* of rhetoric, then acting, for which in Greek the word is the same as that for delivery, *hypokritike*, was an art too." Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 128-130. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 168; *Pro Roscio Comodeo* 23; 30. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 86; 90; *Pro Quinctio* 77. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 56.

as narrativas, os argumentos etc.[1633] Para tanto, cumpre fazer uma atuação crível, verossímil. Essa é a versatilidade do grande orador:

> Cicero the advocate is not a single voice or a single personality. Instead he is a variety of *personae* invented and portrayed by Cicero the orator capable of introducing, interpreting, and manipulating the material of the case in an almost infinite variety of ways; of interacting with his client, his client's accusers, and the judges in an almost infinite variety of tones; of participating in and, therefore, to a large degree creating the ambience in which he operates. He is Cicero the outsider, Cicero the insider, Cicero the knight, Cicero the senator and later consul; he is Cicero the moralist, Cicero the urbane observer, Cicero the smutty; Cicero the Old Roman, Cicero the mover and shaker, Cicero the optimate, Cicero the populist. He is all of these characters and many more. It would be as true to say, however, that, when he is pleading a case, he is none of them. In the drama of a Roman trial he is merely his own protagonist. For when a man gets up to speak, his intention is clear and simple: to persuade. And in order to persuade he will say, do, become whatever is necessary to accomplish his aim. Verisimilitude is more important than truth; and the critic would be well advised never to trust the absolute sincerity of the man's words or the persona he presents. The only exception, of course, is when a scholar gives a public talk.[1634]

Cícero quer assumir uma dessas máscaras na obra pleiteada na carta a Lucéio. Fora assim quando cônsul, deseja que assim seja como personagem histórico. Ele não requer a Lucéio a traição os preceitos da história, mas a escrita de uma obra engajada, de comunicação política, história orientada, que se difere da busca por exatidão dos fatos, no fundo nunca plenamente concretizada[1635]. As muitas interpretações sobre a carta acabam por tirar conclusões a partir de apenas algumas poucas passagens, sem considerar o texto como um todo, e aduzem reflexões que o extrapolam[1636]. O que ver no anseio pela adoção, por parte do amigo historiador, de interpretação a favor da execução dos aliados de Catilina, tal como ele defendera na ocasião, em vez da posição de outros, como César e Clódio, este último responsável pelo seu posterior exílio?[1637] Apenas que existem duas interpretações possíveis para o mesmo fato, embasadas em duas argumentações distintas, uma na qual Cícero levou à morte cidadãos romanos quando deveria ter encaminhado a decisão ao *populus* em comício, outra na qual Cícero estava amparado no *senatus consultum ultimum*, não apenas tinha poder para tanto como levou a questão ao Senado, que segundo a tradição seria o responsável para decidir sobre a morte de inimigos

[1633] GOTOFF. Oratory and the art of illusion, *op. cit.*, p. 292.
[1634] GOTOFF. Oratory and the art of illusion, *op. cit.*, p. 312-313.
[1635] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*
[1636] SHIMRON. Ciceronian historiography, *op. cit.*, p. 235.
[1637] SHIMRON. Ciceronian historiography, *op. cit.*, p. 241-242.

da *res publica*. Cícero, então, quer que o amigo adote a interpretação que lhe é favorável, o que não significa distorcer a verdade, mas fazer uma escolha entre as opções possíveis e construir um relato a partir dela. Portanto, não há qualquer pedido de descarado elogio, ao contrário, Cícero quer ter a sua importância reconhecida dentro de uma obra historiográfica séria[1638]. Ocorre que um trabalho dessa monta significa uma história eloquente.

Paladini percebe Cícero dando conselhos para escrever não a história em geral, mas a sua história, segundo vista por seus olhos enquanto era ator e autor da história. A monografia que pretendia aproximava-se mais do elogio do que a historiografia convencional, mesmo retórica. Por isso reúne elementos de ambas as estirpes ao longo da carta, o que não enseja a negação da verdade[1639]. Além da imortalidade e da glória para a posteridade, Cícero pretendia conseguir o louvor no presente, o que poderia ser obtido através do elogio (*encomium*, *laudatio*), de caráter literário, mas que não deixa de ser historiografia, ainda mais porque referenda o plano de obra proposto a Lucéio a partir da autoridade de historiadores gregos. Para obter a *existimatio* dos homens de seu próprio tempo, uma história eloquente, coerente com a imagem que se esforçava por esboçar em seus discursos e escritos pós-consulado, agora avalizada pela *auctoritas* e pela *fides* do historiador[1640]. Lucéio foi apenas um entre muitos a quem Cícero pediu para que escrevessem histórias ou elogios de seu consulado, vide Posidônio, Tiilo, Árquias, Luceio[1641] e seu amigo mais íntimo, Ático. Se Cícero quer celebração, propaganda, *laudatio*, isso "no equivale a negar o deformar la verdad histórica, por el contrario creemos que respetándola, dentro de unos limites, se trata de escoger el adecuado *arte de expresar los hechos*"[1642].

Essa pretensão é muito clara quando faz falar os vivos, não como testemunhas, mas transformadas em personagens históricas e sua palavra toma a forma de *monumentum*. É o caso do *Pro Milone*, quando descreve Milão falando ao futuro e antecipando mesmo

[1638] SHIMRON. Ciceronian historiography, *op. cit.*, p. 242.
[1639] PALADINI, Virgilio. Sul pensiero storiografico di Cicerone. *Latomus*, t. 6, fasc. 4, p. 329-344, out./dez. 1947, p. 337-338.
[1640] 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.
[1641] Respectivamente, CÍCERO. *Ad Atticum* II, 1, 2. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 110; *Ad Atticum* I, 16, 15. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 86; *Pro Archias* 28. Cf. *Em defesa do poeta Árquias, op. cit.*, p. 46-49; *Ad familiares* V, 12. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.*, p. 217 *et seq.*
[1642] VALENCIA HERNÁNDEZ. Cicerón creador de su imagen política, *op. cit.*, p. 24.

sua própria morte e a posteridade[1643]. Similarmente, até o próprio Cícero torna-se, por vezes, personagem histórico, o que, como afirma Guard, permite ao Arpinata entrar na história, tornar-se uma referência para as gerações futuras, que o citarão, passando a ser um *exemplum* inscrito na cadeia de heróis da *res publica*[1644]. Aqui, sem a intervenção da *auctoritas* de um historiador, mas como orador, ele próprio contribui para a sua imortalização.

Não podemos colocar no mesmo cálculo ocasiões tais como quando Cícero forja a conversa entre grandes homens a serem seguidos como modelo. A forma adotada é a do diálogo, construído pelo critério de verossimilhança. Não há ali a pretensão de verdade, de reconstituição de um fato do passado conforme fontes, como o historiador moderno procederá, mas a composição de falas aos moldes das virtudes daqueles varões, "presentificando uma conversação entre virtuosos como ela poderia ter ocorrido", ou uma "ficção verossímil" que se aproxima do gênero *argumentum*, mas não é história. O resultado são obras de inspiração grega, mas jungidas aos *mores* romanos, que invocam a força dos *maiores*, ao passo que propõem a discussão de questões de grau filosófico[1645]. Quer dizer, os personagens dos diálogos, enquanto portadores da tradição[1646] e expoentes de diferentes pontos de vista teóricos, por vezes incompatíveis, acabam por ocupar um lugar singular entre fato e ficção, uma vez que são figuras célebres da história romana, quando não o próprio Cícero e amigos, mas o conteúdo das argumentações não são necessariamente produto das mentes cujas vozes as manifestam ou se deram tal como descrito[1647]. Ao reinventar a palavra póstuma de um personagem, Cícero fabrica uma espécie de discurso pseudo-histórico, como em *Pro Caelio*[1648]. A prosopopeia aparece como uma forma de encarnar esses homens, dar-se como seu sucessor, integrando-se a uma cadeia de discursos históricos ou pseudo-históricos: um meio eficaz para o orador entrar na história e assegurar a transmissão da palavra[1649]. No fundo, uma intenção profundamente filosófica.

[1643] CÍCERO. *Pro Milone* 79; 93 *et seq*. Cf. *Discursos IV, op. cit*., p. 528-529; 538 *et seq*.
[1644] 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. *In Verrem* II, 5, 92. Cf. *Discursos II, op. cit*., p. 269; *Pro Milone* 103. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 543; *De domo sua* 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 193; *Pro Murena* 1. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 405-406; *Pro rege Deiotaro* 31. Cf. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 360; *In Catilinam* I, 2. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 15-16.
[1645] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 92.
[1646] GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*.
[1647] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 2.
[1648] CÍCERO. *Pro Caelio* 33; 59. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 390; 406-407.
[1649] GUARD. La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron, *op. cit*.

Essa aliança entre história e filosofia chama atenção. Fox a nomeia de "filosofia da história", com o que pretende apenas salientar o compromisso com a história em Cícero como profundamente filosófico e relativamente pouco explorado pelos estudos sobre o pensamento ciceroniano[1650]. Como consequência, a sociedade romana, tratada sob uma perspectiva histórica, revela-se por vezes como apoio para o impulso filosófico pretendido, em outros, abala esse fundamento com aspectos de um desenvolvimento histórico arbitrário[1651]. Talvez isso decorra justamente do fato de que Cícero não pleiteia uma filosofia da história, como os modernos, ou seja, efetivamente traçar sentidos, razões, uma linha coerente desde de sua fundação que avança para a realização de um fim último, para o qual todos os fatos se articulam. E nem como acredita Guard:

> Cicéron attend de l'historien qu'il explique les événements historiques, qu'il établisse leurs relations, qu'il définisse leurs causes et leurs conséquences, bref qu'il révèle la cohérence, l'organisation d'une période historique, sa continuité ou sa discontinuité. Il détermine ainsi une tendance, une logique dans l'apparent chaos des événements. L'historien doit donc relever uniquement les éléments historiques qui font sens pour répondre à une problématique préalablement établie et indiquer ainsi le sens de l'histoire.[1652]

Essa visão acima reproduzida exagera ao atribuir a Cícero características próprias a uma concepção moderna de história. De fato, quer o Arpinata que a historiografia, próxima à literatura, tenha um enredo coerente e envolvente. Ademais, o grande homem político, sábio e experiente, deve ser capaz de prever as consequências de suas ações e os caminhos que a *res publica* tende a tomar. Mas isso é diferente de encontrar um "sentido da história", como os filósofos intentarão a partir do século XVIII, ou "continuidades" e "descontinuidades", tão caras aos historiadores do século XX. Não está no horizonte ciceroniano fazer uma filosofia da história ou uma ciência da história. Para ele, a história não está entre a filosofia e a ciência, como entre os modernos, para usar os termos de José Carlos Reis[1653]. Era significativo para Cícero a avaliação da história pelas luzes da filosofia política[1654]. Segundo Cizek, o discurso historiográfico romano estava centrado na escolha de uma expressão literária poética para a narração do passado, e não em uma reflexão filosófica sobre a história, quer dizer, não uma filosofia da história, e sim uma

---

1650 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 1.
1651 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 83.
1652 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit.*
1653 REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.
1654 HATHAWAY. Cicero, *De republica* II and his Socratic view of history, *op. cit.*, p. 6.

poética da história, que é o que Cícero efetivamente teria feito[1655]. No máximo, podemos concluir que a filosofia é aliada da história em um esforço comum de enfrentamento da crise da tradição e de composição de uma ideia de *res publica* que expresse o melhor possível ao homem, sob a orientação do cônsul.

Do mesmo modo, não é possível interpretá-lo como precursor dos métodos da ciência da história alavancada no século XIX. Se o que Cícero quer dizer com verdade no *De oratore* é imparcialidade, falta de preconceitos em relação a alguém objeto de escrita[1656], isso não se dá com a tentativa de exclusão da subjetividade. A eloquência requisita a marca do sujeito orador na construção do discurso histórico. "Desta forma, ao contrário do que frequentemente se afirma, a imaginação não subjectiviza, antes universaliza, o que representa o sôfrido caminho da objectividade"[1657]:

> (...) l'orateur cherche dans la réalité présente l'image de la Beauté idéale. Il l'imagine, pour son compte, à partir des *principia* dont la vie lui fournit la matière. A travers l'histoire romaine, il essai de reconstituer la formation d'une éloquence digne des dieux.[1658]

A *veritas* que Cícero atribui como elemento constitutivo da história é a *fides* na dimensão do orador. Trata-se de verdade anônima que, por não conseguir bem divisar o que se passou, o que não se passou e o que poderia ter se passado, consegue a adesão do público: é persuasão[1659]. No *De oratore,* a conclusão é que, para escrever história como os romanos o fizeram até então, basta não ser mentiroso, ou seja, é suficiente a etapa da invenção, encontrar um tema e escrever sobre ele. Contudo, para escrever como os historiadores helênicos é preciso ser um grande orador[1660]. Quando os romanos buscaram nos gregos modelos para a escrita da história, não deram tanta atenção a Heródoto e Tucídides, mas aos autores do período helenístico[1661]. Estes, imbuídos de retórica, tornavam permitido o elogio, desde que limitado à *ornatio*, ou seja, a essência da obra permanece sendo a veracidade, mas se pode mais do que a fria escrita de um

---

1655 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 29, nota 34.
1656 WOODMAN, A. J. *Rhetoric in classical historiography*: four studies. London, New York: Routledge, 2004, p. 82.
1657 GONÇALVES. A história - que "mestra da vida"?, *op. cit*., p. 195.
1658 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 142-143.
1659 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. 18-19.
1660 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit*., p. 31. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 51. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 204.
1661 MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit*., p. 7.

Políbio[1662]. Ao mesmo tempo, no contexto de crise da tradição, precisam assumir que também a incerteza faz parte do discurso histórico: como Cícero declara no *De re publica*, "*historia (...) obscura est*"[1663].

No fim da República há um despertar para a desconfiança acerca da história remota de Roma, como alertado por Tito Lívio[1664]. Até então, os mitos da ida de Enéias para o Lácio e da fundação de Roma por Rômulo, envoltas da ascendência divina de ambos, difundia a promessa de um destino glorioso e eterno aos romanos, tal como indicado desde suas origens. As primeiras obras literárias da cultura latina, como as de Lívio Andrônico e Névio, além dos primeiros trabalhos historiográficos, como o de Fábio Pictor, darão aos mitos um lugar de honra como garantes do *fatum* romano e, com isso, fundamento dos discursos culturais de autoridade. Contudo, a partir do século I a.C., proliferam os questionamentos sobre a autenticidade dessas histórias, caracterizadas como *fabulae*[1665]. Logo, Enéias e Rômulo são substituídos pela promoção do grande homem sobrehumano, escolhido e protegido pelos deuses, capaz de salvar os homens comuns, como um mediador entre o divino e o humano. São assim transformados, por exemplo, os reis Numa Pompílio e Sérvio Túlio, ou figuras vitoriosas como Cipião, o Africano. Mas nos novos heróis resiste a aura da *virtus* perfeita a lhes permitir proteger os romanos, uma fortuna sobre-humana a lhes possibilitar a defesa dos romanos das forças corrosivas que ameaçam o sucesso, de modo que surgem como garantes da estabilidade e da prosperidade do *fatum* romano. Isso ajuda a explicar em parte o fenômeno de quase divinização de grandes líderes políticos do século I a.C., como Mário, Sula, Pompeu e César, além dos imperadores a partir do Principado[1666]. Mesmo assim, a grande novidade está no despontar da razão, querendo assenhorar-se da certeza, como os antiquários, e

---

[1662] SHIMRON. Ciceronian historiography, *op. cit.*, p. 240.

[1663] CÍCERO. *De re publica* II, 33. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 102; HATHAWAY. Cicero, *De republica* II and his Socratic view of history, *op. cit.*, p. 11.

[1664] RODRÍGUEZ-MAYORGAS. Entre historia y memoria, *op. cit.*, p. 15-16. Ver TITO LÍVIO. *Ab urbe condita*, I, 6. Cf. *Livy*, v. I, *op. cit.*, 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" (*Quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur, ea nec adfirmare nec refellere in animo est.*).

[1665] 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.

[1666] VE. Le changement du discurs de l'autorité dans l'historiographie romaine de la premiere moitie du 1er siecle avant J.-C., *op. cit.*, p. 3 *et seq.*

proscrevendo as lendas, o fantástico, o sagrado, a tradição; a história como harmonia e ordem ou como acidente e desordem[1667].

Entre verdade e mentira, exatidão e manipulação, fato e lenda, no discurso, na obra historiográfica, no diálogo filosófico, a resposta para nosso questionamento é a *verossimilhança*. Sem negar a verdade, Cícero não assume a certeza. Algumas das mais populares interpretações do pensamento ciceroniano na contemporaneidade adotam a releitura de sua obra a partir de suas declarações de ser um adepto do ceticismo acadêmico. Em Fox temos um exemplo desse intento. O autor declara propor uma visão de Cícero como autor não autoritário e que, nessa filiação filosófica, resiste a impor conclusões e permite a competição entre visões distintas no interior de sua própria obra[1668]. Logo avançaremos sobre isso. Cabe aqui anteciparmos que o ceticismo acadêmico de Cícero impede um conhecimento seguro sobre o passado. Não há sobre isso uma reflexão consciente ou explícita, como também não encontramos em qualquer outra escola filosófica da Antiguidade. Ainda assim está subjacente, concomitante à história como dotada do potencial de inspirar, educar, edificar[1669].

> Cicero explores history as a discourse that can provide a foundation for social stability and continuity. But throughout his writings, he retains a scepticism about any such foundation, a scepticism which has several sources: his philosophical schooling; his rhetorical expertise, and sensitivity to the provisional quality of argument; a lack of credulity about processes of commemoration and representation typical of Roman political history.[1670]

[1667] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 211: "The interpretations can be summarized as follows: either the relationship between premonition and event is proof of an ordered, predictable universe, or the opposite is the case, and what looks like a premonition is in fact just another random occurrence. Cicero, in other words, is contrasting two different world-views, one which stresses order, regularity, and the continuation of tradition; the other which stresses accident, disorder, and the arbitrary quality of tradition. Given the enormous dominance in the work of historical anecdote, we can further distinguish between the two books in terms of their ideological emphasis. History in Quintus' view becomes proof of the harmony between natural and divine forces, and the deeds of their human agents. In Marcus' view, such a harmony is illusory, and what history in fact teaches us is that good or bad luck are simply random outcomes which we are powerless to foresee or to influence. We are faced, in other words, with a choice between a radical historical agenda for the presentation of Rome, where past regularities are no guarantee of future ones, and a conservative one, where in spite of an absence of a positive theory of causality, we can be certain that things have tended to follow a predictable course, and will continue to do so." Ver CÍCERO. *De divinatione* I, 11 *et seq*. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 47 *et seq*.

[1668] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 9.

[1669] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 242-243 e 248.

[1670] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 21.

Nisso exsurge o motivo do gênero historiográfico como verossimilhança: embora não se possa conhecer a verdade da história, ainda assim é viável entrever o que mais possivelmente aconteceu e, fabricando um discurso ornado, prazeroso e bem argumentado, levar a efeito essa função constitutiva da história para o *ethos* romano.

Os latinos exigiam que o núcleo do texto historiográfico fosse verdadeiro, e que a *exaedificatio*, interpretação do fato e ordenamento dado a ele, fosse boa e habilidosa, mas não necessariamente exigiam desta última o mesmo rigor de verdade. Ou seja, a construção retórica ao redor de um episódio histórico dava-lhe forma, elaborava-o, e não precisava ser o que hoje consideramos como verídico, desde que *plausível*[1671]. Para Woodman, Cícero traçou as linhas básicas de uma teoria retórica da historiografia: o historiador orna os fatos com a elaboração de uma ficção plausível, com uma *exaedificatio* (enquanto a *inventio* é a localização de uma matéria pronta então adornada pelo *orator*)[1672]. Assim, o historiador, como orador, estava livre para encontrar o melhor modo de atender ao primado da lição moral inerente à história, seja acentuando exemplos positivos ou negativos, seja aumentando ou reduzindo certos aspectos, ao final criando uma narração *crível*, mas não necessariamente preocupada em expressar a verdade.

Cumpre sublinhar que, 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, história é tradição, a partir do trabalho dos historiadores e dos homens em geral impregnados de atenção ao passado, em uma acepção complementar àquela que já acentuamos. A cópia e a recópia é a regra, como transmissão de informações e de textos por uma cadeia de sábios. Ao homem do presente cumpre, no máximo, melhorar a tradição, pois a presunção é a da verdade do narrado pelo predecessor, mesmo longínquo, que era fidedigno e dotado de autoridade, tal como se espera ser para as gerações futuras. Não faz sentido questionar o que estava para trás dos primeiros historiadores, suas fontes, mera "pré-história da tradição", pois "os materiais da tradição não são propriamente a tradição". Como sintetiza Veyne, a tradição apresenta-se "sempre como um texto, um relato que se constitui como autoridade: a história nasce como tradição e não se elabora a partir de fontes (...)"[1673]. Talvez isso explique, ao menos em parte, os motivos das distorções em relação ao passado mais

[1671] WOODMAN. *Rhetoric in classical historiography*, *op. cit.*, p. 91-92.
[1672] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 27, nota 31.
[1673] VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 16-18.

remoto, da fundação de Roma e dos primeiros reis no *De re publica* e em outras obras de Cícero: ele estava a reproduzir a tradição, crente de sua veracidade, não questionada, tal como lhe fora transmitida. Agora ele assume, ainda que de modo limitado e colateral, a missão de continuar a tradição da história romana ao trazer tais relatos em seus escritos. Cícero arroga-se da autoridade, como homem político e orador, sábio e salvador da *res publica*, para colocar a sua pedra no muro da tradição[1674]. Daí a atenção com a história contemporânea. Para a história antiga, já existem historiadores que estabeleceram uma tradição para ela. Portanto, o homem do presente, para ser lembrado, eternizado, encontra oportunidade na história contemporânea para fundar uma tradição em relação àqueles fatos que aguardam um insigne conservador. O historiador será, então, ele próprio, o que hoje tomamos por fonte, sendo a partir dele que os historiadores subsequentes, ao tratarem daqueles acontecimentos, adotarão como referência, ou melhor, reproduzirão, eventualmente corrigindo-o e completando-o[1675].

Nessa linha, Cícero não atribui a todos os historiadores o mesmo valor, o que é verificado na escolha dos *exempla*, já que recorre a diversas fontes conforme a necessidade e o próprio caráter do autor[1676]. Um historiador pode ter a sua autoridade questionada, no todo ou em parte, quando identificados erros, que serão então corrigidos. O trabalho de base dele não será refeito, mas, com isso, intencionalmente ou não, a autoridade pode ser minada, porque imerecida ou porque interesses os mais diversos podem estar em jogo. No entanto, muitas vezes os equívocos localizados não foram produzidos por imperícia ou más intenções. Na história como vulgata, como tradição, pouco se consegue distinguir "o que efetivamente aconteceu daquilo que não pode acontecer, segundo a verdade das coisas; todo acontecimento se conforma a seu tipo (...)"[1677]. O desenvolvimento de arquivos de ordem política e de relevo histórico entre os gregos estão ligados à democracia com sua valorização das leis escritas, que evitam as manipulações de conteúdo segundo os interesses dos poderosos e se tornam assim acessíveis a todos. Atenas começa a deixar registrado os traços de sua glória, de decretos a contas, pelos

[1674] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 46.
[1675] VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 18.
[1676] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 67.
[1677] VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 19-20.

caminhos de seu império[1678]. Antes da historiografia, os gregos preservavam a memória do passado pelos poetas[1679], pelo que a epopeia preparou a história, que então emulará a epopeia[1680]. Para se fazer como gênero literário e ter ressonância cultural, a historiografia precisa retornar a essas origens, não pela via do mito, mas pela via da eloquência. Assim, fizeram os gregos, e os romanos, com Cícero, para terem a história como verdadeira literatura, agora reconhecem a necessidade de uma escrita que atenda aos preceitos estilísticos, diversos dos discursos forenses e políticos, quer dizer, a atuação de um orador. Isso é uma novidade, se considerarmos que os retores de então não incluíam em seus tratados preceitos específicos para a narração da história. *O discurso historiográfico passará, assim, a ter no orador, aos moldes ciceronianos, a figura capaz de orná-lo*[1681].

Para Steel, a confiança de Cícero na oratória acabou por restringi-lo. Embora brilhante, teve sua liberdade limitada, pois em cada ocasião em que falava em público, estava colocando a sua reputação em risco[1682]. Desse modo, deixava de dizer muitas coisas, enquanto falava outras, inclusive distorcidas, para agradar a audiência e atingir os seus objetivos políticos e forenses. 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. É também no contexto dos percalços e da crítica que a grande história eloquente é produzida.

Sem dúvidas as distorções acontecem. Entre todas as obras, são apontadas como mais frequentemente nas *Philippicae*. O motivo está no cenário político e na urgência que ensejava as orações. Ali, considerando que o bom orador precisa se adaptar às demandas impostas pelas circunstâncias, Cícero introduz uma "retórica de crise"[1683]. Mas ela não estava presente apenas no ápice da instabilidade. Percebendo-a em outros momentos, nosso autor aproveita a maleabilidade dos *exempla*. Se os historiadores contemporâneos

---

[1678] ROMILLY, Jacqueline de. La mémoire du passé dans la Grèce antique. *Revue Historique*, t. 283, fasc. 1, p. 3-12, jan./mar. 1990, p. 6-7. Cf. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 41. Cf. *História da Guerra do Peloponeso, op. cit*., p. 99-100.

[1679] ROMILLY. La mémoire du passé dans la Grèce antique, *op. cit*., p. 3.

[1680] ROMILLY. La mémoire du passé dans la Grèce antique, *op. cit*., p. 5.

[1681] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 17-18. Cf. CÍCERO. *De oratore* II, 62. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 206.

[1682] STEEL, Catherine E. W. *Cicero, rhetoric, and empire*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 238.

[1683] 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: "Cicero did indeed fight for the Republic, but this fight was but one component of a complex of political and military manoeuvring which was largely out of his control."

identificam diversas referências que são até mesmo equivocadas, deformações históricas[1684], "essa deformação contém, não obstante, a prova de respeito não somente ao passado, mas à história. 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*"[1685].

Em ocasiões como essas, para Fox[1686], a história está presente não como matéria de doutrina, mas servindo de recurso para a representação dramática ou suporte anedótico para o argumento filosófico, mas cremos também político, no caso de discursos públicos. Nessa esteira, não cremos que seja correto apontar que, embora rica, a apresentação ciceroniana da história tenha às vezes uma "natureza bizarra", como descreve Fox. Para nós é estranho se nos condicionamos a olhar a concepção de história compartilhada pelos romanos e por Cícero sem estarmos conscientes das transformações modernas na relação do homem com a história que resultaram no ideário hoje vigente. Provavelmente um romano, inconsciente de qualquer outra possibilidade de interpretar o passado, caso se deparasse com os escritos dos historiadores e filósofos da história hodiernos, também chamaria nossa concepção atual de "bizarra"[1687]. Diversamente da contemporaneidade, os historiadores antigos verificam a informação por sua conta e não deixam essa preocupação a seu leitor. As fontes concernem a quem escreve a história, faz parte de seu ofício. Ademais, concebem os fatos como existentes, de tal modo que não cabe a ele interpretar e nem provar, apenas relatar, ainda que com ornamentos, e valendo-se de virtudes e seguindo alguns preceitos básicos para que seja digno de *fides* e lhe seja reconhecida *auctoritas*[1688].

Reiteremos que muitos são os motivos para introduzir a história nos discursos: servir de argumento secundário em uma refutação[1689]; retomar a genealogia de um

---

1684 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 46-47. Outras discussões em ZINGLER, Johannes. *De Cicerone histórico quaestiones*. Berlim: Mayer et Mueller, 1900. Vide CÍCERO. *De re publica* II, 54. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 114 (leis atribuídas à família Pórcia, mas originadas da família Valéria); *De domo sua* 86. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 160 e *De haruspicum responsis* 16. Cf. *Discursos IV*, *op. cit.*, p. 227-228 (precedentes apontados como inventados por Rambaud)

1685 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 50 (tradução e destaque nossos).

1686 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 6.

1687 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 19.

1688 VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 21-25. Segundo Veyne, as autoridades começam a ser apresentadas a partir das controvérsias teológicas e da prática jurídica, seja citando as Escrituras, os Padres da Igreja e os filósofos greco-romanos, seja citando o *Corpus Iuris Civilis*, as normas de direito canônico e as peças processuais. Para essa transformação, o surgimento das universidades será fundamental em razão de seu monopólio da atividade intelectual: ali se escreve para os colegas, não para um público heterogêneo e sem conhecimento especializado, como em geral era o caso dos antigos.

1689 CÍCERO. *Pro Flacco* 60-61. Cf. *Discursos III*, *op. cit.*, p. 326-327.

povo[1690], de uma função[1691] ou de uma lei[1692]. Assim, a história exerce o duplo papel de *garantidora da autoridade do discurso*, através de personagens de destaque do passado romano, e de lugar no qual essa autoridade colapsa, posto que uma construção histórica artificial[1693]. Em Cícero, ela não é uma forma de investigação em direção à verdade como para os gregos, mas uma forma de representação, uma vez que pode ser escrita, mas cujo conteúdo é provisório e pode ser distorcido[1694]: desde que se tenha em vista a *verossimilhança*, que serve de limite. Como observa Cizek, os romanos estavam preocupados em saber como escrever a história, não se perguntavam o que era a história[1695]. E movido por esse fim, Cícero confere à historiografia, como discurso ornado, "inteligibilidade axiológica do passado romano"[1696].

Para tanto, o orador cicerniano está, a todo momento, selecionando o que integra ou não a tradição. É um trabalho que se torna ainda mais relevante à medida que essa mesma tradição declina. Nesse momento, ele tem a tarefa de fazê-la novamente lembrada, inclusive recorrendo a novas reconfigurações que exaltem os exemplos e os valores que passem a mensagem adequada para o contexto de crise. Enquanto que, em tempos de tranquilidade, as ações realizadas em meio às adversidades e riscos, que testaram e comprovaram a excelência do grande homem, devem ser louvadas, ter a sua beleza explicitada[1697]. Portanto, requer ornamentação retórica. O estilo do discurso não tem objetivo de apenas atender à elegância e à eficácia, tal como os sofistas[1698], ou porque tende à verdade. Ele é importante porque é natural e verdadeiro ao bom orador. Isto é, não imita a verdade como fazem os atores, mas a manifesta, ou ainda, faz a verdade[1699]. Basta o verossímil.

Portanto, Cícero tenta, em certa medida, reconciliar a filosofia e a sofística em seus escritos sobre retórica, mas também tem em vista questões contemporâneas[1700]. A

1690 CÍCERO. *In Verrem* II, 2, 2-5; 8-9; 50-51; 86. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 352-354; 355-356; 377-378; 395.
1691 CÍCERO. *In Verrem* II, 12-15. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 13
1692 Cf. RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 21.
1693 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 95.
1694 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 254-256.
1695 CIZEK, Eugen. La poétique cicéronienne de l'histoire. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 1, p. 16-25, mar. 1988, p. 16.
1696 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 23-24.
1697 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 83.
1698 CÍCERO. *Orator* 65. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 830-831.
1699 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 98.
1700 MICHEL, Alain. L'originalité de l'idéal oratoire de Cicéron. *Les études classiques*, t. 39, n. 3, p. 311-328, 1971, p. 312.

tradição helênica legou duas formas de abordagem da eloquência: a dos sofistas, que unia *ratio* e *oratio*; e a dos filósofos, que estabelecia a subordinação da eloquência à verdade. Nas mãos ciceronianas, a retórica está a serviço da verdade. Contudo, em um mundo de conjecturas, tal só pode significar uma aproximação. Não é possível falar de certeza quando se trata da verdade. Logo, não há o conflito entre verdade e aparência da verdade que pautou o debate entre Platão e os sofistas, ou filosofia e sofística, agora reconciliadas: a *eloquentia* é parte da filosofia[1701]. Claro que há resistências: a retórica e a filosofia são acusadas de terem introduzido a ambiguidade aos romanos, ao colocarem em dúvida, através da duplicidade da linguagem, a certeza que a tradição consolidara acerca da verdade e da justiça, vide o famigerado discurso de Carnéades[1702]. Junto ao ceticismo acadêmico, na cultura latina do século I a.C., essa natureza dúbia repercutirá na escrita da história. Integrando o processo de disputa política acerca de noções de identidade de Roma, a história pena com a dificuldade de obtenção de um consenso em torno do conteúdo dessa identidade e o nebuloso caráter de sua autoridade[1703]. Por exemplo, os historiadores questionam-se sobre a possibilidade de elaboração de uma história das origens de Roma, uma vez que as fontes não são confiáveis ou simplesmente não mais existem. O desejo é passar de um "mundo da aproximação", típica das sociedades antigas, para um "mundo da exatidão". Mas, com ela, vem a preocupação acerca da confiabilidade da memória, atenção que perpassa inclusive os grupos políticos dirigentes, que se despertam para a imprecisão dos documentos, a incerteza sobre o conteúdo dos costumes e, logo, com a própria estabilidade da constituição política[1704]. A crença na possibilidade de recuperação da lembrança perdida do passado anima Cícero, mas em vez de adotar um esforço de historiografia, prefere a *evocação histórica em uma perspectiva política*, "ofreciendo explícitamente unos modelos de estructura 'constitucional', pero también de comportamiento individual en un contexto político y social, con respecto a los cuales la referencia a lo antiguo desempeñaba una función de legitimación y garantía acreditadas"[1705]. É o que tenta de alguma forma justificar no início do *De legibus*, quando Ático insta para que escreva uma obra sobre a história de Roma, ciente de sua consciência sobre a história e frente ao quadro historiográfico romano de então:

[1701] MICHEL. L'originalité de l'idéal oratoire de Cicéron, *op. cit.*, p. 310-321.
[1702] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 409.
[1703] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 174-175.
[1704] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 125-129.
[1705] DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit.*, p. 4.

> 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 fué por ti salvada sea también ilustrada por ti. A la verdad que, por lo que se me alcanza y te 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. Por lo tanto, te pedimos que te pongas a la obra, y dedica tu tiempo a esa historia que nuestros escritores han dejado hasta la fecha ignorada o abandonada. Porque, después de los Anales de los pontífices máximos, que son la cosa más insulsa del mundo, si pasas a Fabio o a aquel Catón de quien siempre hablas, a Pisón, a Fanio o Veronio, aunque cada uno de ellos supere al anterior, con todo ¿hay algo más árido que todos ellos juntos? Celio Antípatro, contemporáneo de Fanio, elevó algo el tono y tuvo más estilo, todavía tosco, es verdad, y por tanto, áspero, sin brillo ni arte, pero pudo, sin embargo, aleccionar a los otros para que escribieran mejor. A pesar de ello, vinieron entonces como sucesores Gelio, Clodio, Aselión, que para nada recuerdan a Celio, sino la falta de expresión e inepcia de los antiguos.
>
> Y ¿para qué tener en cuenta a Macro? Su locuacidad no carece de ingenio, pero no del género elegante de la facundia griega, sino de la de los mezquinos amanuenses. Latinos; y en los discursos mucha e inoportuna hinchazón, exagerada osadía. Sisena, amigo de aquél, superó sin discusión a todos nuestros escritos hasta el día, como no queden algunos inéditos, de quienes no podemos juzgar. Pero, por lo demás, jamás se le contó como orador, entre nosotros, y en su Historia se entretiene con cosas pueriles, como si, de los Griegos, sólo hubiese leído a Clitarco y a ningún otro, pero tan sólo a aquél quisiera imitar, por más que, aunque lo pudiera alcanzar, todavía hubiese quedado lejos de la perfección. Por lo cual, te toca a ti cumplir con esa contribución, a no ser que Quinto sea de otra opinión.[1706]
>
> (...) 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.[1707]

Orador envolvido com a vida da cidade, arrebatado pelas crises sucessivas, não possui tempo para escrever ele próprio uma história de Roma, como anteriormente salientamos. A partir do que agora vimos, Cícero, como um *orator*, homem político e intelectual, opta por dois caminhos.

Em primeiro lugar, exalta o historiador experiente para que continue a escrever história e inclua a sua experiência consular na obra, como grande homem dedicado à *res publica*. Não podemos censurar nosso autor em sua busca por ser exaltado nos escritos de Lucéio porque não devemos reduzir a importância da amizade. Com efeito, considerando que a relação de reciprocidade contribui para a plenitude dos partícipes,

[1706] CÍCERO. *De legibus* I, 5-7. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 52-57.
[1707] CÍCERO. *De legibus* I, 8. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 56-57.

assim como Cícero busca a glória e a perpetuação de suas virtudes e feitos, o amigo deseja o mesmo a ele, e vice-versa. Aquele que elogia também recebe um louvor[1708]. Ambos movidos pelo desejo de imortalização, possível na medida em que aportam um bem para a *res publica*.

Em segundo lugar, na criação de uma filosofia à romana, une a história à teoria. *A história proporciona material para a reflexão, além de meios para testar a confiabilidade de qualquer hipótese*[1709]. Nesse ponto, o método de Cícero aproxima-se mais de um antiquário do que de um historiador. Tal como eles, tende a citar e argumentar, além de usá-los como referências[1710]. Mas é genuinamente filosófico, porque aporta a história como elemento de fundamentação da teoria, ao passo que plano de comprovação da formulação especulativa. É nessa relação que encontraremos o cerne da solução do problema a que nos colocamos desde o início deste trabalho e que logo enfrentaremos conclusivamente.

Desde logo, notemos que a sua relação de proximidade com o material da história é singular. Nesse momento, ele tem acesso vivo e imediato a muitas fontes, em um grau de diálogo que jamais se repetirá[1711]. Ainda assim, comporta certa liberdade, estranha para nós hoje, mas harmônica com a função que ele tinha na vida romana e com a aproximação da eloquência. Os historiadores antigos buscavam se mostrar confiáveis para o leitor e, construindo essa credibilidade, era importante a autodeclaração de isenção quanto a interesses em relação a grupos políticos, personagens relatados, sentimentos envolvidos etc.[1712] Mas ele não se preocupava em referenciar as suas fontes porque "quer que se acredite em sua palavra", o que às vezes demandava que fosse reconhecido em autoridade e seu texto como autêntico[1713]. Ainda assim, precisava tornar o discurso verossímil, pelo que deveria "propor a *fides* que cai bem ao *ethos* da sua autoridade"[1714]. A mentira, o exagero e o embelezamento possuem o seu lugar[1715], o que é condizente com o *De oratore*,

---

1708 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit.*, p. 84; 87-88.
1709 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 311.
1710 RAWSON. Cicero the historian and Cicero the antiquarian, *op. cit.*, p. 33; 36.
1711 ROMILLY. La mémoire du passé dans la Grèce antique, *op. cit.*, p. 10-11.
1712 WOODMAN. *Rhetoric in classical historiography*, *op. cit.*, p. 74. Considerando que não se tinha a concepção moderna de verdade, vide SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* IV, 3. Cf. *Conjuración de Catilina*, *op. cit.*, p. 12-15 (*quam uerissume potero* - o mais verdadeiramente/fielmente possível); *Historiae* I, 6. Cf. *Opere e frammenti, op. cit.*, p. 257 (*necque me diversa pars in civilibus armis movit a vero – "La circonstanza di aver appartenuto a un diverso partito politico nelle lotte civili non mi ha distolto dalla veridicità*"); TÁCITO. *Annales* I, 1. Cf. *Annali.* A cura di Azelia Arici. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1952p. 38 (*sine ira et studio*).
1713 VEYNE. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, *op. cit.*, p. 15-16.
1714 CHIAPPETTA. "Não diferem o historiador e o poeta...", *op. cit.*, p. 25-26.
1715 RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 18.

onde *veritas* é a *fides*, a lealdade, a probidade, não verdade absoluta[1716]. A verossimilhança é extraída a partir da separação do sobrenatural e de todo elemento patentemente fabuloso e da racionalização do restante, na *exaedificatio*, que, assim, dá origem a uma história aceitável[1717]. Na sequência, o estudo dessa história conferirá ao discurso a *fides*[1718], sem esquecer que "a estética vem completar a verdade que, sem ela, não seria jamais"[1719].

Como os historiadores, desde as suas mais remotas origens, Cícero *evoca o passado em função do presente*[1720]. Nesses termos, o recurso eventual a elementos ficcionais ou modificados, que parecem abandonar as regras de escrita da história, é justificável segundo as circunstâncias e objetivos. Quanto mais se afasta da historiografia em sentido estrito, tomando forma de subgêneros como a propaganda política, mais liberdade tem o orador-historiador, alinhado com a preocupação com o tempo presente[1721]. E mesmo nesses casos não ocorre o abandono total do compromisso com o passado. Permanece o fio da verossimilhança, do possível. O orador pode, assim, atender ao chamado de seu ofício: mais do que um "especialista da memória", ele é o seu guardião[1722].

Eloquência e história andam juntas[1723], mesmo sem se identificarem absolutamente[1724]. Trata-se de um laço que faz com que ambas se potencializem: a *eloquência* com o infindável conhecimento da história; a *história* com a força do ornamento. Se essa união permite eternizar os homens, os feitos e as palavras, a eloquência também dá as condições para ser fundamento legitimador da política e do direito, como tradição que se faz história. Como a história eloquente tem na versatilidade do exemplo o seu mecanismo e na função axiológica a sua natureza, encontra limite na *fides*, residindo aí o seu compromisso com a verdade, enquanto verossimilhança.

1716 CIZEK. La poétique cicéronienne de l'histoire, *op. cit*., p. 22.
1717 AMBROSIO. *De rationibus exordiendi*, *op. cit*., p. 40.
1718 CIZEK. La poétique cicéronienne de l'histoire, *op. cit*., p. 17.
1719 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 331 (tradução nossa).
1720 ROMILLY. La mémoire du passé dans la Grèce antique, *op. cit*., p. 9.
1721 PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 19-20.
1722 GUARD. Cicéron: l'orateur, l'histoire et l'identité romaine, *op. cit*.
1723 Por exemplo, CÍCERO. *De legibus* I, 7. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 54-57; *Orator* 66. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 830-831.
1724 PALADINI. Sul pensiero storiografico di Cicerone, *op. cit*., p. 333-334.

4. TRADIÇÃO E FILOSOFIA: a *humanitas*, entre Grécia e Roma

O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset?[1725]

A crise da tradição no contexto de vida de Marco Túlio Cícero influenciou profundamente as reflexões desenvolvidas 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 outros povos e, assim, assumir formas inéditas. Contudo, ao mesmo tempo em que há a abertura de novas perspectivas, costumes, ideias e valores caros à cultura de Roma estão em risco e, ao ver de nosso autor, tal posição ameaça a preservação da própria *res publica*.

Salientamos que Cícero buscou contribuir para o resgate da tradição, mas sem abrir mão da introdução de novos elementos. Entre as alternativas por ele encontradas podemos destacar duas: a história e a filosofia. A primeira esteve em nosso foco no último capítulo. O cônsul reconhece a necessidade de perscrutar o *mos maiorum* e nele identificar as bases axiológicas estruturantes da república, entre seleções e racionalizações, afastando a tradição da indeterminação e fazendo dela história, ou seja, uma narrativa construída a partir dos exemplos do passado que firma os modelos éticos mais importantes e fornece os fundamentos legitimadores da configuração político-jurídica.

Essas etapas foram cruciais para, a partir da dupla dimensão assinalada na ideia de *res publica*, desde as origens das formas de governo até os caracteres gerais da constituição ciceroniana e passando depois pelas leis, entre natureza e história, reconhecermos que esta última manifesta o plexo cultural de um povo. Com isso queremos indicar um plano eminentemente prático, consistente na ação sucessiva das gerações de homens no tempo e em face do qual Cícero entende que se deve zelar por ser o caminho do próprio presente do romano. Assim, cada vez mais nos parece coerente a distinção originária que apontamos em sua concepção de *res publica*, como constituição situada entre a ideia e a história. Façamo-nos mais claros invocando um ponto que

[1725] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* 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?")

cremos ter ficado apenas subentendido quando discutimos sobre a eloquência e que, agora, podemos fazer menção porque bem adequado para exemplificar a evolução de nossas discussões até o momento: os oradores históricos e o melhor orador.

No *Brutus*, a história romana parece desenvolver as condições para uma eloquência ideal[1726]. O orador toma ciência dos seus comportamentos no domínio da *res publica* por uma teoria do governo. Ele, então, assume os negócios, apresenta um programa político, governa com os *optimates*, apoia-se no Senado, respeita as tradições romanas. Pode elogiar o povo e encorajar suas paixões, mas pode também o corrigir e acalmar[1727]. Para isso, pode se valer de variadas técnicas retóricas. Contudo, os diferentes gêneros de eloquência, não estão no mesmo nível. Há um *optimum genus oratorum*. Pode-se conceber um orador perfeito cuja cultura englobaria todos os outros, orador ideal, que sabe um pouco de todas as artes[1728]. Ele recebeu a formação de um retor e de um filósofo e será na totalidade de seu pensamento que se realizará a totalidade do Belo[1729]. O *Brutus* cumpre, então, o objetivo de investigar as práticas históricas da eloquência, em suas variações segundo as épocas e os oradores, não o orador constituinte de um critério normativo[1730]. Este não é negado, mas a perfeição plena é admitida como não concretizável. Conforme Wisse, o orador ideal, como objeto principal agora do *De oratore*, almeja colocar diante dos olhos dos leitores a forma perfeita do orador para inspirá-los a buscarem por si mesmos a excelência oratória[1731]. Ela própria somente pode se realizar na história, nas ações dos homens, geração após geração. O *optimus status civitatis* dá-se

---

1726 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 146.

1727 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 263. Cf. CÍCERO. *In Verrem* II, 3, 5. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 9; *In Verrem* I, 36. Cf. *Discursos I*, *op. cit.*, p. 257.

1728 CÍCERO. *De oratore* III, 55 *et seq.* Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 273-274.

1729 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 307.

1730 GUÉRIN, Charles. *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, p. 162.

1731 WISSE, Jakob. *De oratore*: rhetoric, philosophy and the making of the ideal orator, *op. cit.*, p. 378. Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 64; 118; III, 83-85. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 158; 166; 279. Em III, 84-85: "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*]. Por isso, se pretendeis que eu seja um orador, ou um orador bom o bastante, ou bom, enfim, não me oporei. Mas como? Agora eu seria um inepto? Sei que sou bem considerado. Ainda que seja o caso, com certeza não sou perfeito. E não há, com efeito, algo que seja mais difícil, mais importante, ou que careça de mais auxílio da formação teórica. 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. (...)".

como realização da natureza humana na história[1732]. E serão esses mesmos homens, os melhores oradores possíveis, aqueles aptos para, em seu tempo, escreverem a história. Por esse motivo, para Ledentu, o *Brutus* aparece às vezes como uma obra metahistórica, que reflete sobre a escritura da história, e outras vezes como obra histórica, enquanto produção resultante dessa reflexão[1733].

Em suma, podemos reconhecer dois polos para o qual ainda não possuímos um vértice: a história é narração e conjunto dos fatos de construção da realidade, ao mesmo tempo em que é *locus* no qual a perfeição possível ao homem é levada a efeito. No caso do *orator* temos a história da eloquência romana do *Brutus* e a afirmação de um modelo do melhor orador no *De oratore*, para o qual Cícero está ciente de ser um estado ótimo a inspirar os homens políticos concretos para se esforçarem para serem sempre melhores do que são no presente. A história é o caminho que comprova que o melhor é possível, pois se saiu de um lugar e foi para outro superior, a partir da ação dos homens. Poderia esse movimento também ser aplicado à concepção de *res publica*?

A partir dessas breves ponderações, acreditamos que o nosso vértice pode ser encontrado na segunda alternativa proposta por Cícero como resposta à crise da tradição: a *filosofia*.

Com efeito, ao debatermos sobre a formação da eloquência como uma arte, identificamos um processo de extração de preceitos a partir da experiência. Elevados a tipos gerais, podem ser estudados e, na sequência, redirecionamos à aplicação na realidade empírica. Se a racionalidade grega buscava extrair a origem e a causa de tudo o que existe, na racionalidade romana, a *ratio*, como elemento essencial das artes, indica organização do pensamento. Dessa forma, o romano busca sim um conhecimento universal, mas na

---

[1732] SILVA FILHO, Luiz Marcos da. A definição de *populus n'A cidade de Deus* de Santo Agostinho: uma controvérsia com *Da república de Cícero*. 2008. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 43.

[1733] 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, p. 71-72: "Il a été conçu par Cicéron comme une synthèse et un point d'aboutissement de toute la réflexion qu'il a entreprise depuis les années 50 sur le genre historique. Il a signé là son ouvrage le plus historique pour réinvestir la scène littéraire et politique après des années de silence, conjuguant dans cette oeuvre plusieurs types de narration du passé: l'annalistique, la biographie, l'autobiographie, la *laudatio*, la généalogie. Oeuvre originale qui se nourrit de toute l'expérience romaine du rapport à la tradition et à la *memoria*, notions auxquelles le contexte de crise des dernières années de la république donne un caractère d'urgence, le *Brutus* explore toutes les potentialités de la définition que donnait Cicéron de l'*historia* comme *opus oratorium*." Cf. CÍCERO. *Brutus* 20; 292. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 600-601; 762-766.

medida em que compreende princípios gerais dos casos concretos. É fundamentalmente aplicar regras de racionalidade[1734]. Similarmente, os diálogos ciceronianos trazem figuras-tipo, expressões históricas de grandes homens, destacados como exemplos e universalizados como modelos de conduta moral e política. Sob a forma de lembranças ou de tradições orais, de um diálogo a outro, as numerosas alusões permitem remontar, verticalmente, o curso da história de Roma, entre as ações e os impactos dos Gracos, as conquistas de Cipião, o Africano, a influência moral de Catão, diversos cônsules e conflitos internos e externos[1735]. Quando esses interlocutores eram o próprio Cícero e seus amigos, representavam o ponto de chegada provisório da história de Roma, "los herederos de una tradición de pensamiento y acción que fue el auténtico punto de fuerza de la cultura política romana"[1736]. Não apenas os personagens da obra, mas as numerosas referências históricas que permeiam as reflexões filosóficas confluem para Cícero, autor da obra e cidadão, assim como para os seus leitores, inseridos com ele como agentes daquele mundo cultural.

A crise da política e da cultura, com a reformulação do status dos *mores,* fomenta um processo de surgimento de novas disciplinas e de transformação dos antigos saberes. Em contraposição ao seu aprofundamento, a memória e a história passam ao foco dos gramáticos, dos juristas, dos filósofos e, claro, dos historiadores. Sob o olhar do interesse antiquário, o passado é esmiuçado e assumido a partir de uma nova atitude[1737]. Em *De finibus* V, 5-6 e *Tusculanae disputationes* I, 108, contrastam dois modelos em relação à tradição, respectivamente: a história mestra da vida e o passado como mera curiosidade[1738]. Ou a história eloquente e a história antiquária, como vimos. Fato é que os principais guardiões da tradição deixam de ser os homens políticos para se tornarem os especialistas[1739]. O intuito de fundo é a racionalização da tradição, constituí-la em uma

[1734] RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit*., p. 525-526.
[1735] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit*., p. 106-107.
[1736] DESIDERI. Cicerón, la historia y la politica, *op. cit*., p. 5.
[1737] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 391 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 41.
[1738] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, 5-6. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 466-467; *Tusculanae disputationes* I, 108. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 194-195.
[1739] MOATTI. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit*., p. 320: "Antiquaires et grammairiens concourent donc à mettre par écrit les traditions, à les interpréter, à en fixer le texte, selon des méthodes communes: inventaires, classification, extraits d'archives, définitions, étymologies, établissement de chronologies. La tradition devient un texte, qu'on peut canoniser. Détenteurs d'une partie de la mémoire la plus ancienne de la cité, ces experts sont consultés par l'élite politique, mais aussi par les juristes, sur les sens des mots, sur les traditions devenues obscures. L'enquête antiquaire a donc indéniablement une utilité publique, tout en révélant une

unidade, em meio à profusão de elementos por vezes incompatíveis, uma massa até então disforme e pouco compreensível[1740].

> Cet historicisme a plusieurs conséquences. Créateur d'une totalité, qui associe un usage, son histoire et les idées qu'il a suscitées, il favorise une réflexion sur la crise et le changement, perceptibles dans les variations du langage et dans l'évolution des savoirs; il favorise ainsi une distance critique par rapport à la tradition dont les formes apparaissent comme variables et instables. Parallèlement, la tradition est devenue une texte fixe: en rassemblant dans le même discours faits, mots, textes anciens, commentaires, vestiges, l'antiquaire consitute un corpus de références. Point n'est besoin désormais d'aller chercher ailleurs. De même qu'en réunissant en un seul livre les différents domaines de l'architecture classique Vitruve en fixe les canons, de même Varron et les autres antiquaires de cette époque fixant la tradition au point d'oblitérer en qualquer sorte sa réalité vivante et mouvante. Par la suite, ce n'est pas au *mos* que se réfèrent les futurs antiquaires, mais aux antiquaires républicains. Cette métamorphose du savoir ancestral est un des effets les plus spectaculaires de cet immense travail de transcription: l'écrit conduit en qualquer sorte à l'"occultation du monde ambiant par le quasi-monde du texte".[1741]

Esse aporte da razão à tradição, para torná-la inteligível e coerente para a melhor *res publica* é viabilizado pela história, como vimos, mas também pela filosofia. Eis o motivo de ambos figurarem como alternativas para Cícero: a filosofia, que já identificamos como elemento 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 antiquária está preocupada com as origens, a história eloquente parte desses interesses genealógicos para dar os contornos de uma narrativa ornada e útil, capaz de servir aos fundamentos dos discursos e dos próprios diálogos filosóficos: a filosofia parece ter a história como sua outra face constituinte. Com a adição da filosofia, e com ela, da razão, é esboçada uma nova forma de legitimação da configuração político-jurídica que, sem descartar o peso dos *maiores*, alia os *mores* tradicionais aos contributos da teoria.

Cícero é o grande responsável por esse esforço que buscamos compreender. Se vimos o conteúdo dessa empreitada nos delineamentos de sua constituição mista, seguida

---

transformation majeure: les gardiens de la tradition ne sont plus les hommes qui dirigent la société, mais des experts que l'on consulte, signe d'un changement important de la vie politique." Em contrapartida, como revela Moatti, o homem político agora recorre cada vez mais aos especialistas e deve ele próprio buscar uma formação cultural ampla. Historicamente, o líder político que congrega a seu redor diversos intelectuais é associado à figura do tirano, indício da dissociação entre política e cultura. Mas Cícero pretende unir ambas as dimensões em seu projeto do melhor cidadão governante.

[1740] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 121.

[1741] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 141.

pelo desenho do melhor homem político, responsável por garanti-la, incluindo um dos principais instrumentos que ele deve empregar, a história eloquente, agora é a vez de entender como esse cidadão, orador e historiador, coloca em prática um delicado processo de engenharia cultural. Aqui esse homem é o próprio Cícero, cônscio de seu tempo, para o qual traça um projeto político-jurídico que enlaça história, tradição, filosofia e eloquência.

Ocorre que a causa principal da crise de Roma é justamente a falta de cidadãos que constituam um verdadeiro grupo dirigente[1742]. O discurso sobre o orador como o melhor homem político encontra finalmente o seu lugar no centro da crise que, para Cícero, enquanto crise da cidade, é uma crise da cultura. Ele 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, segundo um verdadeiro processo de racionalização dos elementos culturais constitutivos do homem[1743]. Nas palavras de Moatti, Cícero submete a tradição à razão: "(...) ele escolheu repensar a história de sua cidade, com a Razão por único juiz, segundo os critérios universais desenhados na Natureza. Ao fim dessa marcha crítica e construtiva, história e razão se encontram reconciliadas"[1744]. Isso significa ter de recorrer à filosofia grega para dar fundamento racional à tradição, ao passo que a nova filosofia romana busca, por sua vez, fundamento na tradição.

4.1. *Cum dignitate otium*

Em diversas ocasiões indicamos que Cícero, ao delinear o melhor homem político, preocupava-se com a formação do cidadão romano, portanto, tinha em vista um processo pelo qual ele poderia adquirir diferentes conhecimentos e habilidades. Foi assim quando discutimos sobre o *rector rei publicae*, capacitado para prever os movimentos políticos e liderar os seus concidadãos como modelos de virtude; foi também quando apontamos a necessidade da eloquência, através da qual o orador é o homem completo, dotado de experiência prática e saberes teóricos, em especial a filosofia e, posteriormente,

[1742] IACOBONI. Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone, *op. cit*., p. 297: "Cicerone non crede che sia la *vetustas* la causa principale della fine morale e politica dello Stato; il crollo di Roma non è dovuto tantomeno alla fatalità. La ragione profonda della crisi della *res publica* è la *virorum penuria*. Non la mancanza di uomini intesi in senso generico, ma l'assenza di cittadini che costituiscano una vera classe dirigente, è la ragione profonda della decadenza dello Stato."
[1743] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 386-387.
[1744] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 429 (tradução nossa).

a história. Agora, ao retomarmos sob novas perspectivas as perícias decorrentes dos conhecimentos históricos e filosóficos, precisamos questionar sobre quando o homem romano pode se dedicar ao estudo da *doctrina* e às produções dessa natureza se ele tem o dever primário de dedicação à vida político-jurídica? Atentemo-nos que esta indagação é, simultaneamente, uma complementação à figura do *princeps*, por conseguinte, à ideia de *res publica*, como também um novo passo em direção à compreensão dos fundamentos dessa ideia enquanto preocupada com o modo de formação e o valor social atribuído ao cidadão historiador e filósofo. Quer dizer, uma vez que o melhor homem político demanda amplos conhecimentos e habilidades e, para tanto, dedica-se à prática da vida pública, o outro lado, o estudo e a elaboração das letras, deve existir e de modo equilibrado com aquele. Essa união para a formação do homem romano faz-se como *otium cum dignitate*.

Ao delinearmos os principais elementos da ideia de *res publica*, deparamo-nos com a expressão *cum dignitate otium* e equivalentes, uma vez que aparecem em diversas obras de Cícero e em distintos contextos. Preliminarmente, temos exemplos como o *Pro Sestio*[1745], onde ela tem o sentido de preservação da *res publica* pelos homens mais abalizados, a forma de governo tradicional é identificada com *otiosa dignitas*, do mesmo modo que identifica a conservação dela com *otium*. Ou seja, Cícero descreve as instituições da *res publica* como componentes da *otiosa dignitas*[1746]. Wirszubski[1747] até admite que *cum dignitate otium* signifique, em alguns casos, a tranquilidade com honra no sentido geral vago de tranquilidade honorável da *res publica*. No entanto, ela seria, ao mesmo tempo, a tranquilidade de todos e a dignidade dos melhores, pois a *dignitas* da *res publica* é a daqueles que a personificam, ou o que aqueles que personificam a *res publica* consideram ser sua *dignitas*[1748]. O "personificar" aqui deve ser entendido como a liderança política exemplar que incorpora a própria *res publica*, isto é, por ser tão virtuosa, gozando das qualidades que se espera do melhor cidadão, que se dedica ao interesse comum, eles estão identificados, de modo que aquele homem é expressão da própria *res publica* segundo uma

[1745] CÍCERO. *Pro Sestio* 98. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 351.
[1746] WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit*., p. 7-8. Cf. CÍCERO. *Ad familiares* V, 21, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 83-84; *De lege agraria* I, 27. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 198-199; *Pro Sestio* 7. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 286-287; *In Catilinam* IV, 15. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 194-196
[1747] WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit*., p. 9.
[1748] CÍCERO. *De officiis* I, 124. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 60; *De domo sua* 3. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 104-105; *De legibus* III, 12. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 208-209.

figura retórica de objetivo bem claro: a *civitas* é a comunidade de cidadãos e aqueles que mais se destacam com sua virtude realizam aquilo que se espera de uma congregação de homens na forma de *res publica*, a saber, o desenvolvimento moral humano, a sua natureza peculiar, a partir da razão. E como tais, têm o dever de conduzir os demais a esse mesmo aprimoramento, como homens de destaque na vida pública, por sua *auctoritas* e *dignitas*.

Como tivemos a oportunidade de examinar em meio aos três elementos primários componentes da constituição mista, a *dignitas* é honra adquirida em razão da origem e por méritos próprios, destacando-se pelos diferentes papeis exercidos na vida pública, segundo a natureza própria da ordem social e do cidadão, e alentada por uma gestão histórico-moral da prática político-jurídica[1749]. Assim, o equilíbrio pleiteado pela expressão em tela parece indicar que nem devem os homens serem levados pela *dignitas* de seus afazeres a ponto de negligenciarem a tranquilidade, nem abarcar tranquilidade é incompatível com *dignitas*[1750]. Assim, novamente com Wirszubski[1751], o termo *cum dignitate otium*, seja representando um objetivo ou uma conquista, é essencialmente inseparável da *res publica*, nunca apartada das repercussões políticas[1752].

Na outra face, *otium*, segundo Balsdon[1753], em geral estava em oposição à "vida pública ativa", logo, tinha de ser justificado, caso contrário, como autoindulgência, seria mal visto porque associado à *voluptas*[1754]. Salústio, por exemplo, retirou-se da vida pública para se tornar um historiador[1755], atividade que se esforça para conectar com um bem para a *res publica*, enfim, um *honestum otium*[1756]. Assim também para Cícero durante a sua

---

[1749] NÓTÁRI. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio", *op. cit*., p. 207.

[1750] WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit*., p. 10. Cf. CÍCERO. *Ad Atticum* I, 19, 6-9; 20, 2-3; II, 3, 3-4. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 101; 105-107; 121-123; *Ad familiares* I, 7, 7; 10; 9, 21. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 175-176; 178; 207-209; *De oratore* II, 334. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 256.

[1751] WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit*., p. 12-13.

[1752] CÍCERO. *Ad Atticum* I, 17, 5. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 89; *Ad familiares* IV, 4, 4; VII, 33, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 149-150; 121-122; *Pro Sulla* 26. Cf. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 179-180; *Brutus* 8. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 594-595: "Così ci è capitato che, quantumque vi fossero altre sventura maggiormente degne di companto, noi dovessimo soprattutto affliggerci per la seguente considerazione: 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, e la nostra eloquenza cominciava a biancheggiare ed aveva raggiunto una sua certa maturità e direi quasi vecchiaia, proprio allora sono state impugnate quelle armi, di cui neppure coloro che avenvano imparato ad usarle gloriosamente, avrebbero saputo fare un saggio uso."

[1753] BALSDON. Auctoritas, Dignitas, Otium, *op. cit*., p. 47.

[1754] CÍCERO. *Pro Sestio* 138. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 381.

[1755] SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* IV. Cf. *Conjuración de Catilina, op. cit*., p. 12-15.

[1756] CÍCERO. *De oratore* I, 1. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 148; *De officiis* II, 4; III, 2-3. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 78; 115-116. Em III, 2-3: "Mas, nem comparado este ócio pode sequer ser com aquele outro do Africano nem tão pouco esta solidão, com a sua. Ele, na verdade,

saída forçada da cena pública[1757], o que não seria adequado caso tivesse como escolha nela permanecer[1758].

Contudo, na vida política, *otium* também significa paz ou estar livre de distúrbios externos e internos[1759], o que por vezes podia ser um passo para ser aceitação do *status quo*, das condições políticas e sociais existentes[1760]. Com efeito, há evidências de que *otium* era termo que fazia parte dos slogans políticos então correntes[1761]. Conhecido por denotar paz e, embora algumas vezes usada como o oposto de *bellum*[1762], aparece mais frequentemente indicando tranquilidade interna, distinta da paz nas fronteiras[1763]. Esse sentido de *otium* é bem evidenciado pelo fato de que, por um lado, é associado com *pax*, *tranquilitas*, *quies*, *concordia* e *salus*[1764], enquanto, por outro, é oposto a *tumultus*, *seditio* e *novae res*[1765]. Ademais, parece que *otium*, como *commune otium*, é concebido por Cícero como tranquilidade pública nascida de ordem política não perturbada[1766], de modo que nosso

---

para se libertar dos mais belos ofícios da república, dedicava-se, de quando em vez, ao ócio, longe da multidão e da convivência com os homens, refugiando-se, durante esse tempo, na solidão, à maneira de um porto de abrigo; o nosso ócio, de modo diferente, é causado pela falta de negócio, de ocupação, e não em virtude do desejo de nos retirarmos. De facto, uma vez extinto o senado e suprimidos os tribunais, será que coisa alguma poderemos fazer tanto na cúria como no foro? Assim, nós, que outrora vivemos no meio da maior influência e constituímos o alvo preferido dos olhares dos nossos concidadãos, agora fugindo como acontece na vida dos criminosos, os quais abundam em todos os lugares, escondemo-nos, tanto quanto nos foi possível, costumando frequemente sós nos encontrar."

[1757] CÍCERO. *Ad familiares* IV, 4, 4. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 149-150; *Ad familiares* V, 21, 2; VII, 33, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 83-84; 121-122.

[1758] CÍCERO. *De officiis* I, 19; 69-71. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 21-22; 40-41.

[1759] CÍCERO. *De lege agraria* II, 9. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 206; *Pro Sestio* 5; 15. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 285; 292-293; SALÚSTIO. *Bellum Iugurthinum* 41. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 135-136.

[1760] Na defesa dos *optimates*, Cf. CÍCERO. *Pro Sestio* 98; 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 351; 380-381; *De lege agraria* II, 8; III, 4. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 205; 268-269.

[1761] WIRSZUBSKI. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration, *op. cit*., p. 4-5.

[1762] CÍCERO. *Pro Caecina* 43. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 138; *Ad Atticum* I, 20, 5 Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 107; *Ad Atticum* XV, 2, 3. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático II, *op. cit*., p. 363; *Ad familiares* II, 16, 2. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 544-545; *Pro Murena* 83. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 460; SALÚSTIO. *História* I, 77. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 266-270. (Podendo *bellum* significar guerra civil); JÚLIO CÉSAR. *De bello civili* II, 36, 1. Cf. *Guerra civil, op. cit*., p. 165.

[1763] CÍCERO. *De lege agraria* II, 9. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 206; *De haruspicum responsis* 4. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 217-218.

[1764] CÍCERO. *De lege agraria* I, 23; III, 4. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 197; 268-269; *Pro Murena* 78; 86. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 457; 462; *Ad Quintum fratrem* III, 5-6, 5. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 242-243; *Philippicae* I, 16; V, 41; VIII, 10-11. Cf. *Filípicas*, *op. cit*., p. 18; 109; 134-135; *De fato* 2. Cf. *Sobre el destino, op. cit*., p. 291; *In Pisonem* 73. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 812-813; *Post reditum ad Quirites* 20. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 85; *De domo sua* 15. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 113.

[1765] CÍCERO. *Murena* 90. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 464-465; *Ad familiares* XII, 1, 1. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 377-378.

[1766] CÍCERO. *De provinciis consularibus* 24. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 642-643; *Philippicae* X, 3. *Filípicas*, *op. cit*., p. 151-152; *De officiis* III, 3. *Dos deveres, op. cit*., p. 116; *Pro Sestio* 5; 15. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 285; 292-293.

autor tende a identificar *otium* com a preservação constitucional[1767]. Wirszubski vê essa postura condizente com o contexto em que vivia Cícero. Do ponto de vista dos *optimates*, os grupos políticos romanos, após a morte de Sula, foram marcados pela luta a favor e contra a ordem estabelecida. Considerando que esta, para os seus apoiadores, é a ordem desejável, eles a viam como o único caminho para assegurar a tranquilidade e a paz. Em contrapartida, acreditavam que os seus adversários seriam opositores daquilo que defendem, no caso, a própria ordem vigente. Por isso Cícero descreve Clódio e, posteriormente, os partidários de César, como inimigos do *otium*[1768]. Ampliada para toda a vida pública e para a conduta dos líderes da *res publica*, a expressão reaparece considerando o *otium* como bem que somente pode ser obtido se a *res publica* for conduzida pelos *optimates* e se o povo romano reconhecer a sua *dignitas*[1769]. A estabilidade da constituição é frágil e está permanentemente ameaçada, seja por aventureiros viciosos ou figuras subversivas, seja por aqueles que focam apenas na *dignitas* ou no *otium*. Na história de Roma, o equilíbrio entre ambos esteve presente nos momentos de articulação positiva das posições dos *optimates*, dos *populares* e do *populus*. Assim, *cum dignitate otium* é o princípio fundamental que representa o *consensus*, como a unidade da ordem, expressão da harmonia dos valores morais e dos interesses materiais, consubstanciados na criação do *concordia omnium bonorum*[1770]. Reencontramos aqui alguns dos principais elementos do projeto político ciceroniano que estudamos.

Como fica, então, o sentido de *otium* como recompensa por uma carreira pública bem-sucedida? Pela interpretação de Boyancé[1771], *otium cum dignitate* é a atividade dos

---

1767 CÍCERO. *In Pisonem* 9. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 748-751; *In Vatinium* 18. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 417; *Post reditum in Senatu* 11. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 40-42; *De haruspicum responsis* 41. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 248-249; *In Catilinam* I, 3. Cf. *As Catilinárias, op. cit*., p. 16-17; *De lege agraria* III, 4. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 268-269; *Ad familiares* XI, 2, 2. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit*., p. 383-384.

1768 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 a ponto de não ser possível saber se deveria de slogans políticos correntes ou foi introduzida pelo próprio Cícero. O fragmento de Salústio (*Historia* I, 55. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 261 *et seq*) é relevante, mas inconclusivo, ainda mais considerando que, escrevendo após Cícero, possa ter como referência e ser uma contraposição ao Arpinata, por isso colocando na boca do *popularis* Lépido. Cf. CÍCERO. *De domo sua* 12; 137. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 111; 192-193; *Pro Sestio* 1. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 283; *Philippicae* XI, 36. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 176.

1769 NÓTÁRI. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio", *op. cit*., p. 208. Cf. CÍCERO. *Pro Sestio* 98. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 351; 355.

1770 NÓTÁRI. La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio pro Sestio", *op. cit*., p. 211-212.

1771 BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit*., p. 186: "Nous nous serions, en effet, trompé s'il n'y avait deux manières d'entendre l'*otium* individuel lui-même. Le § 138 exclut qu'il puisse être une

homens políticos, a união na sua própria carreira, na sua própria vida, das vantagens do lazer e da posição eminente na cidade que é expressão de *dignitas*; ao mesmo tempo, o *otium* é a tranquilidade da *civitas*, na *dignitas* a boa ordem e a justa hierarquia da *res publica*[1772]. Para Wirszubski, Boyancé tem por *cum dignitate otium* uma noção aplicada primariamente a homens particulares, uma preocupação maior não com um ideário político, mas com a educação moral do futuro estadista, direcionando-se à juventude. Essa fórmula representaria um tipo de reconciliação entre duas filosofias de vida conflitantes: a tranquilidade prazerosa e a devoção ao dever. *Otium* significaria então o descanso merecido que coroa uma longa carreira de ação e conquista. Ao mesmo tempo, também seria a tranquilidade do povo como um todo, sendo, por conseguinte, fim tanto das sociedades quanto dos homens particulares.

A nosso ver, não há conflito. *Cum dignitate otium* implica duas dimensões complementares, uma na esfera da constituição mista republicana, que dá suporte para a outra, na esfera de formação do homem político. A melhor estrutura político-jurídica, segundo a concepção ciceroniana que examinamos, é regida pelo princípio de igualdade proporcional, na qual cada ordem social e cada cidadão possui um papel na vida comum de acordo com as suas virtudes e aquilo que lhe é próprio. Apenas na justa distribuição é possível a harmonia, e os conflitos enfrentados no século I a.C. decorrem do desequilíbrio desse sistema. Portanto, o bom funcionamento da *res publica*, aos olhos de Cícero, sob os marcos *optimates*, tem na *concordia* o único caminho possível para a *pax*, a tranquilidade no plano externo e interno. Somente em um ambiente desses é possível ao homem romano abrir tempo para a dedicação aos estudos. Como esperar de um cidadão, em contexto de guerra com outros povos ou de conflito civil, lutas intestinas que ameaçam as conquistas dos ancestrais e a grandeza Roma, que ele se desligue dos clamores da *civitas* para se debruçar sobre os 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,

tranquillité égoïste, consacrée au plaisir, rendant impossible la vie active. Il n'exclut aucunement qu'il soit, au terme d'une carrière bien remplie, le loisir qui vient la récompenser et la couronner, le loisir du sénateur qui jouit de la *dignitas*, fruit des actions accomplies et des charges gérées. C'est le moment de nous souvenir du verbe *prospiciant* qui montre l'*otium* poursuivi par les *optimates* au loin, au terme de leurs efforts."

[1772] BOYANCÉ. Cum dignitate otium, *op. cit*., p. 180.

> porém, já que fui atingido por um golpe violentíssimo da foruna e me vi liberto da administração da república, encontra 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 disto é verdade, não vejo que outra ocupação poderei ter na vida.[1773]

O *otium* necessário para a boa formação do homem somente é possível se há tranquilidade política, porque a cidade é o dever primordial. Portanto, temos dois níveis de ócio, no plano público e no plano do cidadão particular. Por isso os anciãos, após uma longa trajetória de dedicação à comunidade, cedem espaço para as novas gerações, com sua energia e vitalidade, podendo, então, se lançar a novos projetos que apenas o ócio da velhice torna digno, como a redação de obras historiográficas e o estudo da filosofia. O peso da experiência pode agora ser usado para ensinar os seus jovens substitutos, principalmente para manter íntegro o vínculo com o *mos maiorum*. Uma atividade de repercussão pública, digna não só pelo passado político, mas também por ser uma continuação da vida cívica. Envelhecer não é mais do que mudar as funções para se manter em atividade e digno[1774]. O homem romano é cidadão até o último suspiro.

Outrossim, o ócio pode ser forçado, em momentos de instabilidade, quando então deve um ativo magistrado recolher-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[1775]. A escrita não é *otium* no sentido ordinário. Trata-se de trabalho, que envolve dificuldades e necessidades. As atividades intelectuais são buscadas não por mero prazer, mas como remédio[1776]. Isso também vale para outras ocasiões nas quais não é viável estar no fórum, nas *contiones* e no Senado, como revertérios políticos, exílios etc. Não diferente é o caso do jovem homem, ainda sem idade para eleições. Sob a orientação de um patrono, ele deve se preparar para a arena política, instruir-se nas artes e nas habilidades necessárias para ser o melhor cidadão. O processo de formação humana é contínuo. Qualquer que seja a idade, o homem

---

[1773] CÍCERO. *Academica posteriora* I, 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 217.
[1774] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 38.
[1775] CÍCERO. *De officiis* III, 1. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 115 (no ócio pensava-se nos negócios); *De oratore* I, 2. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 148 (Cícero não pôde usufruir do ócio tradicional pelo momento tempestuoso pelo qual passava a *res publica*).
[1776] BARAZ, Yelena. *A written republic*: Cicero's philosophical politics. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 78 *et seq*. Cf. CÍCERO. *Ad Atticum* II, 6, 1. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 128-129; *Ad familiares* IX, 2, 5. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit.*, p. 72.

romano tem o dever de se aprimorar, 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 um esforço incessante de formação pelo homem que, ao se refinar, está a contribuir para a *res publica* na 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[1777]. Somente nesses termos a filosofia pode ter lugar em Roma.

4.2. *Philosophia togata*

Cícero foi o primeiro a definir e sistematizar a *philosophia togata* – filosofia grega sob forma romana[1778].

Para Roma, a filosofia era grega, inexistindo significativa especulação teórica de qualquer outra origem no seu horizonte histórico. E era tanto prestigiosa, porque intelectualmente sofisticada e exigente, quanto suspeita, porque os seus argumentos podiam ser subversivos[1779]. A presença assumida e bem aceita de elementos gregos se dava no *otium*, na feição de momento não dedicado aos assuntos públicos, exercido no âmbito privado, como no espaço das *villae*, decoradas com pinturas e esculturas gregas ou nelas inspiradas, onde eram mantidas bibliotecas e realizados os debates sobre temas das obras dos grandes pensadores. Não se podia aceitar que filósofos dessem discursos em locais públicos, Roma não era a Atenas em cuja ágora Sócrates ficava cercado de interlocutores. Por isso é ilustrativo que os diálogos das obras filosóficas de Cícero se passem nesse tempo de ócio, como o velho Cipião do *De re publica* reunido com amigos a debater sobre a constituição em sua casa[1780].

Postular uma nova posição para a filosofia significava reconhecer uma dependência dos romanos quanto aos gregos em áreas públicas nas quais sempre se consideraram superiores: *Graecia capta ferum victorem cepit*[1781]. De algum modo, Roma já se

---

[1777] 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*.
[1778] MORFORD. *The Roman philosophers*, *op. cit*., p. 5.
[1779] STRIKER, Gisela. Cicero and Greek philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 97, p. 53-61, 1995, p. 53.
[1780] GARCÍA FERNANDEZ. Doctrina transmarina, *op. cit*., p. 312.
[1781] HORÁCIO. *Epistulae* II, 1, 156-157. Cf. *Satires, Epistles and Ars Poetica*. Trad. H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1942, p. 408-409:

integrara a um processo de helenização e se incorporara àquela concepção cultural estrangeira[1782]. Ainda assim, afetava a percepção do romano de si mesmo e seu orgulho cultural, atrelado ao passado e que agora deveria incluir também 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*[1783].

"*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio"* (A Grécia conquistada capturou seu selvagem conquistador e trouxe suas artes para o rústico Lácio) (tradução nossa).

[1782] 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. Na época de sua fundação, próximo ao Lácio estava Cumes, colônia dos confins do mundo helênico. Pouco depois já existiam colônias gregas na Itália e na Sicília. É provável que tenham ocorrido o intercâmbio de aspectos culturais durante a Realeza através da Etrúria, considerando que os Tarquínios eram tidos como de descendência coríntia, isso sem contar os fluxos comerciais, as rotas marítimas e o influxo de escravos e homens livres. Um passo importante foi a conquista da Campânia e do sul da Itália. Nos séculos V e IV a.C., os contatos mais diretos serão decisivamente difundidos em meio à plebe. Essa é a chamada primeira helenização. O passo seguinte será a conquista da Magna Grécia e da Sicília no século III a.C., até o domínio da Macedônia e da Grécia no século II a.C. A vitória de Emílio Paulo sobre Perseu em 168 a.C. põe fim ao status da Grécia como um tipo de protetorado romano, tal como concedido por T. Flaminino em 196 a.C., e o Senado decide iniciar a provincialização da região. Para assegurar o controle militar e administrativo, há a necessidade de envio periódico de governadores romanos, por exemplo, o que faz com que o influxo grego se torne mais intenso. A formação helênica passa gradativamente a ser um elemento indispensável para a elite. Por um lado, Atenas, por sua grande autoridade cultural, e outras cidades, tornam-se centros de estudos, atraindo muitos jovens, que são integrados às listas efébicas: *romaioi* ou *togati*, os portadores da toga, viajantes, estudantes, magistrados em missão no mundo grego. Por outro lado, intelectuais gregos são acolhidos sob a proteção de nobres em Roma, desejosos de suas lições. Contudo, não foi um movimento apenas pacífico. Como todo choque cultural, foi marcado também por resistências. Até então, a educação do jovem romano seguia dois princípios, segundo Catão: "first, recognition of tradition and experience in inculcating high moral principles, and, second, association with older men of experience, achievement and austere morality" (MORFORD. *The Roman philosophers*, *op. cit*., p. 17). Havia espaço, em plano paralelo, mas sem compromisso, para o cultivo de habilidades intelectuais, inclusive contato com a cultura grega, como o Cipião Emiliano e o próprio Catão, mas desde que não entrasse em conflito com as virtudes romanas tradicionais. Não era o que se via, por exemplo, na embaixada de filósofos atenienses a Roma em 155 a.C., quando Carnéades discursou a favor e contra a justiça natural e o velho Catão moveu-se para rapidamente o Senado despachá-los de volta em razão da má influência sobre a juventude. Por isso, entre as principais críticas do respeitado censor estava o ensino em Roma de filosofia e retórica, em prol da formação dos jovens segundo os padrões morais ancestrais, como a frugalidade e a disciplina, evidenciados no seu tratado *De agri cultura*. 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; GARCÍA FERNANDEZ, p. 302-303; MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 62. Rawson apresenta uma breve caracterização acerca da ausência de um quadro de instituições destinadas à formação intelectual ou incentivos públicos nesse sentido em Roma. Cf RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 38-39.

[1783] BARAZ. *A written republic*, *op. cit*., p. 103-104. Cf. CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 1-3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 103-107. Como aponta García Fernandez, o principal efeito da helenização foi a transformação da própria tradição romana em memória escrita, quando os romanos buscaram conceitualizar seus valores como coletividade, de modo que "lo que comenzó como una campaña militar acabaría en la mesa del estudioso, con la gracia añadida de que en Roma los militares, los políticos y los intelectuales son las mismas personas". A resposta aos gregos tinha de ser intelectual e passaria necessariamente pela tomada de consciência da identidade romana, o que seria também um

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. A investigação da natureza conduz à descoberta de princípios universais, da racionalidade do cosmo, que leva ao conhecimento de si como consciência racional, capaz de discernir o verdadeiro e o falso e de organizar os saberes. Por fim, leva também ao conhecimento da organização da cidade que, tendo em vista a inscrição da ordem política na ordem natural, tem uma racionalidade própria em harmonia com o universo[1784]. Nesse proceder, a filosofia grega aparece não como um conjunto de ideias prontas e valores estabelecidos. Para Cícero, ela é um instrumento lógico de análise que fornece regras para o seu julgamento, permite-lhe compreender melhor o que pensa[1785]. Ou ainda, possibilita saber o que é o melhor e o caminho para alcançá-lo.

À diferença de outros intelectuais de seu tempo, Cícero adotou uma abordagem programática, em vez de tentativas filosóficas isoladas. O plano proposto nem sempre pôde ser seguido, dependendo do cenário político em que se via envolvido. Um primeiro ciclo, de 56 a 51 a.C. começa com o *De oratore*, seguido do *De re publica* e completado com o *De legibus*, marcados pelo delineamento do melhor homem político, da melhor forma de governo e das melhores leis. De 46 a 44, o papel da filosofia é acentuado com *Hortensius*, *Academica*, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanas disputationes*, *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato*, todos condizentes 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[1786]. A atividade a que poderia se dedicar e, assim,

processo de autoconstrução: "La gran paradoja que esconde entonces la helenización de Roma es precisamente ésta: que sin el catalizador griego no existiría la tradición romana". Cf. GARCÍA FERNANDEZ. Doctrina transmarina, *op. cit.*, p. 304-308.

1784 MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit.*, p. 397. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 23. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 70-73.

1785 MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 450.

1786 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. Ad familiars IX, 2, 5. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit.*, p. 72: "Pero tú puedes valorar estas cosas mejor que yo, con tal de que tengamos el firme propósito de vivir conjuntamente entregados a nuestros estudios — en los que antes buscábamos placer tan sólo, pero ahora incluso salvación — y de no faltar, si alguno quiere contribuir a construir la Republica, no sólo como arquitectos sino también como obreros, y sobre todo acudir corriendo a este fin de buen grado. Y si a nadie le interesa nuestra colaboración, nos propondremos entonces escribir y leer los libros *Sobre Política* y servir al Estado, si no en la Curia y el Foro, al menos con nuestros escritos y lecturas como hicieron los antiguos más sabios, e investigar sobre costumbres y leyes."

melhor beneficiar a *res publica*, seria "la de facilitar a mis conciudadanos el acceso a la más nobles artes, cosa que considero haber conseguido ya a través de mis muchos libros"[1787].

Ciente das possíveis críticas que poderia sofrer, entre outros motivos, pela tentativa de introduzir na literatura latina matérias às quais os gregos tão bem e profundamente já haviam se dedicado[1788], Cícero utiliza os proêmios dessas obras filosóficas citadas para apresentar os seus objetivos maiores e, principalmente, rebater diferentes tipos dessas oposições[1789]. No início do *De finibus bonorum et malorum*, ele 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.
> Suspeito, finalmente, que há-de haver quem opine que eu deva dedicar-me a outro género de escrita, por este tipo de literatura, ainda que exija talento, não estar à altura do meu estatuto político e social.[1790]

Apesar dessas visões, Cícero está convicto de que a filosofia pode ser uma alternativa positiva ao quadro político que impede o cidadão de realizar as suas funções típicas. Ela alivia o mal-estar do espírito alijado de seu *locus* natural, promovendo o bem a todos, seja para a formação dos jovens, seja para o recreio dos velhos. Alguns reprovam o excesso de empenho à filosofia[1791], ainda mais quando existem outros gêneros mais respeitáveis, como a historiografia[1792]. Mas à filosofia, para Cícero, não se pode dedicar com moderação, ela é uma necessidade[1793]: para tentar superar a dor pela morte da filha

---

[1787] CÍCERO. *De divinatione* II, 1 *et seq.* Cf. *Sobre la adivinación, op. cit.*, p. 157 *et seq.*
[1788] BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 106: "Cicero portrays Roman achievement as superior to the Greek in virtually every area of human activity. Morals, customs, family life, state organization, law, and, of course, the military — in all these spheres the Romans are more accomplished. Defeat is conceded only in *doctrina* and *litterae*, and Cicero emphasizes that the Romans only lost there through non-participation." É essa também a interpretação de Duff, para quem, "though the Roman might despise the Greeks as politically and morally inferior, he could not, without forfeiting his claim to be educated, seriously challenge their supremacy in literature, philosophy, and art" Cf. DUFF. *A literary history of Rome*, *op. cit.*, p. 112.
[1789] SCHMIDT. Cicero's place in Roman philosophy: a study of his prefaces, *op. cit.*, p. 121-122.
[1790] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 1. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 247.
[1791] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 2. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 248.
[1792] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 253-254.
[1793] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 1. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 205-206.

Túlia[1794]; para aliviar as preocupações políticas sob o jugo de César; sem permanecer inativo, para substituir o cuidado do direto do cidadão com a república (*philosophiam nobis pro rei publicae procuratione substitutam putabamus*)[1795]:

> 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.[1796]

Em resumo, a crença vigente é de que a filosofia deve ser deixada na periferia da vida[1797], pois se buscada muito seriamente e com ardor, pode levar o praticante a abandonar os seus deveres de cidadão romano. Como registrado na *Rhetorica ad Herennium*, pode gerar preguiça e ociosidade (*socordiam atque desidiam*)[1798]. Todavia, Cícero, e mesmo Salústio com a historiografia[1799], ao apontarem a ausência de engajamento em *negotia* públicos 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[1800].

Em diversas cartas, é evidenciado a crença de que a filosofia é uma ferramenta que os homens podem usar para tomar decisões de importantes implicações políticas, ao passo que é também uma força capaz de afetar e mesmo mudar o caráter de um homem para melhor[1801]. Com isso, a filosofia, como remédio, não pode ser interpretada apenas como consolação, ou seja, algo que ameniza as dores, embora também desempenhe essa função[1802]: seu teor medicinal surge como objeto de restauração da república, um remédio

---

1794 CÍCERO. *Academica posteriora* I, 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 217; *De natura deorum* I, 9. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 77; *consolatio* em *Tusculanae disputationes* V, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 389; *De divinatione* II, 3. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 159.
1795 CÍCERO. *De divinatione* II, 6-7. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 161-162.
1796 CÍCERO. *De natura deorum* I, 7. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 76.
1797 CÍCERO. *De oratore* III, 88. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 279-280.
1798 BARAZ. *A written republic*, *op. cit*., p. 15-16. Cf. *Rhetorica ad Herennium* II, 35. Cf. *Retórica a Herenio, op. cit*., p. 146-147.
1799 CÍCERO. *Ad familiares* XV, 4, 16. Cf. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 460. Também SALÚSTIO. *Bellum Catilinae* 3-4. Cf. *Conjuración de Catilina, op. cit*., p. 10-15; *Bellum Iugurthinum* 4. Cf. *Opere e frammenti, op. cit*., p. 96-98.
1800 BARAZ. *A written republic*, *op. cit*., p. 14.
1801 BARAZ. *A written republic*, *op. cit*., p. 47 *et seq.*
1802 CÍCERO. *Ad familiares* V, 15, 1-4. Cf. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 270-272.

político[1803]. Assim, a filosofia tinha o potencial de ser uma alternativa para a vida pública tradicional sob certas circunstâncias de inatividade política forçada. Geradora de desapontamentos, a ação política imediata, por estar cerceada, é deixada de lado por um tempo e a mente se volta para objetivos intelectuais, potencialmente mais satisfatórios. Em vez de ser mera consolação ou um mundo particular paralelo, a filosofia aparece como instrumento a ser usado na esfera pública, ainda que a partir da esfera privada, enfim, um substituto para o processo político corrompido[1804]:

> It is also symptomatic that his reaching out to the intellectual world as a true substitute occurs mainly at times of political insecurity, when Cicero's political stature and his future prospects are in doubt. Such moments of insecurity could be said to culminate and morph into a permanent state at the time of Caesar's dictatorship, when we see Cicero reacting by developing a fully worked out model of the intellectual life as a substitute for political engagement.[1805]

Uma vez justificado o papel da filosofia, percebemos a necessidade de um maior detalhamento, o que pode ser obtido a partir da resposta a duas perguntas primárias: Quais os métodos empregados por Cícero para levar a efeito essa pretensão? E quais os impactos desejados?

4.2.1. Tradução

O procedimento basilar adotado por Cícero, ao reconhecer a dimensão monumental da filosofia e das artes gregas, foi a tradução[1806].

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 latina são de uma tradução da *Odisseia* de Homero feita por Lívio Andrônico, escravo grego. As poesias mais antigas de comédia e tragédia também são traduções de peças áticas[1807]. Partindo dessa tradição, Cícero dedicou-se a verter obras helênicas de literatura, oratória e filosofia para o latim. Algumas dessas traduções gozaram de significativa reputação,

---

[1803] BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 86-87. Cf. CÍCERO. *Ad familiares* IX, 3. Cf. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares II, *op. cit.*, p. 69.

[1804] BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 67 *et seq.* Cf. CÍCERO. *Ad Atticum* I, 16, 13-15; I, 20; II, 5, 2; II, 13, 2; II, 16, 3; IV, 10, 1. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 85-86; 105-107; 126-127; 142; 148; 236-237.

[1805] BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 72.

[1806] CÍCERO. *De oratore* III, 157. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 290. 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*).

[1807] MELLOR. *The Roman historians*, *op. cit.*, p. 6.

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[1808]. Esse esforço assume também outra forma, mais sutil, contudo, mais efetivo: a escrita de obras filosóficas próprias que apresentam ao público romano teorias gregas, utilizando linguagem e estruturação argumentativa condizentes com o ambiente cultural do leitor.

Nenhuma das obras filosóficas de Cícero são traduções em sentido estrito. Os trabalhos próprios, distantes da conversão idiomática, são resultado de sua capacidade de síntese, adaptação e reescrita de uma multiplicidade de textos e ideias filosóficas gregas. Mas é até válido que sejam entendidas pelo público em geral sob esse epíteto. Seu propósito, segundo Baraz, é "domesticar", isto é, apropriar-se do material grego e moldá-lo, ilustrando-o com os exemplos romanos, colocados na boca dos grandes homens do passado de Roma, e conectando-o por meio de alusões e retórica com práticas vigentes e com a literatura latina. Assim seria possível incorporar a filosofia grega no arsenal cultural romano, na edificação da *humanitas*, como logo veremos[1809].

Ocorre que, a partir da segunda onda de helenização, o uso do grego tornou-se uma característica da elite que promoveu essa aculturação. Os romanos se faziam sentir no mundo helenístico na medida em que fossem capazes de se expressar em grego[1810]. Com efeito, o idioma foi tomado como a verdadeira língua da cultura e, assim, amplamente difundida entre as camadas sociais mais elevadas. Por outro lado, permaneceu como a língua dos escravos, dos libertos e de uma grande massa de *peregrini*. Devemos ressalvar também o papel que exerceu, junto com outros aspectos culturais, no jogo político dos séculos II e I a.C., uma vez que a helenização, a partir de Cipião, passou a representar a conquista de novos instrumentos de poder, entre os quais a retórica, passando a integrar a formação romana e, com isso, a elite dirigente[1811]. Muitas das

---

[1808] 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.

[1809] BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 97-98.

[1810] MOMIGLIANO. *Alien wisdom*, *op. cit.*, p. 7. Tornou-se a língua da diplomacia. Cf. MARROU. *História da educação na antiguidade*, *op. cit.*, p. 378.

[1811] A resistência a diversos elementos gregos por figuras como Catão, o Velho, contrasta com o conhecimento que nutriam da cultura helênica. Mas isso não faz dele, por exemplo, necessariamente ambíguo ou contraditório, talvez porque tenha sido capaz de perceber mais agudamente onde estavam os conteúdos que poderiam desestabilizar a constituição, em particular, a devoção e a obediência à *res publica*. Assim, quando a helenização sai do âmbito privado e afeta os valores coletivos, o Senado age para evitar que o *ethos* grego rompa ou modifique substancialmente o *ethos* romano, com reverberações na coesão e na estabilidade da comunidade. Em outros termos, filósofos e retores ensinam a refletir, quando se quer que os jovens creiam nos *exempla* e, movido por eles, realizem o

rejeições feitas ao uso do idioma, como por Mário, pode ser justificado como oposição a essas forças tradicionais, e que depois assumirá a forma do conflito entre *optimates* e *populares*[1812].

> La langue parlée des Grecs de son temps, la *koiné* vivante représente évidemment essentiel de son expérience. C'est cette langue, et non l'attique classique, que parlent sa nourrice et les esclaves qui l'entourent, puis son pédagogue. C'est elle aussi qu'il a l'occasion de pratiquer durant ses études, pendant ses voyages, dans ses contacts avec les Grecs de Rome et dans les conversations avec les rhéteurs et les philosophes qu'il convie à sa table et loge chez lui. Tout cela concourt à expliquer un phénomène qui resterait autrement surprenant, à savoir le contact privilégié des Romains de l'époque classique avec une langue en principe étrangère, mais à laquelle ils ont recours de préférence dans les moments les plus importants de leur vie.[1813]

Considerando a mencionada difusão do grego, muitos recusam a tradução. Quando muito, em vez de direcionadas ao público que não conhecia o grego, as traduções eram feitas como um exercício linguístico e estilístico[1814]. Como Cícero faz Varrão argumentar, quem leria filosofia em latim em geral sabe ler em grego e, logo, opta pelas obras originais, preservando assim a complexidade das ideias do autor; o vulgo e os não cultos, mesmo tendo à disposição em latim, nada entendem da ciência e do pensamento

---

tipo de vida próprio do homem romano, militar, jurídica e política. O preconceito contra elementos de educação ática nunca acabou completamente, mas entre os grupos cultos e ricos, a cultura grega torna-se uma espécie de "segunda natureza". Assim, a helenização representa um fenômeno de aculturação dos romanos em relação aos gregos, mas de modo original, por meio do qual a forma de vida tradicional centrada nas atividades campesinas e militares cede espaço para um crescente desenvolvimento literário, artístico, técnico e intelectual em geral. Cf. RAWSON. *Intelectual 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.

[1812] 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. Ver também, à p. 188, que, nas obras de Cícero, revelam-se dignos de nota apenas aqueles que, ou detêm um conhecimento aprofundado da língua grega (*doctus Graecis litteris*) (vide *Brutus* 104; 169; 175; 205. Cf. *Opere retoriche, op. cit*., p. 648-649; 684-685; 688-689; 706-707), ou que não são nela versados (vide *De oratore* II, 153. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 222; *Ad Atticum* I, 19, 10. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 104; *In Verrem* II, 5, 148. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 297), mas que até mesmo conseguem discernir provérbios e as expressões mais conhecidas (vide *Pro Flacco* 10. Cf. *Discursos III*, *op. cit*., p. 296). Em *Tusculanae disputationes* V, 116. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 456-457, comparação entre romanos que não sabem grego e crianças gregas que não sabem latim com os surdos, a quem faltam uma faculdade.

[1813] DUBUISSON. Le grec à Rome à l'époque de Cicéron, extension et qualité du bilinguisme, *op. cit*., p. 199. Ver também, à p. 197, que "La place du grec est loin être inférieure celle du latin il ne agit ailleurs nullement comme on vu une langue étrangère mais bien un idiome dans lequel les jeunes Romains expriment au moins aussi naturellement que dans le leur. En fait le grec occupe même au départ une position largement dominante (...)." Mas não é possível afirmar um efetivo bilinguismo. O que há é um forte intercâmbio cultural, a aprendizagem sobre uma outra cultura, no qual o domínio de seu idioma *mater* é fundamental.

[1814] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit*., p. 50.

gregos. Os textos filosóficos, segundo essa interpretação, "não podem ser compreendidos por quem não conheça bem a cultura grega" e, se assim o sabe, é versado também no idioma[1815].

Ademais, muitas das escolas filosóficas negavam o papel da tradução e da consequente criação de termos que ela ensejaria. É o caso dos epicuristas, como Ático, para os quais não haveria a necessidade de se constituir uma linguagem própria à filosofia, que deveria partir da linguagem convencional, e, no máximo, o grego fornece o que falta ao latim[1816]. O próprio Platão rejeitava a criação de termos novos, incapazes de aportar qualquer saber autêntico[1817], e a Nova Academia acusava a ética estoica de ser diferente do Liceu apenas por seu vocabulário[1818]. Cícero tem um desafio. Por um lado, há aqueles, como Platão e Xenofonte, que escrevem segundo a linguagem comum. Por outros, principalmente com as escolas helenísticas, há uma tendência à especialização terminológica, inclusive como meio de diferenciação entre si, que acaba por se afastar do uso comum e chega mesmo ao ponto de inviabilizar a troca de argumentos decorrente da incompreensibilidade recíproca, um "diálogo de surdos", como descreve Michel[1819].

Por fim, o maior entre os empecilhos aparentes era a opinião corrente de que o grego era 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 noções abstratas. Em virtude 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"[1820]. Cícero recusa essa ideia de inferioridade. Para ele, o latim e a natureza romana permitem que a excelente prudência dos gregos seja aplicada às práticas e costumes de Roma, pelo que homens instruídos

---

1815 CÍCERO. *Academica posteriora* I, 4. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 212-213.
1816 CÍCERO. *Academica posteriora* I, 14. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 219; *De finibus bonorum et malorum* V, 96. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 525-526; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* X, 72. Cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, op. cit*., p. 299-300.
1817 PLATÃO. *Crátilo* 439b. Cf. *Diálogos II, op. cit*., p. 458-459; *Leis* 715c. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes, *op. cit*., p. 373; *Teeteto* 182a. Cf. *Diálogos*: Teeteto. Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001, p. 95.
1818 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.
1819 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. 83.
1820 CÍCERO. *De natura deorum* I, 8. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 76.

podem ser superiores aos helenos[1821]. Inclusive, muitas são as vantagens do latim sobre o grego em diversas situações[1822]: "¡Oh Grecia, a veces tan pobre de palabras, de las que piensas siempre que tienes abudancia!"[1823].

Ainda mais, a adaptação da filosofia grega podia ser considerada como questão de orgulho "nacional", de equiparação cultural, como caminho para mostrar como a superioridade dos romanos em matéria política também significaria superioridade em poesia, eloquência e filosofia[1824]. Contra aqueles que rejeitam a ideia da tradução da filosofia grega, por ser ela própria um elemento estrangeiro e devendo ser assim tratado, por isso optando pela leitura no original, Cícero parece afirmar que a tradução é um verdadeiro ato patriótico, que valoriza a importância da comunicação e reduz a estranheza exógena através do latim. É um ato em benefício da própria *res publica*[1825].

Como observa Venuti[1826], as traduções têm um poder enorme na construção de representações das culturas estrangeiras. Os textos selecionados e as estratégias desenvolvidas podem estabelecer cânones peculiares que se conformam aos valores domésticos, retirando-os de suas tradições originárias e inserindo-os no interior de uma nova tradição. Em outras palavras, a tradução constrói representações domésticas que colaboram para a formação da própria identidade cultural, aproxima as línguas e as culturas. Não elimina as diferenças, mas ao tornar um texto inteligível para novos leitores, abre novas possibilidades de conhecimentos do outro, que inevitavelmente impactarão de múltiplas formas o eu. A tradução é um dos mais importantes instrumentos capazes de transformar o outro em familiar, faz ser viável a intercompreensão em certos contextos e, assim, fomenta o processo que faz de uma cultura algo vivo e em constante mutação[1827].

1821 CÍCERO. *De oratore* III, 95. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero, op. cit*., p. 281.
1822 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 10; III, 5. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 253; 367; *Tusculanae disputationes* II, 35; III, 10; IV, 10. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 233; 268; 332-333; *De legibus* I, 27. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 74-75.
1823 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 35. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 233-234.
1824 SCHMIDT. Cicero's place in Roman philosophy: a study of his prefaces, *op. cit*., p. 124; CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 109.
1825 BARAZ. *A written republic*, *op. cit*., p. 127.
1826 VENUTI, Lawrence. *The scandals of translation*: towards an ethics of difference. London, New York: Routledge, 1998, p. 67-68.
1827 VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility*: a history of translation. 2. ed. London, New York: Routledge, 2008, p. 15: "Translation is the forcible replacement of the linguistic and cultural differences of the foreign text with a text that is intelligible to the translating-language reader. These differences can never be entirely removed, but they necessarily undergo a reduction and exclusion of possibilities – and an exorbitant gain of other possibilities specific to the translating language. Whatever difference the translation conveys is now imprinted by the receiving culture, assimilated to

Traduzir é fazer conhecer os autores estrangeiros, transportando-os para a língua latina, um serviço aos concidadãos, o que exige fazer-se duplamente como *interpretatio* e também adaptação. Quer dizer, há uma maneira latina de ler as obras gregas, é tradução que se torna criação, assim, em vez de apenas transcrever os textos palavra por palavra, também pode se optar por verter as ideias resultando em um trabalho original: "o fenômeno da aculturação se escreve quase inteiramente em dois termos: tomar emprestado um uso, um deus ou uma palavra significa primeiro revesti-lo de uma *forma* romana"[1828]. Nas origens da literatura latina as obras romanas eram escritas em grego. Traduzir não significava ter as coisas gregas em latim, mas as coisas romanas em grego[1829]. Os romanos serão então os primeiros a mostrar a possibilidade de filosofar em uma língua diversa do grego. E entre todos os que contribuíram para essa empreitada gigantesca, o mérito maior é de Cícero, que começa pela retórica, desde o audacioso *De inventione*. Em um tempo no qual cada vez mais os elementos culturais eram expressos no idioma do conquistador, faltava a filosofia falar latim[1830]: "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"[1831].

Tendo em vista que a filosofia helênica se desenvolveu de modo inseparável da língua grega, é evidente que os conceitos filosóficos das grandes escolas sejam difíceis de serem expressos em outros idiomas. Ainda hoje, tradutores optam por transliterações ou se valem de outras palavras de sua língua para expressar noções do grego, mesmo que, para tanto, dependam de mais termos. Nem por isso, seu idioma, tal como o latim, é inapto para traduzir algo do grego antigo. A filosofia medieval talvez será aquela que melhor demonstrará a versatilidade do latim no âmbito teórico. É o que afirma Powell[1832], que observa que Cícero estava em desvantagem porque não havia uma longa tradição de

its positions of intelligibility, its canons and taboos, its codes and ideologies. The aim of translation is to bring back a cultural other as the recognizable, the familiar, even the same; and this aim always risks a wholesale domestication of the foreign text, often in highly self-conscious projects where translation serves an appropriation of foreign cultures for agendas in the receiving situation, cultural, economic, political. Translation is not an untroubled communication of a foreign text, but an interpretation that is always limited by its address to specific audiences and by the cultural or institutional situations where the translated text is intended to circulate and function."

[1828] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 84 (tradução nossa).

[1829] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 85.

[1830] LÉVY. *Histoire de la philosophie*, *op. cit*., p. 3-4.

[1831] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 209.

[1832] 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. 285-286.

escrita filosófica em latim atrás de si, ao passo que seu vasto conhecimento linguístico o impelia a respeitar o uso correto e a elegância literária, o que resultava em impedimento de certos tipos de preservação do original. Nesse sentido, 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 uma língua filosófica[1833]. Estava a propor filosofia em um novo idioma, quando até então praticamente limitada ao grego. Ao mesmo tempo, não estava preocupado em apenas verter palavras de um idioma a outro. 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 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.[1834]

Cícero emprega *interpretari*, *interpretes* e derivados para indicar uma tradução fiel ou literal[1835]. Como tradução e tradutores em sentido estrito, deixa claro que não é isso o que está fazendo em suas obras filosóficas[1836]. Ele realiza pura e plena filosofia, em um projeto de formação do homem romano, que exige a compatibilização e a inteligibilidade cultural. O discurso filosófico em latim é uma tentativa de negociar uma posição para a filosofia que pudesse funcionar no contexto cultural romano[1837]. Isso exigia criação,

---

1833 POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit.*, p. 297.
1834 Cf. CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 1-3. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 103-107.
1835 CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 15. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 373-374; *De legibus* II, 45. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 164-165.
1836 POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit.*, p. 278. Cf. *De finibus bonorum et malorum* 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?". Ver também *De officiis* I, 6. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 17. Considerando essas passagens, não podemos ser levados pela declaração de *Ad Atticum* XII, 52, 3. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *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." Ela é de difícil compreensão e está dentro de um contexto específico.
1837 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 49.

inovação. Destarte, a filosofia tem sim uma linguagem própria, diversa da corrente, pois, "sendo a filosofia, como é, a arte da vida, é claro que não pode usar, para descrever, a linguagem do fórum" (*ars est enim philosophia uitae, de qua disserens arripere uerba de foro non potest*)[1838]. E, para tanto, segue algumas orientações. Primeiro, um novo termo deve corresponder a uma nova realidade; segundo, deve-se valer dos recursos da língua latina, aquilo que ela já expressa, em vez de criar novos termos[1839]. Deve-se ainda levar em conta não apenas o sentido corrente, mas a história literária das palavras[1840].

A criação de vocábulos novos era uma forma de evitar transliterações excessivas, em prol da pureza linguística. Ao pretender popularizar a filosofia, queria atrair seus concidadãos à leitura de textos filosóficos e fazer-se compreendido por eles, para o que não contribuiria usar demasiadamente terminologias gregas. Por esse motivo também, como aponta Powell, as inovações ciceronianas são geralmente acompanhadas de explicações do significado, por vezes incluindo o auxílio do próprio termo grego para a elucidação[1841]. Portanto, estava ciente da necessidade de empregar mais de uma palavra ou uma explicitação longa para expressar uma palavra grega em latim, o que revela a adoção de uma linguagem viva, não artificial[1842]. Ademais, sabe dos riscos de trair o sentido original helênico, por isso frequentemente os conserva ou os cita, mas também traduz porque percebe que deve permanecer em sua língua, em sua comunidade latina. E isso significa algo mais do que simples conversão idiomática: Cícero é "um criador, que conhece a vida e a fecundidade do bom uso"[1843]. Entende, por fim, que cada sentido é

[1838] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 4. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 367 (com adaptações).
[1839] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 15. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 373-374.
[1840] LÉVY. Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse, *op. cit*., p. 96-97, para todo o parágrafo. Lévy aponta, na p. 98, como Cícero emprega traduções nas Academicas: "L'une des règles que Cicéron se fixa à lui-même au moment de l'élaboration des *Académiques* fut sans nul doute celle de ne jamais renoncer à traduire. Il n'existe ni une expression, ni même un terme philosophique, pour lesquels il se soit contenté de citer le grec, et pratiquement à chaque page du texte, il fait découvrir, souvent sur le mode de l'interrogation, une de ces traductions dont certaines sont devenues la base même de notre vocabulaire philosophique." Sobre a história literária das palavras, ver exemplo prático em CÍCERO. *Ad Atticum* XIII, 21. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 307-308.
[1841] POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit*., p. 290. O autor lista exemplos em CÍCERO. *Academica posteriora* I, 24 (*qualitas*); I, 31 (*opinabilis*); I, 41 (*comprehendibilis*). Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 225; 229; 234; *Academica priora* 17 (*evidentia*). Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 108; *De finibus bonorum et malorum* III, 53 (*indifferens*). Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 397; *De natura deorum* II, 94 (*qualitas*). Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 234; *De fato* I (*moralis*). Cf. *Sobre el destino, op. cit*., p. 289 (*moralis*, e não *de moribus*, para traduzir *êthos*, cf. nota 2). Outros exemplos são mencionados em PLUTARCO. *Cícero* 40, 2. Cf. *Vidas paralelas*: Demóstenes e Cícero, *op. cit*., p. 161.
[1842] 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. 194
[1843] MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit*., p. 79 (tradução nossa).

múltiplo. Em certas ocasiões, apenas a metáfora poética pode satisfazer a necessária precisão onde a técnica se mostrar incapaz[1844]. Para compensar o vocabulário latino limitado, especialmente filosófico, incorpora o estilo, que se torna então parte integral da linguagem[1845]. Os aportes de Cícero à língua latina não ficaram restritos a questões morfológicas, também combinando "la perfección los recursos sintácticos existentes para ofrecer un perfecto equilibrio entre las dos opciones que entonces se ofrecían: la prolijidad excesiva y la sequedad aticista". O discurso foi afetado 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[1846].

Nosso autor estava preocupado com a prática da filosofia, que não concebia, vide o período helenístico, nem como solitária, nem como escolar, mas "através de um magistério no qual o principal beneficiário deveria ser o povo romano", isto é, descolando a filosofia da língua grega e do status do filósofo. Ele abre, então, novas perspectivas para a filosofia, dá-lhe a possibilidade de se difundir em um novo idioma legítimo, mostrando que se pode filosofar em qualquer vernáculo e, nesse processo, compreende que toda tradução é uma criação. Enfim,

> En créant le vocabulaire philosophique qui est celui de l'Occident — rappelons que nous lui devons des termes comme "qualité", "assentiment", "compréhension" - il a compris et exprimé que toute traduction est une création. En ne perdant jamais de vue l'histoire et le pouvoir, il a donné à la philosophie romaine des caractéristiques qu'elle a léguées à la pensée occidentale. En somme, à défaut d'avoir, peut-être, un être philosophique, Cicéron a puissamment illustré ce que pouvait être un agir philosophique.[1847]

Críticos modernos acusaram Cícero de não ser original, servindo-se de modelos gregos para as suas orações, como Demóstenes, Isócrates, e obras de filosofia, como Platão e Panécio, além de eventuais modelos latinos de oratória. Assim, seus trabalhos, particularmente os de natureza filosófica, nada mais seriam do que "imitações e, não

---

[1844] MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 80. Cf. CÍCERO. *Topica* 32. Cf. *Cicero's Topica, op. cit.*, p. 130-131.
[1845] ALBRECHT. *Cicero's style*, *op. cit.*, p. 129.
[1846] 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: "Cicero's originality and genius lay in creating a Latin prose style, capable, in its melodious flow of sentences and harmony of cadence, in its clearness, force, and pathos, of expressing all the emotions of the soul."
[1847] LÉVY. *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 108

raramente, disfarces e plágios de tratados gregos ou de doutrinas gregas"[1848]. Denunciaram-no ainda de adotar uma linguagem pouco rigorosa, repleta de equívocos e imperfeições, usos imprecisos e má compreensão de certos conceitos gregos[1849]. A filologia alemã do século XIX, na esteira da historiografia germânica do mesmo período, como outrora salientamos, construiu uma imagem extremamente negativa de Cícero no plano da filosofia e da literatura, retirando-lhe qualquer grau de efetiva originalidade, ao passo que o reduzia a simples tradutor do latim para o grego ou parafraseador de fontes helênicas, concepção ainda hoje perpetrada em alguns meios acadêmicos. Naquele contexto era até compreensível a postura dos estudiosos: por um lado, era a afirmação de novas perspectivas para o conhecimento histórico e filosófico, onde Cícero imperara por séculos ao menos como fonte onipresente, dotado de autoridade maciça em quase tudo o que se referia ao mundo antigo; por outro, a carga política das obras ciceronianas, de lastro republicano, não apetecia a uma Alemanha com um quadro político confuso e em vias de unificação. Contudo, a visão atual já deveria ser outra. Lisi insiste corretamente que taxar Cícero de mero tradutor ou parafraseador é algo contrário até mesmo às declarações expressas do filósofo. A situação precária das fontes é um desafio para detalhar as proximidades e diferenças em relação aos autores gregos, mas não é possível negar *in totum* qualquer traço de originalidade[1850]. A reinterpretação que aqui propomos acerca da tradução comprova isso.

Trata-se de um processo extremamente delicado e repleto de nuances. Era muito arriscado limitar toda a empreitada a tomar empréstimos de palavras e expressões, pois isso alteraria o caráter do próprio latim. Assim, Cícero atribui sentidos gregos a termos latinos, quer dizer, o empréstimo passa a ser de sentido, sem modificar a estrutura do idioma. E isso leva a uma interferência entre os sentidos originários e agregados[1851]. Claro que há erros de tradução. É possível elencar, na esteira de Powell, possíveis explicações para seus equívocos, como a ausência de método acadêmico para tradução; nem sempre ser do interesse de Cícero traduzir acuradamente segundo os seus propósitos literários, seu contexto, a inadequação específica do latim naquela situação ou mesmo o acesso a textos diversos do que hoje tomamos como a fonte[1852]. Mas as objeções que fazem

[1848] MASE-DARI, E. *Cicerone e le sue idee social ed economiche*. Torino: Fratelli Bocca, 1901, p. 18-19 (tradução nossa)
[1849] MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 77.
[1850] LISI. La noción de ley natural en Cicerón, *op. cit.*, p. 218, nota 3.
[1851] MEILLET. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, *op. cit.*, p. 214.
[1852] POWELL. Cicero's translations from Greek, *op. cit.*, p. 274.

autores como Poncelet a Cícero, na opinião de Michel, não podem prosperar porque esperam um Cícero que escrevesse como Platão e, desse modo, é incapaz de reconhecer a originalidade criadora[1853].

Reiteremos que escrever filosofia em latim não era uma imposição absoluta, considerando as habilidades e interesses da elite culta[1854]. Aliás, segundo Rawson, existiam sim mais obras de filosofia em latim antes de Cícero do que geralmente se supõe, entre trabalhos epicuristas e estoicos[1855], mas é com nosso autor que ocorre a descoberta da consciência da autonomia da língua latina, a permitir uma civilização de possuir sua própria identidade intelectual e idiomática, uma "consciência linguística", concomitante ao desenvolvimento de reflexões gramaticais sobre a *latinitas*. Afirmar essa autonomia era reconhecer que o latim floresceu em contato com o grego e, como palavras são criadas para coisas novas[1856], era assumir que Roma cresceu com a Grécia.

Schleiermacher já enunciava os caminhos possíveis de um tradutor em relação ao leitor e ao autor da obra traduzida:

> A mi juicio, sólo hay dos: o bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible, y hace que el lector se acerque a él; o bien deja lo más tranquilo posible al lector, y hace que el autor se acerque a él. Tan completamente diferentes entre sí son ambos que, en cualquier caso, hay que seguir uno de los dos con el mayor rigor posible, pues de lo contrario cualquier mezcla daría necesariamente un resultado muy dudoso, y sería de temer que lector y escritor no llegasen a encontrarse nunca.[1857]

A nosso ver, Cícero consegue subverter tais preceitos com um esforço de tradução que transcende os limites tradicionais e se faz interpretação cultural. Sem ignorar o grego, o autor, tentando ao máximo observar o espírito original, tanto da ideia quanto da cultura da qual exsurgiu, mira o leitor, levando a ele uma obra não apenas aceitável à sua mundivisão, como aprazível, pelo recurso à eloquência e filiação linguística. Cícero naturaliza a cultura helênica, agora helenística, na língua latina[1858]:

[1853] 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.

[1854] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 87. Cf. CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* I, 6. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 250-251.

[1855] RAWSON. *Intelectual life in the late Roman Republic*, *op. cit.*, p. 282-285.

[1856] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 88. Cf. CÍCERO. *De Oratore* I, 155. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 172; *Academica* I, 25. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 226.

[1857] 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.

[1858] MEILLET. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, *op. cit.*, p. 206.

> Cicéron n'a pas été un simple adaptateur. Il s'était pénétré de l'hellénisme, et il avait pour le latin un respect scrupuleux. Sans trahir sa culture grecque et sans forcer en rien sa propre langue, il a exprimé avec une impeccable pureté latine toute la part de l'hellénisme qui, étant universellement humaine, pouvait passer dans un idiome différent. C'est grâce a cette conscience et à ses dons d'écrivain qu'il a pour une large part fondé une forme nouvelle de la culture grecque et qu'il a été le maître de l'humanisme occidental. [1859]

E a cultura helenística adaptada à sociedade romana é o humanismo[1860], na forma da *humanitas*, como veremos adiante.

> Rome, aux yeux de Cicéron, ne condamne pas la philosophie; elle l'appelle au contraire. Il ne peut y avoir de conflit entre la perfection des moeurs attestée par la réussite historique de la cité, par tout le bonheur qu'elle a donné aux hommes, par ses lois, par son droit, et la perfection de la pensée, dont Platon a tracé le modèle.
> L'orateur idéal, qui est à la fois homme d'action et homme de pensée, accomplit en lui-même la rencontre des deux formes de perfection. Enconre une fois, dans l'oeuvre de Cicéron se manifeste cette union du réalismo romain et de l'idéalisme grec.[1861]

Assim, Cícero contribui para a construção de uma identidade romana, no plano da intelectualidade, sobre os ombros dos gigantes gregos. E se há um aspecto que marca o aporte romano é a história: toda tradução ciceroniana é um produto novo que une teoria e experiência. O melhor exemplo disso é a ideia. Contudo, o que pretende nosso autor por meio da tradução, quer dizer, que benefícios são esses especificamente que ele aspira levar ao romano? Como a tradução ao modo ciceroniano impacta o modo de ver o mundo pelo cidadão de Roma?

4.2.2. Cícero acadêmico: o diálogo e as autoridades filosóficas

Esse esforço de adaptação cultural, no campo filosófico, não poderia ser melhor realizado do que por alguém filiado à Nova Academia[1862], em sua versão cético-probabilística, uma vez que não tomava um axioma em absoluto, estando sempre disposta a confrontar os argumentos favoráveis e contrários para encontrar não uma resposta verdadeira, mas sim o provável. Sem aderir a uma abstenção total, o cônsul sentia-se livre para adotar ou rejeitar diferentes correntes dependendo do problema em

[1859] MEILLET. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, *op. cit*., p. 217.
[1860] MEILLET. *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, *op. cit*., p. 207.
[1861] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 451.
[1862] 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.

questão. Esse ponto é muito importante para entendermos, entre outros aspectos, o caráter peculiar da ideia no pensamento do Arpinata. Inicialmente, vale destacar que essa era uma posição peculiar, mas que permitia a Cícero bem conhecer as principais escolas e apresentá-las em seus textos ao público latino, estimulando-o a procurar por si próprio a melhor resposta, ou mesmo, ensinando-lhe a filosofar, a pensar autonomamente, apesar de ciente de que nem todos serão capazes, pois a filosofia não tem apelo popular[1863].

Essa constatação ainda hoje gera estranheza, tendo em vista que foi somente no último século que os estudiosos começaram a tomar um "Cícero acadêmico" como chave de leitura de sua obra. Até então, era comum definir o filósofo romano como um simples estoico, um platônico ou uma figura *sui generis*, eclética[1864]. Todas elas estão corretas, porém incompletas, pois tomam a parte pelo todo, ou acabam por perceber a peculiaridade do pensamento ciceroniano sem serem capazes de efetivamente lhe reconhecer uma postura filosófica rigorosa. O probabilismo acadêmico é declarado pelo próprio Cícero em diversas passagens, por meio das quais cremos ser possível compreender em que consiste a sua interpretação da filosofia.

Nosso autor afirma que não pretende "mais do que procurar a verdade com todo o interesse e esforço, mas sem facciosismo"[1865]. Quer dizer, "pues, 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"[1866]. É próprio da natureza da filosofia os debates, as comparações, as divergências, práticas nas quais reside o seu vigor: "La filosofía no había

---

1863 SCHMIDT. Cicero's place in Roman philosophy, *op. cit*., p. 117.

1864 Vide REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 3, p. 455, o que o leva a afirmar que Cícero é "o mais belo paradigma da mais pobre das filosofias e, de algum modo, a mais antiespeculativa das especulações". Nossa recusa dessa posição não significa que não concordemos com a presença de um espírito eclético no período de Cícero, como bem descreve Reale à p. 439: "Aludimos ao *ecletismo*, isto é, a tendência que, a partir do século II a.C., mostra-se sempre mais forte, até se tornar dominante no século I a.C., e ainda mais tarde. Ecletismo é termo derivado do grego *ek-leghein* que significa *selecionar* e *reunir* de várias partes. Ele foi, portanto, escolhido com muita propriedade, por que indica perfeitamente o traço característico dessa tendência que, num certo momento, contagia em grande parte todas as escolas: marginalmente o epicurismo, acentuadamente o estoicismo, profundamente a Academia e, em certa medida, também o Perípato. As causas que produziram esse fenômeno são numerosas: a exaustão da carga vital das escolas, a unilateral polarização da sua problemática, a erosão das muitas barreiras teóricas operada pelo ceticismo, o probabilismo difundido pela Academia, o influxo do espírito prático romano e a revalorização do senso comum".

1865 CÍCERO. *Academica priora* 7. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 99.

1866 CÍCERO. *De natura deorum* I, 11. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 80.

gozado de hecho en la misma Grecia de tanto consideración si las polémicas y las discrepancias de los más sabios no le hubieran infundido renovados bríos"[1867].

Esse modo de proceder do filosofar decorre dos limites e das possibilidades do objeto fim da filosofia: a verdade. Cícero, na esteira dos pensadores helenísticos, assume a busca pela verdade como inerente à filosofia, porém, considerando o caráter limitado do homem e das coisas como elas se mostram a ele, entende não ser possível conhecer a verdade 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 regirse, sin embargo, la vida del sabio, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara.[1868]

É acessível ao homem aquilo que é apenas provável. Essa postura é uma saída em relação ao dilema que o ceticismo gera. Como consequência extrema da negação da verdade, o homem estaria imerso no falso e no incerto, de tal modo que paralisaria diante da realidade: incapaz de se decidir, por não conhecer o que é verdadeiro, ele abandonaria a comunidade, a política e a vida, definhando-se. A alternativa seria considerar que, apesar da incerteza, por meio da razão é viável conhecer aquilo que é provável de ser verdadeiro. De acordo com Lévy, o trecho acima transcrito indica o provável como a impressão da verdade com a qual o sábio deve se contentar para guiar a sua ação, no sentido de Carnéades. É um abrandamento do rigor estoico. Mas há ainda uma outra face do provável em Cícero, enquanto racionalidade média, o único critério possível da moral, na linha de Arcesilau[1869]:

> 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.[1870]

A conclusão proposta por Lévy é a de compreender o probabilismo ciceroniano como um esforço original de compatibilização entre a filosofia grega e a cultura romana, marcada pela forte atenção à prática, resultando em uma proposição teórica que enxerga

---

[1867] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 4. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 209.
[1868] CÍCERO. *De natura deorum* I, 12. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 80-81.
[1869] LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit*., p. 288.
[1870] CÍCERO. *De officiis* I, 8. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 18.

o mundo sem se aferrar a dogmatismos, abrindo-se para as contribuições de múltiplas correntes e para a livre formação de uma posição sobre todo e qualquer tema:

> Cicéron est-il le fondateur du probabilisme, nous sommes-nous demandé au début de cette recherche? A cette question quelque peu abrupte nous ne pouvons apporter qu'une réponse nuancée. Plutôt, en effet, que d'attribuer à l'Arpinate l'invention d'un système doctrinal rigide, ce que suggère dans sa formation même le terme de "probabilisme", il faut souligner la richesse de son apport, due notamment à la situation exceptionnelle d'un homme dont la culture s'est enrichie d'une multitude d'apports philosophiques, mais qui apportait à la philosophie une langue quasiment neuve et une vision du monde en grande partie étrangère aux débats des écoles. En traduisant εὔλογον et πιθανὸν par *probabile*, Cicéron exprimait de manière immédiate son refus d'établir à ce niveu une distinction tranchée entre la croyance et la raison; bien plus, il importait implicitement de sa rhétorique dans sa philosophie ce concept de fréquence, promis à un si riche avenir. En associant *ueri simile* à *probabile*, il affirmait une confiance dans la réalité de la vérité, que l'on chercherait en vain dans εὔλογον ou dans πιθανὸν. Alors même qu'il traduisait la pensée d'Arcésilas et de Camèade, il a pportait donc à celle-ci, par le simple choix des termes latins, un éclairage psychologique nouveau et surtout un enracinement ontologique que les scholarques n'eussent peut-être pas rejeté, mais qu'ils n'avaient pas expressément assumé. Dans cette réticence à ne raisonner qu'à partir du sujet et de ses représentations, nous voyons la marque du réalisme romain, mais aussi celle de l'influence de Philon de Larissa, par ailleurs lui-même critiqué dans les *Académiques*.[1871]

O método da Academia consiste justamente em "poder disertar frente a todo y en no juzgar sobre asunto alguno sin reserva", segundo uma longa linhagem de adeptos, "tras ser emprendido por Sócrates, retomado por Arcesilao y consolidado por Carnéades, ha tenido vigencia hasta nuestra época"[1872]. Sendo a filosofia para os antigos um modo de viver, como define Pierre Hadot, Cícero recorre a essa forma de interpretar a realidade em diferentes momentos da vida, realizando discussões racionais de argumentos prós e contras[1873]. A filosofia é colocada em ação como meio de determinar o melhor caminho, por exemplo, permitindo o lançamento de questões de filosofia política, mediante as quais o homem se ocupa, acalmando o espírito e deliberando sobre o melhor[1874].

Qualquer um que pretenda compreender o mundo deve estar aberto a todas as teses, em vez de escolher apenas uma e segui-la cegamente. Muitos são os argumentos

---

[1871] LÉVY. *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 290.
[1872] CÍCERO. *De natura deorum* I, 11. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 79.
[1873] CÍCERO. *Ad Atticum* II, 3, 3-4. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 121-123; 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.
[1874] CÍCERO. *Ad Atticum* IX, 4. Cf. *Cartas II*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 41-42.

falsos, mas a verdade pode residir entre eles. Somente entrando em contato com o máximo de opiniões será possível entrever o que é mais provável que seja 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.[1875]

Na ideia de maior liberdade pela via acadêmica está pulsando a rejeição das autoridades prontas em favor da razão. Na medida em que aumenta a crença na capacidade da razão, marca da natureza humana, que o homem deve aprimorar, um outro olhar é destinado à tradição e, com ela, à política e ao direito. A *auctoritas*, que sempre foi aquilo que se deve obedecer, sem questionamentos, pode ser um empecilho para o conhecimento e para o desenvolvimento da natureza humana, pois não estimula o uso da razão:

> (...) 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.[1876]

Com efeito, a *auctoritas*, outrora positiva e dinâmica, torna-se gradativamente maculada por um tom negativo, associada à noção de passividade, mesmo no campo político. Mas não é possível generalizar, na medida em que os próprios críticos da autoridade tradicional lançavam mão dela para alicerçar a sua posição no cenário político e se fazerem ouvidos. O que no fundo se busca é uma nova base para a *auctoritas*, não mais como um dito oracular, mas fundamentada racionalmente[1877]. É o caso do *De legibus*. Cícero poderia ter iniciado a sua investigação com o estudo do direito romano e lastreado a sua argumentação na tradição. Contudo, ele recorre à lei natural, à reta razão,

[1875] CÍCERO. *Academica priora* 7-8. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 100.
[1876] CÍCERO. *De natura deorum* I, 10. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 78-79.
[1877] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 403-405.

justificando a postura do *De re publica*, no qual Roma realizou o modelo da melhor forma de governo. Não basta a observação da história, é necessário justificar racionalmente, extrair dela os princípios de excelência que constituem a ideia e que, então, encontram confirmação na história[1878].

> The simple analysis is this: Cicero's philosophy explores the potential of authoritative positions, but it does not endorse them, and history plays a central role in that process. (...) It is only because Cicero did not subscribe to a particular set of doctrines that he was able to conceive of the notion of mediating Greek philosophy for Romans at all, since only within the Academic tradition was philosophical activity itself (rather than the achievement of a particular control over natural impulses and emotions) represented as the goal of a philosophical education.[1879]

O método de contraposição de prós e contras, típico dos sofistas, é muito adequado à busca do provável, do verossímil. Tal era o caso dos debates orais, mas um desafio para os textos filosóficos escritos. A forma encontrada por Cícero foi estruturar as suas obras na forma de diálogos, à luz de Platão, unindo filosofia e eloquência. Em meio à profusão de escolas no período helenístico, o diálogo serve a Cícero como um eficaz meio de colocar em contraste diferentes doutrinas. É um embate de sistemas, mas dirigido de maneira não sistemática e que recusa o dogmatismo, preferindo definir convergências, distinguir pontos de concordância e avaliar as semelhanças[1880].

> Cicero is surely right to think that a clear and fluent style will appeal to inexperienced readers, and the presentation of conflicting views in the form of a debate is an effective pedagogical device to get readers involved in thinking about the problems for themselves. (...) such books or articles are useful in setting their readers on the right track, as it were, but they are not meant to be the last word about anything.[1881]

Cícero tem o gosto pelo diálogo contínuo (*oratio perpetua*), porém, ao contrário dos diálogos platônicos, dá preferência à arte de argumentar, reflexão que procede por questões ou por exposições, respeitando a igualdade dos interlocutores e deixando o leitor livre para fazer o seu próprio julgamento[1882]. Mais importante o caminho do que conclusão final a que chega a discussão, que, quando existe, resume-se àquilo que é verossímil[1883].

[1878] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 161-162.
[1879] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 25-26.
[1880] MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit.*, p. 82; 85.
[1881] STRIKER. Cicero and Greek philosophy, *op. cit.*, p. 53.
[1882] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 196. A lógica e o método favorecem a aproximação da verdade, vide CÍCERO. *Brutus* 152. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 674-677; *Tusculanae disputationes* V, 25-26. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 402-403.
[1883] CÍCERO. *De natura deorum* III, 95. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 361-362.

Por isso sairão frustrados os historiadores contemporâneos da filosofia que tentarem ver Cícero como uma fonte para conhecimento de outros pensadores helenísticos, ou mesmo entender melhor o estoicismo ou o ceticismo acadêmico a partir de sua obra. Como alerta Striker[1884], esse não era o seu objetivo. 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[1885]. Mais, Cícero não era um antiquário puro. Não veremos em seus trabalhos uma coletânea doxográfica com passagens de outros filósofos, como Diógenes Laércio ou Estobeu, vide o que pretendeu dele fazer Hans von Arnim em seu *Stoicorum veterum fragmenta*. Esse tipo de tratamento contribuiu, e ainda contribui, para não levar Cícero a sério como filósofo, quando temos diante de nós uma mente profundamente criativa e original.

Engenhosidade que se manifesta, ao mesmo tempo, como afirmação da autonomia intelectual, com a confiança na razão e a crítica da autoridade. Cícero insiste em diversos momentos em declarar o quanto "a nossa Academia concede-nos uma grande liberdade a fim de podermos justificar-nos ao defender aquilo que nos parece mais convincente"[1886]. Segundo Moatti, a vontade de conservar a autonomia do pensamento está na raiz do ecletismo romano. Recusa-se o argumento de autoridade, dando voz a diferentes escolas filosóficas, ainda que opostas[1887]. Isso se reflete na tentativa de constituição de novas *artes*. Uma *ars* traz em si a ideia de liberdade intelectual, como revela Cícero ao tratar da arte da invenção e da arte da argumentação, ocasião em que indica como elas tornam possível "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"[1888].

O estilo de investigação acadêmica, condiz muito bem 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"[1889].

[1884] STRIKER. Cicero and Greek philosophy, *op. cit.*, p. 57-58.
[1885] CÍCERO. *De officiis* III, 20. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 121.
[1886] CÍCERO. *De officiis* III, 20. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 121.
[1887] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 169-171.
[1888] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* IV, 10. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 419.
[1889] MASE-DARI. *Cicerone e le sue idee social ed economiche*, *op. cit.*, p. 21 (tradução nossa).

> Pensamos, entretanto, 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 público. 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.[1890]

A linguagem está no cerne da ação do cidadão romano em suas várias dimensões, como a política e o direito, mas para Cícero, ela é apenas aproximativa da verdade[1891]. Por isso a filosofia precisa da eloquência[1892]. A verdade pode até existir, mas é inacessível. Ao homem é possível discernir o provável, desde que através de um raciocínio coerente[1893]. Para tanto, a *eloquentia* se faz necessária, pois abastece a linguagem com a razão. Dessa forma, o diálogo filosófico permite a formação do homem político na medida em que, pela palavra, coloca à disposição diferentes caminhos para a verdade, incitando o leitor a procurar por ele próprio, em meio a essas possibilidades, o mais provável. Ou seja, encoraja o cidadão a pensar por si mesmo, tomar as rédeas da sua cidade, junto aos seus iguais, 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: "Siempre he tenido la convicción de que la forma más perfecta de filosofía es la que es capaz de tratar de los argumentos más importantes con un lenguaje copioso y elegante (...)"[1894].

Assim, a perspectiva acadêmica possibilita entrever e apresentar ao público diferentes argumentos para a defesa de um mesmo ponto de vista, tal como desenrolam os debates políticos. Ademais, talvez exista entre as principais escolas de pensamento fundamentos diversos para uma questão comum, que sai então com uma resposta fortalecida em comparação com as soluções particulares propostas por cada uma, ou como queriam os novos acadêmicos, um caminho mais provável em direção à verdade. Assim, seguindo Striker, não é correto entender a caracterização da filosofia ciceroniana

---

[1890] 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.
[1891] MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit*., p. 81.
[1892] MICHEL. Cicéron et la langue philosophique, *op. cit*., p. 86.
[1893] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 190.
[1894] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 7. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 110.

como eclética quando com isso se tem a ideia de falta de rigor e coerência. Pelo contrário, esse ecletismo de Cícero pode ser um aprimoramento no processo de desenvolvimento de formas de investigação filosófica; talvez não uma inovação dele, mas com certeza melhor exemplificado por suas obras[1895]. Uma prova disso é o fato de que Cícero editou uma versão do *De rerum natura* de Lucrécio, apesar de sua rejeição da doutrina epicurista[1896]: era importante viabilizar o conhecimento, independentemente de opiniões pessoais.

> 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.[1897]

Fox acredita que Cícero busca imortalizar as suas opiniões pela via dos escritos filosóficos, o que indica uma ação oposta ao método não autoritário acadêmico que diz adotar[1898]. Entretanto, cremos que, para Cícero, não há conflito. A Academia, proporcionando liberdade, mune o filósofo com a capacidade de escolha racional. Homem do fórum e do Senado, Cícero preocupa-se com o bem da *res publica*, fator especialmente considerado nas opções que realiza. Por isso a rejeição do epicurismo, uma que vez que fomenta a abstenção das questões referentes à vida política. Ademais, a todo momento, como bom romano, quer se tornar um exemplo, quer ser lembrado pelas futuras gerações, quer, enfim, se imortalizar. Parte desse esforço pode se dar como obras escritas, *monumenta*, que farão o nome de seus autores retumbar pelos séculos. Simultaneamente, o ceticismo probabilístico, como método de abordagem filosófica, por abrir as portas para a adoção de conteúdos de diferentes doutrinas dependendo dos assuntos em questão, contribui com material e habilidades para os cidadãos eloquentes se fazer lembrado. Portanto, essa corrente não afeta a dimensão axiológico-cultural na qual o cônsul está inserido, ao contrário, reafirma a liberdade do pensar, que não se submete mais automaticamente ao *mos maiorum*, tornando-se capaz de interpretá-lo, selecioná-lo e mesmo reformulá-lo segundo as exigências da razão. No plano da tradição

[1895] STRIKER. Cicero and Greek philosophy, *op. cit.*, p. 60.
[1896] MORÁN. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario, *op. cit.*, p. XXV.
[1897] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* II, 9. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 211.
[1898] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 47.

filosófica, isso representa a liberdade de não se filiar a uma única corrente de pensamento para todas as questões. O verossímil pode estar em diferentes escolas, dependendo do tema em questão. E quando o filósofo discerne o provável, faz parte da sua missão anunciá-lo aos demais. Por esse feito poderá ser lembrado e, com tal conhecimento em mãos, os romanos poderão contribuir para o sucesso permanente de sua *civitas*.

A formação pessoal de Cícero reflete essa preocupação com a liberdade de pensamento. Tomou lições com as duas principais lideranças da Academia, Filo e Antíoco[1899], mas não deixou de ouvir expoentes das mais diversas escolas, além de manter interlocução ativa com o amigo Ático, um epicurista. Ademais, as divisões da filosofia são vistas como efeito da corrupção do tempo. O antiquarismo, aplicado à tradição filosófica, reconhece que as muitas correntes decorrem de apenas uma, o academismo, que remonta a Sócrates e foi fundado por Platão[1900]. Nesses termos, Cícero declarara-se integrante da Academia porque as vertentes da filosofia decorrem dela e, portanto, ele está a seguir a origem, e com ela, todas as demais, segundo a maior aproximação da verdade que consigam em diferentes assuntos. Ela lhe agrada por adotar um método que permite conhecer todos os pensadores, segundo um procedimento que se acreditava socrático, logo, presente desde as primeiras grandes mentes gregas, como autêntico filosofar.

Nesses termos, a própria filosofia é revelada como uma tradição em permanente construção. Numerosos pensadores, cada um em seu tempo, fazem do filosofar uma atividade que, para ser bem executada, demanda a articulação dos antecessores. Como romano, Cícero sabe dos contributos que os homens do passado têm a oferecer. A filosofia alia-se à história também como mestra da vida.

Em suma, podemos notar que a postura cético-acadêmica contribui para Cícero ao menos em três s aspectos essenciais para o nosso problema: primeiro, permite articular diferentes aspectos 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 que marca a cultura romana; terceiro, permite aproximar história e filosofia para fundamentar a sua ideia de *res publica*.

[1899] LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus*: studies in Hellenistic and Roman philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 287.
[1900] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 144.

O ceticismo acadêmico não-dogmático, de perspectiva probabilista, firma-se como uma raiz metafísico-ontológica, da qual decorre uma postura gnosiológica sobre a realidade. Assim, não há vedação de influências e filiações de diferentes escolas de pensamento em Cícero. Entre estabilidade e caos, progresso e colapso, a filosofia não tem para Cícero o papel de restaurar sistemas anteriores ou propagar uma teoria específica, mas fomentar a possibilidade de continuidade do pensamento e da discussão[1901]. Ela assume a forma de tradução que apresenta ao romano diferentes escolas e argumentos, mune-os com embasamento racional, ao passo que os ensina a pensar sobre a realidade. Somente assim o homem poderá realizar a sua natureza, pelo aprimoramento da razão, por meio de sua formação, o que se reverterá cedo ou tarde na compreensão sobre os movimentos políticos, sobre as melhores leis e, por fim, sobre qual é a melhor constituição, elevada a ideia harmonizada com a história.

Em conclusão, a filosofia esteve presente em todas as nossas discussões, desde o momento em que partimos da tradição política grega para adentrarmos o pensamento ciceroniano e, neste, encontramo-la como instrumento de reflexão sobre a realidade político-jurídica do fim da República. Nosso autor enfrenta os problemas da constituição em suas mais diversas obras e discursos, a partir dos quais podemos entrever mais do que cogitações esparsas, mas uma concepção teórica articulada com o plano prático de ação, experiência e tradição, afinal, tomado como história: uma *ideia de res publica*.

Reafirmando a postura eminentemente filosófica de Cícero, após apresentarmos os aspectos basilares da *res publica*, lançamo-nos nesta segunda etapa de investigação com o intuito de compreender os fundamentos dessa ideia. Partindo da natureza, colocamos em relevo logo no início a dualidade que marcara os elementos componentes outrora levantados, a saber, razão e história. Avançamos primeiro sobre a segunda, começando pelos caminhos de formação do melhor homem possível, onde encontramos a eloquência e, nela, a história. A crise da tradição exige respostas, uma vez que coloca em risco a sobrevivência da constituição ao abalar as estruturas axiológico-normativas da cultura romana. Cícero acredita que uma via é a escrita da história, por meio da qual é possível firmar o conteúdo do *mos maiorum*, valendo-se do mecanismo de exemplos, entre seleções e pesquisas sobre as origens das coisas. Mas ele também reconhece que, para isso, é necessário capacidade crítica e desenvolvimento racional, algo que demanda a filosofia.

[1901] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 233.

Esta já aparecera como parte da formação do orador, que precisa de amplos conhecimentos, e subjacente ao processo de constituição da arte da eloquência, pelo qual extrai princípios da observação da vida prática. Agora ela retorna em todo seu esplendor como segunda resposta à crise dos costumes ancestrais, em complementação à história, e assim, mereceu toda a nossa atenção.

Vimos, então, a interpretação de Cícero sobre o papel da filosofia e como ele executa a reflexão filosófica, então aplicada ao seu projeto político sob múltiplas formas. Por um lado, ela auxilia o intelectual e orador que, como Cícero, se faz filósofo e, como tal, capacitado a encontrar a ideia filosófica, no caso, a ideia de *res publica*. Sobre este primeiro aspecto avançaremos em nosso derradeiro capítulo. Por outro, conduz o homem ao aprimoramento de sua natureza, de sua conformação à ordem natural, tendo expressões no enfrentamento à crise da tradição e na união da teoria grega com a prática político-jurídica romana, assim originando um novo arcabouço cultural e um novo modelo de homem. Por sua relevância de arregimentação de todo o nosso percurso, precisamos explorar esse segundo aspecto imediatamente.

4.3. *Humanitas*[1902]

Em Cícero, a *humanitas* não designa o conjunto dos seres humanos, como será com o Cristianismo, mas uma disposição, pensável abstratamente, manifestante das características do humano, do que decorrem quatro perspectivas, segundo François Prost: uma facilidade de relações interpessoais, como difundido entre a alta sociedade refinada de sua época; uma ideia de homem como gênero de seres naturais, portadores de valores de que a "monstruosidade" é a negação; um sentimento de ligação e de dever de solidariedade em relação a outros membros da espécie; uma definição do humano que em suas obras formam uma cultura[1903].

Em trabalhos como *De re publica*, *De legibus* e *De officiis*, Cícero busca apresentar que a melhor e verdadeira comunidade humana é aquela fundada no consenso jurídico e na utilidade comum, diversa da decadente Roma de seu tempo, que esquece os valores consolidados pelos antepassados, o *mos maiorum*, e, assim, abre margem para o

[1902] Esta seção foi apresentada como comunicação no II Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana, realizado na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, nos dias 21 e 22 de novembro de 2017, e será publicada como artigo nos anais do referido evento.
[1903] PROST, François. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien. *L'art du comprendre*, n. 15, p. 31-46, jul. 2006, p. 32-33.

desequilíbrio constitucional, chancelado por tiranos inumanos como César. A comunidade corre o risco de voltar à selvageria. Como acabamos de ver, Cícero crê então encontrar na filosofia grega respostas para os desafios de seu tempo, trazendo-a para a experiência política romana, o que gera a consolidação de um fundo cultural comum lastreado no sentimento dirigido ao outro não em razão de sua particularidade, mas por uma causa geral, uma qualidade de ser homem, comum a todos, evidente no próprio fato de ser natural viver em sociedade. Assim, o resultado da proposição ciceroniana se faz enquanto *humanitas*, consistente na expressão máxima de sua ideia de *res publica*, pois, como constituição, é totalidade cultural do povo romano.

A *humanitas* de Cícero tem dois antecedentes da cultura grega[1904]: *philanthropia* (e, com ela, a *paideia*) e o universalismo de matiz estoico[1905]. *Philanthropia* comporta múltiplos sentidos, ordinariamente traduzido como "amor aos homens" em sentido amplo, mas 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 algo necessariamente natural ao homem que, embora seja o *zoon politikon* de Aristóteles, isto é, tenda à vida social, depende do cultivo do tratamento de outros homens em suas relações comunitárias. Aqui aparece a *paideia*, no sentido de formação do homem grego, que comporta não apenas a educação, mas verdadeira introjecção no universo cultural, composto por ideários, práticas e valores sociais compartilhados[1906]. À medida em que têm oportunidade de entrar em contato com produtos culturais gregos, os habitantes do Lácio reconhecem o refinamento de que eles gozam. Atenas, embora já não mais a *polis* reluzente que gestou grandes expoentes das artes e da filosofia, ainda é um polo de destaque e admiração:

> Se encuentran aquí los diputados de Atenas, ciudad de la que se cree que han surgido y se han esparcido por todo el mundo la cultura del espíritu,

[1904] 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.

[1905] PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 40. O grego construiu uma cultura própria da qual se orgulhava. O homem, dotado de razão, vive em uma comunidade na qual é autônomo, isto é, produz as suas próprias leis. Diferentemente dos persas e de outros povos orientais, não estavam submetidos a um rei, déspota, termo empregado para indicar as relações entre um senhor e seus escravos: os bárbaros eram servos, apenas o grego é livre. Apesar das diferenças de estrutura constitucional das *poleis*, isto é, formas de governo, leis, hábitos, valores, ideias etc., homens de diferentes cidades reconheciam-se como semelhanças, pertencentes a um fundo cultural comum, que mesmo entre si reconheciam como caracterizador de uma grecidade. Parte desse laço eram a crenças em deuses comuns, a língua, além de costumes, entre outros elementos, o que foi fortalecido no confronto com o inimigo persa.

[1906] 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.*

> la erudición, la religión, la agricultura, la justicia y las leyes; de esta ciudad existe la leyenda de que, al ser tan bella, hasta los mismos dioses se disputaron su posesión**.** Es tan antigua que, según cuentan, ella misma engendró a sus propios habitantes y la tierra, asimismo, es considerada como la madre de ellos, su nodriza y su patria; por otra parte, 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.[1907]

A *humanitas* abrange grande parte dessas acepções, contudo, não se resume nem a *philanthropia*, nem a *paideia*. O termo aparece na língua latina apenas depois das Guerras Púnicas[1908] e da conquista da Macedônia, no entanto, até o tempo de Aulo Gélio ainda não havia um consenso sobre o seu conteúdo[1909]. 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 em diversas peças captava aspectos basilares da condição humana, nas tragédias e nas comédias. Nelas, é possível entrever 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*)[1910]. O provérbio, que ganhará vida na Modernidade em outras versões, que chegarão a Hobbes, quer indicar que o homem, quando se depara com outrem que lhe é estranho, que não comunga de suas características básicas, quando não o compreende, não se trata de um homem, mas de uma besta. O homem distingue-se da animalidade bruta, dá uma nova forma a si para além de sua composição original, sendo isso a marca do humano. Terêncio, ex-escravo cartaginense educado em Roma, faz um de seus personagens em *Heautontimorumenos* enunciar uma das expressões mais repetidas para caracterizar o homem e o humano: "homem sou, nada do que é humano me é alheio" (*homo sum, humani nil a me alienum puto*)[1911]. Essa frase carrega um significado que transcende as fronteiras teatrais e literárias pois, em sua simplicidade, deixa entrever que o homem e tudo o que ele é e faz é humano, tem sua marca, que ele compartilha com outros homens[1912].

[1907] CÍCERO. *Pro Flacco* 62. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 328.
[1908] BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit*., p. 763.
[1909] AULO GELIO. *Noctes atticae* XIII, 17. Cf. *Noches áticas II*, *op. cit*., p. 77-78.
[1910] PLAUTO. *Asinaria* 495. Cf. *Le commedie*. A cura di Carlo Carena. Torino: Einaudi, 1975, p. 83 (tradução nossa a partir do italiano).
[1911] TERÊNCIO. *Heautontimorumenos* 77. Cf. *Comedias*, *op. cit*., p. 334-335.
[1912] A mensagem tem uma força ainda maior quando lembramos que seu autor era um africano, estrangeiro em terras do conquistador de seu povo, mas que ainda assim conseguia reconhecer um laço que o unia àqueles rudes dominadores. Também não tira o brilho apontar as ressalvas de pesquisadores que questionam a originalidade de Terêncio, alegando que a expressão foi empréstimo

Na busca por unir tradição e razão, Cícero toma o *humanus* das peças teatrais e acresce a ele a preocupação com o outro, os impactos dessas marcas nos relacionamentos interpessoais, 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 ao homem manter-se distante da animalidade, da selvageria, da barbárie, da monstruosidade. Através dos *exempla* históricos, o homem não apenas tem à disposição a ilustração desses deveres em movimento na vida prática, como também é constantemente lembrado de sua importância[1913]. É o caso do *De senectute* e do *De amicitia*, nos quais Cícero trata de aspectos íntimos da existência humana, alguns deles caros ao epicurismo que ele próprio rejeita, tomando como personagens o velho censor Catão e o antigo cônsul Lélio, respectivamente. No primeiro, a morte, aqui percebida como algo que não se deve temer, ao contrário, como fim digno de uma vida valorosa, dedicada à *res publica*,. No segundo, propõe uma "verdadeira legislação moral da amizade", esta entendida como indispensável à existência:

> Dans le deux cas, la culture intelectuelle, la pratique des lettres et de la philosophie s'imposent comme moyens indispensables d'um bel et plaisant achèvement de la vie, et comme terrain privilégié d'une communion des esprits qui se sont choisis dans l'amitié – et les relations de Cicéron avec son ami Atticus l'épicurien attestent l'importance de cet aspect de l'humanism cicéronien.[1914]

Na carta I, 1 a Quinto, Cícero aconselha o irmão acerca da condução de um governo provincial para o qual fora enviado. Insistentemente, ele clama ao destinarário que aja com humanidade em relação aos seus governados. Em que isso consistiria? Primeiramente, é se comportar com nenhum sinal de crueldade (*nihil crudele*) e, ademais, estabelecer provimentos marcados pela clemência, pela doçura, enfim, pela humanidade (*omnia plena clementiae, mansuetudinis, humanitatis*)[1915]. É um dever proteger os povos sob guarda, não apenas porque assim determinou as leis de Roma e o Senado, mas também

---

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.

[1913] PROST, François. L'architecture complexe de l'"humanitas" dans l'humanisme latin. *In*: CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seiul; Le Robert, 2004, p. 777.

[1914] PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 43.

[1915] CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 25. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 74-75.

porque em relação a eles há um sentimento de fraternidade, de se fazer o bem, porque integrantes de uma mesma espécie, ainda que diferentes e mais brutos:

> Di conseguenza, com tutto l'ardore del tuo spirito, suvvìa! dedica ogni cura a quella regola di condotta, che finora hai privilegiato, cioè di amare, di proteggere a tutti i costi, di voler tenere nella maggiore agiatezza possibile tutte le persone che il Senato e il popolo romano hanno affidato alla tua leale protezione e al tuo legittimo potere, mettendole nelle tue mani. Anche se il sorteggio ti avesse preposto al governo di Africani, o di Spagnoli, o di Galli, genti feroci e barbare, tuttavia rientrerebbe nel tuo senso di umanità il compito de provvedere ai loro vantaggi e assecondare i loro profitti e la loro salvezza; ora, però, siccome teniamo soggetta a noi una popolazione di livello talmente elevato che il senso di umanità appunto non soltanto è ínsito in essa, ma si crede che da essa sai stato transmesso ad altre popolazioni, ci corre l'obbligo, per lo meno, di accordare umana comprensione specialmente a quelli che l'hanno trasfusa in noi.[1916]

Um esboço de ideia de gênero humano encontra lugar em diversas partes do pensamento de Cícero. Para ele, isso significa 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. [1917]

A oposição da *humanitas* à barbárie advém do sentido de *inhumanus* como equivalente de *barbarus*[1918]. *Humanus* é o oposto de *immanis*, por sua vez, antônimo de *manis*, bom, empregado arcaicamente como *Manes*, os espíritos dos mortos. Assim, *immanis* é a negação de todos os valores humanos, em contraste, *humanus* a presença deles[1919]. Os homens cometem crimes porque, tais como os prisioneiros da caverna, eles dão de costas para a realidade e se equivocam sobre qual é o seu verdadeiro interesse. Estão cegos em relação a qual conduta é honesta, qual o lugar da virtude. Os horrores da

---

[1916] CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 27. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit*., p. 76-77.
[1917] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, 33. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 485-486.
[1918] CÍCERO. *Pro Sestio* 92. Cf. *Discursos IV*, *op. cit*., p. 346-347; *De re publica* I, 58. Cf. *Sobre la república*, *op. cit*., p. 73-74.
[1919] PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit*., p. 32.

guerra não 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[1920]. Para César, a coragem exsurge quando ausente a *humanitas*, enquanto para Cícero, a coragem que não é acompanhada de *humanitas* é selvageria[1921].

O filósofo tem na perfeição um ideal ao qual tendem todos os que estão à procura da sabedoria e da felicidade. Mesmo se estes forem inacessível aos homens, eles podem viver e mesmo encarnar plenamente os valores morais, se respeitarem a *humanitas*, que exprime a verdadeira natureza do homem e une teoria e prática, filosofia e política. Nesse sentido, a *humanitas* é aquilo que é possível ao homem enquanto incapaz de plenamente atingir as virtudes da rigorosa e inalcançável moral estoica, como vimos, mas que devem continuamente ser buscadas: é a concretização prática daquilo que é viável ao homem segundo a sua natureza, é o que mais se aproxima da sabedoria e da felicidade[1922]. O homem, por sua *libertas*, tem capacidade de ação e, assim, realizar a si mesmo. É agindo em prol das virtudes possíveis que o homem harmoniza-se com a natureza: como gênero humano e através das ações particulares gloriosas o homem integra a eternidade do universo[1923]. Cícero não divorcia a história da natureza, na qual se encontra o *logos*:

> O movimento da história é análogo à natureza e é consequência dela, uma vez que esta determina que o homem tenha tendência natural (*oikeíosis*) a construir cidade e, por meio dessas, efetuar a história. Assim, por meio da razão, o homem é capaz de saber o que é justo e, por conseguinte, agir conforme a natureza e segundo *mos maiorum*, presente nos *exempla* daqueles que agiram segundo a reta razão.[1924]

Nesse sentido, a ação em harmonia com a ordem natural significa estar em conformidade com a tradição, e isso é também o mesmo que estar em concordância com a *humanitas*, uma vez que a tradição é a manifestação histórica da natureza de um povo, daquilo que lhe é próprio e constitui a sua grandeza. Isso começa com os elementos naturalmente humanos, já com a tendência a se relacionar outros iguais, desde os pais em face dos filhos, o que ensejará o surgimento das sociedades. A ampliação do enfoque permite vislumbrar a possibilidade de relacionamento também entre diferentes povos,

---

1920 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 533.
1921 LÉVY. *Histoire de la philosophie*: Cicéron, *op. cit.*, p. 105-106; JÚLIO CÉSAR. *De bello gallico* I, 1. Cf. *Commentarios de Caio Julio Cesar*, *op. cit.*, p. 2-3; CÍCERO. *De officiis* I, 62. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 37-38.
1922 A partir de LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 534-535.
1923 SILVA FILHO. A definição de *populus n'A cidade de Deus* de Santo Agostinho, *op. cit.*, p. 17.
1924 SILVA FILHO. A definição de *populus n'A cidade de Deus* de Santo Agostinho, *op. cit.*, p. 38.

que compartilham desses aspectos primários que marcam o humano, segundo uma *societas universalis huamnitatis*: "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 sociais que ligam entre si a espécie humana" (*communem humani generis societatem*)[1925].

Esse mesmo raciocínio produz consequências importantes para a visão do romano quanto à escravidão. O *servus* é oriundo de um povo conquistado, ou seja, a situação decorre de um fato político-militar, ao qual é atribuído efeito jurídico, é causa humana, não natural. Portanto, o escravo também possui elementos físicos e mentais que o tornam passível de comparação e conexão com um romano. É possível até mesmo reconhecer conhecimentos e habilidades que ultrapassam aqueles dos mais inteligentes cidadãos, como entre os servos de origem grega empregados na educação dos filhos dos senhores, no aconselhamento em questões políticas, militares e intelectuais, no entretenimento etc. Tudo isso implica que não devem ser submetidos a condições cruéis, ao contrário, demandam receber um tratamento justo[1926]. Os romanos conquistam e a alternativa aos conquistados em face da escravidão e da morte é a cidadania[1927].

A noção de *humanitas* designa, então, a expressão das virtudes humanas, como a clemência, a doçura e a honestidade. Ademais, é possível encontrar *humanitas* ao lado de *liberalitas*, *benignitas* e afins, com o sentido de beneficência e generosidade, como o patrono que ajuda seus clientes, promove festas públicas etc[1928]. . Resultado da helenização, é cultura que aproxima os homens. Nessa esteira, a ética ciceroniana propõe-se como aplicável a todos os sujeitos, desde que pertencentes à condição humana, qualquer que seja sua origem étnica e seu grau de civilização[1929]. Enfim,

---

[1925] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* III, 62. Cf. *Textos filosóficos*, *op. cit*., p. 402.

[1926] CÍCERO. *De officiis* I, 41. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 30: "Mas, devemos lembrar-nos de que a justiça merece também ser observada para com aqueles que são humildes. A condição e a sorte dos servos são das mais baixas, em relação a esta circunstância não procederão mal aqueles que decidirem assim utilizar os escravos como empregados, devendo a eles exigir trabalho, facultando-lhes, por outro lado, aquilo que se considera justo. Como a justiça pode ser cometida de duas maneiras, isto é: pela força ou pela fraude (...) são ambas totalmente indignas do homem, suscitando, porém, a fraude um ódio ainda maior." Modificações no tratamento em relação ao escravo são provenientes de influxos estoicos e tomarão forma ainda mais robusta no período imperial, impactando diretamente o direito. Cf. MATOS. O Pórtico e o Fórum, *op. cit*.

[1927] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 280. Cf. CÍCERO. *De officiis* I, 35. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 27-28; *Pro Balbo* 13. Cf. *Le orazioni,* v. III, *op. cit*., p. 680-681.

[1928] BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit*., p. 763-764.

[1929] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 92.

> (...) nous accoutument à l'indulgence, à la douceur dans les relations; elles nous rendent tolérans les uns pour les autres; elles nous apprennent la justice, la bonté, la pitié pour les souffrances humaines, la miséricorde; elles nous enseignent qu'il ne faut pas nous occuper uniquement de nous-mêmes, mais qu'on doit songer aussi aux intérêts des autres; elles nous conseillent le pardon des offenses que certains philosophes regardaient comme une faiblesse. Le triomphe de la culture de l'esprit consiste donc à rendre les âmes plus douces, et c'est alors surtout qu'elle mérite le nom d'*humanitas*.[1930]

Essa versatilidade é destrinchada por Hellegouarc'h[1931], que indica como *humanitas* designava originalmente acepções limitadas ao plexo de qualidades dos patrícios, como podemos perceber da centralidade em figuras como o patrono, o magistrado que depende dos laços de amizade para firmar acordos políticos e o velho cidadão que goza do prestígio de uma vida honrada pela dedicação à *res publica*. Dessa forma, primariamente, *humanitas* é o sentimento que leva um cidadão a considerar semelhante outro cidadão e o que os move a se ligarem em uma comunidade solidária, mas logo ultrapassa as barreiras dessa concepção patricial para se tornar precursora de um sentimento direcionado à universalidade dos homens, concebidos como integrantes de uma comunidade humana que tem uma base cultural comum, aquilo que o homem aperfeiçoa ao se dedicar ao desenvolvimento da razão, ao estudo, à filosofia. Com ele vem o abrandamento dos costumes aportado pela civilização, que repercute no comportamento dos romanos em relação aos inimigos internos ou externos no exercício da *fides*, identificando-se, por vezes, com misericórdia, *mansuetudo* ou *clementia*[1932]; o esquecimento das faltas do outro, sem cólera[1933]; indulgência[1934]; presente nas relações entre amigos[1935] e no cumprimento dos deveres em relação à *res publica*[1936], ademais contribuindo para a concórdia entre as ordens sociais[1937]. Observa ainda Hellegouarc'h que, por vezes, Cícero buscou utilizar *humanitas* para substituir *nobilitas*, especificamente para evidenciar que os homens superiores se impõem aos seus concidadãos não (exclusivamente) por sua riqueza ou pela

---

[1930] BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit*., p. 765.
[1931] HELLEGOUARC'H. *Le vocabulaire latin des relations et des partis politique sous la République*, *op. cit*., p. 267-271, para todo o parágrafo.
[1932] CÍCERO. *De officiis* II, 26-27. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 86-87; *De imperio Cn. Pompei* 36. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 135; *Pro Murena* 6. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 408-409; *Pro Sulla* 92. Cf. *Discursos VII*, *op. cit*., p. 213; *In Catilinam* IV, 11. Cf. *As catilinárias*, *op. cit*., p. 187.
[1933] CÍCERO. *Ad familiares* V, 2, 9. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit*., p. 126.
[1934] CÍCERO. *Pro Caelio* 75. Cf. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 416-417.
[1935] CÍCERO. *Ad Atticum* I, 7; 17, 4. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit*., p. 47; 88-89.
[1936] CÍCERO. *Pro Cluentio* 57. Cf. *Discursos V*, *op. cit*., p. 197; *Pro Flacco* 57. Cf. *Discursos III, op. cit*., p. 325; *Philippicae* II, 9. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 31.
[1937] CÍCERO. *Philippicae* V, 40. Cf. *Filípicas, op. cit*., p. 108.

ilustração de seus ancestrais, mas pela qualidade de seu caráter e o refinamento de sua cultura[1938].

Em suma, notemos que *humanitas* é um termo marcado por um grau de abstração pouco comum na língua latina. Ao contrário de muitas palavras abstratas que são traduções do grego, esta não encontra correspondente em outro idioma do período, revelando uma preocupação própria da cultura romana[1939]. E ainda mais, uma inquietação de Cícero. O lastro comum das diversas concepções é o reconhecimento de um sentimento dirigido ao outro não em razão de sua particularidade, mas por uma causa mais geral, uma qualidade de ser homem comum a todos, evidente no próprio fato de ser natural viver em sociedade, a ponto de ser um dever originado da natureza o homem querer o bem ao homem, unicamente porque ele é homem[1940].

Partindo dessas considerações, qual é o impacto da *humanitas* para a ideia de *res publica* e sua relação com a história?

4.3.1. Da saída da animalidade ao gênero humano: filosofia, experiência e a *res publica* ciceroniana

Humanidade e sociabilidade ligam-se consubstancialmente no *De re publica* e no *De legibus* a partir do intento dessas obras de apresentar ou restaurar os fundamentos de uma comunidade humana ordenada segundo a justiça e o direito, que são a própria condição para sair do reino da animalidade. A *humanitas* aparece como um "santuário de valores morais", instituidores de uma sociedade jurídica e herdados do *mos maiorum*. A oposição a essa *humanitas* é o tirano, que põem em risco a comunidade, ameaçando o retorno à selvageria[1941]. Segundo Paulson, Cícero foi o primeiro a conceber um projeto politico que, simultaneamente, consolidava os valores cultivados no tempo pela sociedade e era a própria fonte de legitimidade para as futuras decisões[1942].

Há no último livro do *De officiis* a ideia de uma progressão da *humanitas* em sua expressão privilegiada que é o direito. Cícero observa que a Lei das XII Tábuas sancionava apenas a negação fraudulenta dos defeitos pelo vendedor, mas que, depois,

---

1938 CÍCERO. *Pro Caecina* 104. Cf. *Discursos III, op. cit.*, p. 172-173; *Pro Rabirio perduellionis reo* 26. Cf. *Discursos VII, op. cit.*, p. 130-131; *Pro Ligario* 12. *Discursos VII, op. cit.*, p. 313.
1939 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 31.
1940 BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I, *op. cit.*, p. 765-766.
1941 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 33-34.
1942 PAULSON. A Painted Republic, *op. cit.*, p. 335.

os jurisconsultos condenaram igualmente o silêncio, a dissimulação[1943]. Para Lévy, isso representa que ele tem consciência de traduzir, em linguagem filosófica, esse processo de moralização e de universalização do direito pelo qual os maiores juristas romanos começaram a aportar uma resposta concreta à antinomia entre o egoísmo e a ética[1944]. Em outras palavras, é mais um exemplo de como a teoria grega pode contribuir para a compreensão da realidade romana, no caso, para ver o movimento de aprimoramento em seu grande produto cultural que é o direito. Sozinhas, a teoria e a prática eram insuficientes: o *mos maiorum*, na magnitude conquistada pelos ancestrais, era cada vez mais esquecido pelos contemporâneos; a filosofia ao modo helênico era abstrata e afastada dos desafios imediatos da realidade. O laço a reuni-las é a *humanitas*, dilatada para englobar o desenvolvimento de faculdade intelectuais e produtos culturais.

Unida à *eruditio* e à *doctrina*, *humanitas* é saber e instrução, as letras que unem os homens (*humaniores litterae*), acepção difundida sobretudo na fase imperial. Humanidade é considerada como saber ter uma conversa espiritual, maneiras distintas, enfim, saber viver como um homem elevado, ou mesmo aquilo que é ser um homem[1945]. Isso porque os estudos são fundamentais para a realização da natureza racional do homem, integrando o processo de formação segundo aquilo que lhe é possível. *Humanitas* é, assim, aquilo que o homem aprimorou por estudo, o que pode se dar em diversos âmbitos e de diferentes formas[1946].

> Reasoning and the acquisition of knowledge comprise a basic function of human rationality. By virtue of reason men draw inferences and understand a chain of consequences. Man because of reason is able to perceive causal relationships, to proceed by a series of steps from cause to effect and from effect to cause, to compare, collate, catalogue, and draw analogies. Reason enables each of us to comprehend and classify external objects and thus to perceive the order, harmony, and purposeful design of nature. Resulting from and facilitating these various processes of reasoning is the human ability to define terms concisely. Ratiocination in general means our power to solve problems, prove and disprove, come to conclusions, and eventually arrive at the truth. The result is the fabrication of a body of knowledge about various aspects of the world: religion, morality, politics, geography, astronomy, biology. Reason also governs the human hand responsible for the invention of the practical arts —

[1943] CÍCERO. *De officiis* III, 65 e 68. Cf. *Dos deveres*, *op. cit*., p. 138 e 139.
[1944] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit*., p. 532.
[1945] BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* I*, op. cit*., p. 764.
[1946] CÍCERO. *Pro Caelio* 54. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 590-593; *In Pisonem* 68. Cf. *Le orazioni*, v. III, *op. cit*., p. 806-809; *In Verrem* II, 3, 8; 4, 98. Cf. *Discursos II*, *op. cit*., p. 10-11; 191-192; *Pro Sex. Roscio Amerino* 121. Cf. *Discursos V, op. cit*., p. 83; *Pro Archia* 3. Cf. *Em defesa do poeta Árquias*, *op. cit*., p. 18-21; *De re publica* II, 35. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 103; *Tusculanae disputationes* V, 66. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit*., p. 426-427.

> agriculture, navigation, building, weaving, medicine — and those that contribute to our pleasure and amusement —music, painting, sculpture, dancing.[1947]

No *Pro Archia*, Cícero afirma que todas as artes, isto é, todos os conhecimentos humanos, 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 et quasi cognatione quadam inter se continentur*)[1948]. Assim, a formação de um homem demanda a agregação à experiência na vida política e forense de estudos de textos literários e doutrinas filosóficas, que devemos especialmente aos gregos, com quem, portanto, nos ligamos espiritualmente[1949], como vimos. Inclusive, aprendemos com os próprios helenos a importância do vínculo entre poder e sabedoria:

> E inoltre il grande Platone, che senza ombra di dubbio è il primo per doti di intelligenza e cultura, ebbe la convinzione che gli Stati avrebbo raggiunto la piena floridezza allora, finalmente, se o uomini dotti e sapienti avessero intrapreso a guidarli, oppure i governanti avessero riposto ogni loro interesse spirituale nella cultura e nella sapienza. Si può senz'altro vedere che egli trovò ragionevole che questo vincolo inscindibile di potere e di sapienza assicurasse la salvezza alle comunità statali. Felice concatenazione, questa, che, uma volta, si è avverata, forse, per l'intera compagine del nostro Stato republicano, ora, senza la mínima ombra di dubbio, per codesta singola província, cioè che in essa riveste la magistratura suprema colui che, sin dalla fanciullezza, ha dedicato applicazione molto operosa e larghissima parte del próprio tempo ad arrichirsi di cultura, a praticare la virtù, ad assimilare, inoltre, il senso di umanità.[1950]

O papel da filosofia para a crise da República é justamente fornecer bases espirituais sofisticadas ao homem romano, entre outros aspectos que indicamos. O orador delineado por Cícero deve gozar de vasto conhecimento[1951]. Mas não basta quantidade. É necessário saber operá-lo para, então, conseguir entrever no movimento da vida política as tendências, os caminhos possíveis e as consequências, de modo a assegurar a estabilidade da constituição. O melhor orador aproxima-se do *rector*, aquele capaz de liderar os seus concidadãos rumo à continuidade da história de grandeza de

---

1947 WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 81-82.
1948 BERRY. Literature and persuasion in Cicero's *Pro Archia*, *op. cit.*, p. 299. CÍCERO. *Pro Archia* 2. Cf. *Em defesa do poeta Árquias*, *op. cit.*, p. 16-17.
1949 CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 28. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 76-77.
1950 CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* I, 1, 29. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, *op. cit.*, p. 76-79.
1951 CÍCERO. *De oratore* I, 17-18; 256. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit.*, p. 150-151; 192.

Roma. É, em suma, o melhor homem, em quem todos devem se espelhar nas suas condutas particulares, em favor da *res publica*.

Por isso os esforços de Cícero para colocar à disposição dos romanos um gigantesco arcabouço filosófico, segundo um trabalho que fosse além da mera tradução, como vimos, efetiva adaptação, processo criativo, original, que seleciona, aprova, rejeita, harmoniza, adiciona, reformula, a fim de tornar palatável ao romano avesso à especulação teórica e garantir o atendimento de sua finalidade precípua, como filosofia engajada com a política e o direito. Para tanto, Cícero explora recursos linguísticos e coteja com sua própria mundivisão, marcada pelo *mos maiorum*, pela retórica e pelo direito. Acreditando na comunicação entre os homens, "a criação da língua filosófica latina é ela própria um ato concreto de *humanitas*"[1952]. Desta feita, a filosofia em latim, como um projeto de formação humana é um serviço público (*munus rei publicae*) valorado ao lado das funções magistraturais na administração da cidade ou na guerra[1953], pilar que faz da *humanitas* de Cícero uma cultura de língua latina[1954]. Cultivar a linguagem é cultivar em si a essência mesma da *humanitas*. Porque sendo a palavra privilégio do homem, a noção de eloquência liga-se à de humanidade[1955].

A ideia de unidade do gênero humano é fruto de uma longa construção, cujas origens podem ser remetidas ao menos à clássica divisão entre gregos e bárbaros. Ali o helênico era o verdadeiro homem, enquanto o estrangeiro, incompreensível em sua língua e cultura, sujeito a um senhor, sem autonomia política, era colocado em uma posição inferior, equiparado em certa medida com a animalidade que não comporta o humano. Contudo, ao se ter em vista o outro e forjar sua identidade nessa conexão intersubjetiva, revelava-se uma primeira compreensão de unidade, na medida em que o eu exigia um outro, diferente, inferior, mas que tinha a sua existência reconhecida. Essa divisão será recusada por Alexandre, o Grande, 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 próprio de superioridade. O bárbaro permanece, mas distante. Os romanos foram considerados por muito tempo também como bárbaros. Contudo, a partir do contato com o oriente grego, embebido de helenismo, a fusão resultará em uma cultura que se pretende universal. Políbio já reconhecera Roma como

[1952] LÉVY. Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance, *op. cit.*, p. 106 (tradução nossa).
[1953] LIMA. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*, *op. cit.*, p. 93-94.
[1954] PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit.*, p. 39.
[1955] GILSON. Eloquence et sagesse selon Cicéron, *op. cit.*, p. 3 e 18.

responsável pela unificação da história e do mundo habitado. Panécio falará em uma razão compartilhada por todos os homens. Herdeiro dessa tradição, Cícero dará um passo decisivo em direção à concepção de um *genus humanum*, fundamentado na *humanitas* e situado na *patria* ou *civitas communis*[1956].

É um universalismo político, diverso do cosmópolis estoica: Roma reúne todos os povos em um só corpo, os romanos caminham para a perfeição, segundo uma ordem lógica, unidade na pluralidade, que transcende as particularidades, as vicissitudes históricas, assumindo-as sob o laço do direito, na medida em que todos querem se tornar cidadãos romanos[1957]. Essa acepção de *humanitas* foi essencial para o movimento contínuo de integração dos povos estrangeiros, cujo ápice será o Édito de Caracala que estendeu a cidadania para todo o Império. Isso será nuclear para a própria constituição da identidade romana, com a tradução de culturas diversas, somente concebível a partir do reconhecimento de qualidades comuns a todos os humanos[1958].

A ideia de uma *civitas omnium gentium* está subjancente à questão da lei eterna, onde Cícero já indica a universalidade da razão que, como marca da natureza humana, depende da vida em sociedade para o seu pleno desenvolvimento, algo que já discutimos anteriormente. Assim, Del Re[1959] deixa entrever que isso é um passo para a afirmação do cosmopolitismo, que, por sua vez, já era de alguma forma gestado com as conquistas militares de Roma: logo ela se tornará a senhora do mundo. O reconhecimento de aspectos positivos em outras culturas, notadamente a grega, com sua filosofia e suas artes, é contrastado com a proeminência do *populus Romanus* em relação a todos os demais. Ao dominar e o abraçar aquilo que de melhor encontra como resultado da razão humana, os romanos aprimoram e levam para o mundo. Se Augusto assumirá essa bandeira, em Cícero temos o prenúncio da *humanitas* como cultura com pretensão de universalidade, a começar com o homem e sua razão, que é reta razão, a mesma em todos os tempos e lugares. Por isso Cícero menciona a resposta de Sócrates de ser cidadão de todo o mundo[1960]. Se *humanitas* é o resultado do aperfeiçoamento da razão no convívio entre os

---

1956 MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 293-295.
1957 MOATTI *La raison de Rome*, *op. cit*., p. 296-298.
1958 PROST. *Humanitas*: originalité d'un concept cicéronien, *op. cit*., p. 41.
1959 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.
1960 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* V, 37, 108. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit*., p. 451. Segundo Moatti, a força da tradição cria um universo fechado finito. Abertura do mundo a uma outra cultura amplifica a percepção de espaço e de tempo. Por isso, os romanos passam a se interessar pela geografia, astronomia, geometria, etc. Disso há uma modificação da visão e da reflexão do lugar do

homens, e a razão é universal, também ela tende à universalidade, que poderá ser realizada pela ação do próprio povo que a cultiva, o *populus Romanus*.

Em suma, o que Cícero denomina *humanitas* e *societas generis humani* não é humanidade comum, como no Cristianismo, ou sentimento imanente de amor universal e bondade, como alguns autores propagaram[1961], mas uma comunidade de interesses ou valores compartilhados originários da razão e do discurso. A solidariedade humana teria a ver menos com uma compaixão pelo semelhante do que com as relações internas compartilhadas pelos integrantes de uma cultura, inclusive com as suas diferenças e desigualdades segundo a ordem social[1962]. É um esforço para a afirmação de um fundo cultural do qual depende o homem para a sua formação enquanto humano. Ao mesmo tempo, em Cícero há repercussões significativas do avanço das conquistas de Roma sobre o *orbis terrarum*. O povo romano é delineado como distinto de outros povos, por ser detentor de *auctoritas populi* ou de *maiestas*, ou seja, autoridade e ascendência que lhe faz superior e, por isso, responsável pelo papel de proteção e tutela em relação a eles. Como conclui Boissier, a mesma cultura que gestou a *humanitas*, foi a cultura do império e, com ele, a violência, as injustiças, a crueldade e muitas outras consequências negativa[1963]s. E

homem no universo. Aos poucos desaparecem as fronteiras da cidade, o homem torna-se cidadão do mundo. Cf. MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 90. Cf. CÍCERO. *De legibus* I, 61. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 108-109 (*civem totius mundi*).

[1961] Nesta segunda acepção, como 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.*

[1962] WOOD. *Cicero's social and political thought*, *op. cit.*, p. 79.

[1963] Nesse sentido, é possível falar em alguma forma de tolerância no modo de ver e lidar com outros povos entre os romanos do fim da República? Como a centralidade romana, calcada também no sentimento de superioridade, permite a integração de elementos culturais estrangeiros? O que representa a *humanitas* para a formação de uma dimensão cultural edificada sob a concepção de homem? Em *Pro Archias*, a proteção do poeta grego Árquias é apresenta por Cícero como compatível com o modo de ser romano, vide a cultura latina ter gestado o talentoso Ênio. Por ser Árquias grego, não o atacar surge como uma oportunidade para os romanos, caracterizados como bárbaros, mostrarem aos tão civilizados helenos em que consiste a verdadeira *humanitas*. Ademais, ter um estrangeiro interpretando a *gloria* e *fama* de Roma, registrando-as em grego e divulgando-as ao mundo, revela que os romanos podiam muito bem conceber a si próprios como superiores aos gregos, ainda que cientes de suas limitações nas letras. Portanto, a *humanitas* pressupõe uma certa dose de tolerância, enquanto indiferença em relação a manifestações culturais diversas, que podiam ser livremente exercidas pelos povos conquistados, desde que não entrasse em choque com os valores estruturantes dessa humanidade, o que inclui a preservação da comunidade política. Assumiram essa natureza os principais embates entre Roma e seus dominados, a exemplo dos primeiros cristãos, que acreditavam ameaçarem o poderio do imperador ao exaltarem um "rei dos reis". Simultaneamente, podemos chamar de tolerância a posição ativa que os romanos também adotavam, já no período da República, e da qual Cícero será um dos principais expoentes, de conscientemente assimilarem elementos culturais que consideravam benéficos para si mesmos, porque reconheciam como superiores, desenvolvidos. Por vezes era um ato de afirmação da própria grandeza: como se sentiam superiores, ao reconhecerem algum povo com conhecimentos e habilidades mais avançadas, não podiam ficar

precisamente o que possibilitou que, em meio a tantos efeitos colaterais que poderiam ter sido a causa da ruína, a durabilidade de Roma, foi a *humanitas*[1964]. O resultado do processo é a ampliação do fundo cultural comum, colocado à disposição de todos os povos, composto por peças de diferentes origens, mas cujo desenho final que lhe dá vida e seu zeloso administrador, que leva a todo o *orbis*, é tarefa dos romanos[1965].

Se o homem busca aprimoramento, é segundo aquilo que lhe é possível[1966]. A ética é para homens concretos, para que tentem se desenvolverem, rumo ao melhor, continuamente. Esse é o princípio por trás da concepção do melhor orador de Cícero, que é o desenho do melhor homem, um cidadão dedicado à vida pública, dotado de conhecimentos filosóficos e experiência política, como vimos. Longe de ser perfeito, ele mergulha no mundo humano, desenvolvendo as suas potencialidades e, ao passo que se aperfeiçoa, contribui para o desenvolvimento da comunidade. O homem ciceroniano é o melhor homem possível: não se satisfaz com a impraticabilidade da pura especulação, nem com as coisas simplesmente como são. A *humanitas* é o resultado dessa dinâmica.

Nesses termos, a ideia de *res publica* realiza-se como *humanitas*: nova totalidade cultural, resultado sempre em andamento do empenho contínuo do homem em direção ao desenvolvimento de sua própria natureza racional, unindo política, filosofia e história.

---

para trás. Deveriam aprender com eles, para logo os superarem, provando-se como destinados a serem os maiores. Cf. STEEL. *Cicero, rhetoric, and empire*, *op. cit.*, p. 94-96.

1964 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: "Il faut bien avouer que les Romains n'ont pas fait la conquête du monde sans commettre des injustices, des violences, des cruautés l'*humanité* était un idéal pour eux plus qu'une règle, dont ils ne se sont jamais écartés. Mais tout de même, il est beau pour un peuple d'avoir un idéal et de le placer très haut, au risque de ne pas toujours l'atteindre. L'histoire montre d'ailleurs qu'ils l'ont souvent réalisé dans les limites où il pouvait l'être, et que c'est une des principales raisons qui expliquent qu'ils aient pu conquérir un si vaste empire et qu'ils l'aient gardé si longtemps."

1965 DUFF. *A literary history of Rome*, *op. cit.*, p. 107: "The Roman spirit never was quenched: it was unquenchable. Rome evolved herself. She rose to the conception that with the extension of her domains eastwards she was grown to be a world-power, and so must embrace world-ideas. In Greek a ready-made instrument of cosmopolitan appeal lay to hand. Rome grasped it and used it. So doing, she was active, not passive. So doing, she best realized her destiny of being infinitely more than a city-state on the Tiber, or the mistress of Italy. While, therefore, Greece acts almost everywhere upon her, Rome reacts. The most Hellenic of Roman literature is Greek with a difference as vast as that which distinguishes a Greek statue from its Roman copy."

1966 Nesse sentido, ver a crítica de Cícero à austeridade do estoicismo de Catão de Útica em *Pro Murena* 60-66. Cf. Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 445-449.

5. A FILOSOFIA E A HISTÓRIA

"dicit enim tamquam in Platonis politeia, non tamquam in Romuli faece sententiam"[1967]

Nossa longa 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*.

Essa união lança novas luzes sobre as discussões acerca da constituição mista. Como vimos, a trajetória dessas concepções parte das experiências políticas gregas, primeiro delineando as formas de governo puras, tanto boas quanto más, para então reconhecer que as mais importantes manifestações históricas não se adequam plenamente a nenhuma delas. Com efeito, sozinhas elas são instáveis, o que levou os povos a se organizarem sob formas que combinassem elementos de diferentes tipos. Assim, a reflexão filosófica conclui que a melhor constituição é mista. É o caso de Platão, Aristóteles e Políbio, entre os três grandes nomes da Antiguidade, que se distinguem conforme o modo de estruturação da mistura.

No seio da cultura romana, Cícero leva a teoria da constituição mista ao seu cume. Tomando a tipologia helênica, ele aporta elementos políticos peculiares ao mundo latino e estranhos aos seus predecessores gregos, inclusive para Políbio. Com o nosso autor, um dos aspectos latentes entre os expoentes da forma mista é acentuado, para finalmente chegar a uma resposta, a partir da união entre filosofia e prática político-jurídica: a tensão entre ideia e história.

Em outras palavras, retomando o nosso ponto de partida neste trabalho, em um primeiro vislumbre, a concepção ciceroniana de *res publica* parece estar situada em uma posição híbrida: por um lado, a Roma dos ancestrais é a expressão histórica da melhor forma de governo; por outro, a visão de Cícero não é plenamente condizente com a antiga constituição romana, ele modifica aspectos importantes, introduz inovações institucionais e, em certa medida, "deturpa" alguns elementos. Tivemos a oportunidade de esclarecer que a história de Roma deve ser compreendida a partir da eloquência, que exige do orador-historiador habilidades especificas, ao passo que lhe concede liberdades que o pesquisador moderno não aceita. E também descobrimos como Cícero entende a

[1967] CÍCERO. *Ad Atticum* II, 1, 8. Cf. *Cartas*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 115 ("(...) interviene como si estuviera en la república de Platón y no en la de fango de Rómulo") (com adaptações).

verdade, aceitando apenas aquilo que seja a verdade provável, o verossímil. Agora, considerando os subsídios filosóficos reunidos em nosso trajeto e em vista daqueles que Cícero tinha à sua disposição, devemos verificar qual a natureza da constituição mista ciceroniana, em seu duplo caráter como manifestação histórica e como projeto teórico.

5.1. A constituição ancestral

A ideia de uma constituição ancestral, uma configuração institucional das gerações anteriores supostamente melhor do que o quadro presente, permeia o imaginário político desde a Grécia. É o que constata Finley em texto já clássico, ao qual aqui recorremos para entender como o presente pode interpretar o passado e impactar o modo de enfrentar os seus próprios desafios.

No final do século V a.C., a crise da democracia ateniense proporciona abertura para que a oposição latente voltasse a fazer barulho e pleitear a modificação da forma de governo vigente. A derrota na Sicília em 413 gera um clima de desesperança, aproveitado para um golpe oligárquico em 411, de breve duração[1968]. A partir desse momento, as críticas à democracia tornam-se cada vez mais fortes, arrimadas no clamor pelo resgate da constituição ancestral (*patrios politeia*) ou das leis ancestrais[1969]. Como descreve Finley sobre o referido episódio:

> O passado heróico ateniense era quase que exclusivamente mítico; poucas figuras genuinamente históricas foram heroificadas, e as que tinham relevância naquele momento de crise eram em menor número ainda: não se podia apelar, por exemplo, para os tiranicidas Harmódio e Aristogiton. Nem mesmo o historicamente decisivo Clístenes tornara-se herói popular, mas ele pelo menos era conhecido como o homem que instituíra a democracia. Assim, Clitofon propôs que os atenienses se voltassem para o pai da democracia, sob cujas leis, ele poderia ter acrescentado, nós vivemos nossos melhores momentos quando salvamos a Grécia dos bárbaros, os persas invasores, em Maratona e Salamina. Recuando até esse ponto do passado, ainda continuaremos a ser uma democracia, uma democracia ancestral, a que nos foi tão útil antes que homens como Efialtes e Péricles distorcessem sua forma original com medidas demagógicas como o pagamento pelo exercício de um cargo público. Esse apelo certamente não teria empolgado a "plebe naval", mas seria ideologicamente atraente para o grande grupo intermediário que não

[1968] TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VIII, 54-97. Cf. *História da Guerra do Peloponeso, op. cit.*, p. 408 *et seq.*

[1969] 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. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 56: "Encuentro que lo único que podría evitar los males futuros y cesar los presentes sería que aceptáramos recobrar aquella democracia que Solón, el mayor democrata, nos legisló, y Clístenes restableció tras expsulsar a los tiranos y trae de nuevo al pueblo."

> gostava do governo dos "demagogos", mas estremecia ao ouvir a palavra "oligarquia".[1970]

O fim da Guerra do Peloponeso levou à ascensão dos "trinta tiranos", sob imposição espartana, seguida da restauração democrática em 403. O debate sobre a constituição ancestral é reacendido e gera esforços para a recuperação das "leis ancestrais" anteriores às reformas de Efialtes e Péricles, projeto iniciado antes do término do conflito. *Patrios* é invocado por grupos favoráveis e contrários à democracia: como ancestral, significa "o modo como Atenas era governada antes de os trinta tiranos tomarem posse", sendo posteriormente "definido como 'as leis de Sólon e as normas de Drácon'; o termo não é empregado no sentido arcaico de voltar-se às codificações de 594 e 621 a.C., respectivamente, e sim no sentido elíptico". Como assinala Finley, as leis não incorporadas na compilação em tese perderam a validade, mas supostas "leis de Sólon" continuavam sendo citadas, mesmo que fossem normas recentes[1971]. Em 322 a.C., após a morte de Alexandre, o Grande, os atenienses rebelaram-se contra o domínio macedônico, mas foram logo sufocados, com a imposição de um termo que determinava a restauração da constituição ancestral baseada na qualificação por propriedade.

Importa perceber que os grupos a favor da oligarquia em Atenas não apresentavam o seu projeto como uma revolução destinada a substituir a democracia por outra forma de governo, mas como um retorno à constituição dos ancestrais, à *patrios politeia*[1972]. Enquanto os democratas argumentavam que a sua concepção era a da verdadeira constituição ancestral, os adversários diziam que era a sua, alegadamente baseada em Sólon e Clístenes[1973]. Na obra de Isócrates, Sólon torna-se o pai de uma *patrios demokratia*[1974], mas nas mãos de outros podia ser também de uma forma de governo moderada. Com efeito, se durante a liderança de Péricles era Clístenes aquele reconhecido como o fundador da democracia ateniense, a partir do século IV a.C. essa figura foi perdendo espaço para Sólon, o que, para Fuks, comprova a tendência dos debates políticos de recuarem cada vez mais na reinterpretação do passado de Atenas[1975].

[1970] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 34.
[1971] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 35-36.
[1972] MOSSÉ, Claude. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. 2. ed. Bruxelles: Complexe, 1998, p. 363.
[1973] 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.
[1974] MOSSÉ. *Dictionnaire de la civilisation grecque*, *op. cit.*, p. 363.
[1975] FUKS. *The ancestral constitution*, *op. cit.*, p. 112-113.

Em suma, é difícil determinar quão a sério a *patrios politeia* servia a esses grupos, se limitada a slogan político ou se integrava efetivamente os projetos políticos[1976]. Mas fato é que a ideia de constituição ancestral marca presença como um reservatório para o qual escoam as angústias e os desejos dos homens do presente, por meio do qual podem legitimar as mudanças que propõem. Aproveitando-se da mundivisão corrente e da segurança que o passado gera, o recurso a tal concepção revela-se maleável, permitindo ao cidadão exercer a sua criatividade no processo de busca pela legitimidade política de suas ideias:

> Dessas duas decorre uma terceira característica: um hábito mental revisionista em relação aos *idòla* da narrativa tradicional e consolidada da história citadina (o equivalente historiográfico do que acabou por ser a *patrios politeia*, controverso fetiche, no plano constitucional). Nesse terreno, Isócrates é tortuoso: no *Areopagítico*, consegue tecer ao mesmo tempo o elogio ao ordenamento político espartano (parágrafo 61), "ótima Constituição" porque democrática, e o elogio ao magnífico equilíbrio demonstrado pelos atenienses no momento da expulsão da segunda oligarquia (403), tudo no quadro de uma proposta decididamente restauradora, como a restituição ao Areópago, arrasado pela reforma de Efialtes, de seus poderes anteriores.[1977]

No referido contexto ateniense, não ocorreu a troca ou o desejo de substituição do passado tradicional, de feição mítica, por um passado não-mítico, segundo uma investigação crítica, isto é, obra historiográfica, como inaugurada por Heródoto e Tucídides. Este último[1978] indica que os atenienses não eram mais precisos do que outros acerca de seus tiranos e dos fatos de sua história. No século IV a.C., os oradores recorriam a alusões históricas "vagas, inexatas, fáceis e conhecidas", apelando à tradição, a uma interpretação comum do passado, vazia 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[1979].

[1976] FUKS. *The ancestral constitution*, *op. cit*., p. 108-109. Sobre a *patrios politeia*, ver PLUTARCO. *Péricles* 3, 2. *Vite.* A cura di Domenico Magnino. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992, v. II, p. 26-27; *Cimone* 15, 1-3. Cf. *Vite,* v. I, *op. cit*., p. 710-711; ARISTÓTELES. *Política* 1273-4; *Constituição de Atenas* XXVIII. Cf. *The complete works of Aristotle,* v. 2, *op. cit*., p. 2020-2022; 2358-2359.

[1977] CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

[1978] TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* VI, 54-59. Cf. *História da Guerra do Peloponeso, op. cit*., p. 313-315.

[1979] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit*., p. 54-55.

> O que mais nos frustra, porém, é tentar avaliar a eficácia de um argumento político baseado no passado ancestral. Que influência teve ele sobre a opinião pública, opinião de qualquer que fosse o público que tivesse importância na época; em que fortaleceu ou confundiu a opinião enquanto apelo distinto - e, para alguns, oposto - dos argumentos baseados na razão e na utilidade? Não creio que dispomos de instrumentos de análise para responder essa pergunta sobre uma era passada (...).[1980]

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, 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, o que não quer significar um trabalho historiográfico ou a defesa de argumento político baseado em uma certa representação do passado[1981].

Finley menciona brevemente que Cícero descobre que a constituição ancestral romana era a corporificação da razão natural e, se sua concepção de república permaneceu viva para as gerações posteriores, isso se deu por motivos filosóficos, não por uma "história adulterada"[1982]. Ou seja, ele se insere na linha de continuidade da tradição, assumindo-a e reelaborando-a a fim de fazê-la servir ao seu projeto político-filosófico que, vigoroso, conseguiu ecoar adiante por suas próprias forças. Como? Alimenta a noção de *patria*, como resultado de um amor concreto por certo povo, instituição, lugar e história[1983]. Trata-se de um sentimento historicamente construído no seio de um povo por si e por sua cultura, por tudo o que construiu e forma a sua própria identidade. É aquilo que une os homens do presente a partir do laço fundador dos *patres* do passado. A pátria existe tanto em razão da natureza (nascimento) quanto em razão do direito (que é fundado na natureza), mas em última instância, o objeto de afeição é a comunidade histórica, pois é a ela que o homem dá origem por ações junto aos seus semelhantes, à luz da lei natural. Logo, não há oposição entre as diferentes acepções de *patria*, que unem história e natureza[1984].

> Existem, contudo, várias categorias de sociedade humana. Com efeito, tomando como ponto de partida o nível mais amplo desta sociedade

[1980] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 46.
[1981] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 48-49.
[1982] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 49.
[1983] MÁRQUEZ. Between *urbs* and *orbis*, *op. cit.*, p. 197.
[1984] MÁRQUEZ. Between *urbs* and *orbis*, *op. cit.*, p. 198.

> imensa, existe aquele outro género que nos é mais próximo, o qual é partilhado por todos aqueles que formam o mesmo povo [*gentis*], pertencem à mesma nação [*nationis*], falam a mesma língua, assim os homens mais se aproximando uns dos outros. O facto de se pertencer à mesma cidade [*civitatis*] 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 são mais próximos. A partir dessa tão imensa comunidade humana [*inmensa sociedtate humani* generis] chegamos, por fim, a uma comunidade mais íntima e confinada. (...) 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 [*patria*] 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.[1985]

Em Cícero, a constituição ancestral se faz como pátria comum, como vínculo cultural, historicamente edificado, que cabe ao romano hodierno manter vivo. A formatação da identidade cultural e, com ela, de pertencimento a Roma, mediante o recurso à história, esta entendida enquanto tradição, e à filosofia, que aporta a razão, é o caminho encontrado por Cícero para a legitimação político-jurídica de seu projeto de *res publica*.

Se uma das faces constitutivas da natureza projetual é história e tradição, qual é a outra dimensão, de tom teórico-especulativo?

5.2. 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 uma vida e de um mundo melhor. Ao mesmo tempo, "utópico" tem uma conotação negativa, mesmo pejorativa, de "irrealizável", inútil e até "perigosa porque desvia a atenção e o esforço do realizável"[1986]. Contudo,

> 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".[1987]

[1985] CÍCERO. *De officiis* I, 53; 57. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 34-36. Ver também *De legibus* I, 5. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 52-53.
[1986] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 193-194.
[1987] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 193.

Embora o termo tenha sido cunhado na Modernidade e ganhado vida como gênero a partir de Thomas Morus[1988], é um equívoco reduzir a utopia ao fato literário, seja ao romance utópico ou aos escritos utópicos. Para Quarta, essas produções literárias, embora importantes, são apenas um reflexo da "utopia histórica", um fenômeno mais robusto e complexo, que precede mesmo a cunhagem da palavra, consistente 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 logo 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. Como assinala Quarta:

> Ogni generazione, prendendo coscienza che la realta cosi com'e non e piu rispondente alle nuove esigenze, sente il bisogno di elaborare un nuovo progetto, per conformare la societa e le sue strutture ai valori e ai bisogni emergenti. L'utopia genera la tensione umana verso una societa secondo giustizia e accompagna e sostiene gli sforzi per realizzarla.[1989]

Entre os diferentes tipos de utopia, interessa-nos aquela pela qual o autor tem a compreensão de que está comunicando uma visão aos seus leitores, algo mais do que uma quimera fantástica, um sonho, conectada com o contexto social, político, cultural em sentido amplo, no qual vive: as utopias "nascem de uma sociedade da qual elas são uma resposta". Por isso, é possível considerar como "escritores utópicos" inclusive aqueles que não construíram formal, intencional ou conscientemente utopias em sentido estrito[1990].

A utopia deve ser afastada dos movimentos milenaristas, em geral de natureza religiosa, que pregam um rompimento com a ordem existente, mas sendo vagos a respeito de suas metas sociais, da estrutura da sociedade a ser atingida e de como alcançá-la. Ela também não pertence à esfera do mito, na qual há plena saciedade, abundância absoluta. Ao contrário, está ciente das limitações do mundo humano[1991].

[1988] Sobre ver ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica*: inovação institucional na aurora do Estado moderno. 2016. 329f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, em especial, p. 149 *et seq.*

[1989] QUARTA, Cosimo. *Homo utopicus*: la dimensione storico-antropologica dell'utopia. Bari: Dedalo, 2015, p. 19-21.

[1990] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 194-195.

[1991] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 200-201.

Nessa linha, é possível entrever esboços utópicos já em autores da Antiguidade, ainda mais quando consideramos que "a sociedade desejável, ou a utopia propriamente dita, é essencialmente a sociedade do próprio escritor com os seus hábitos rituais inconscientes transpostos para seus equivalentes conscientes"[1992]. Podemos identificar entre as preocupações de alguns autores antigos a marca da visão de utopia popularmente difundida, inclusive incorporada e reproduzida por muitos escritores utópicos, que é a de uma comunidade política perfeita, logicamente consistente em estrutura e que permite o máximo de liberdade e felicidade possível à vida humana. Mas também é uma sociedade estática, com mecanismos preventivos de eventuais mudanças estruturais radicais[1993]. Por isso,

> Para os utopistas antigos era axiomático que a utopia só fosse possível numa pequena comunidade em que todos se conhecessem. Inversamente, os que olhavam para a humanidade em geral, para o universo — os cínicos com sua *cosmopolis*, os estóicos com sua irmandade de todos os homens — , eram precisamente os pensadores que, na medida em que permaneciam coerentes e rigorosos em seu pensamento, viravam as costas para toda a sociedade.[1994]

O que é possível chamar de utopias antigas permeia tanto o campo que hoje tomamos por literatura como a filosofia. É o caso do país dos Ciclopes na *Odisseia*, onde tudo nasce espontaneamente[1995] e, similarmente, uma visão pejorativa atribuída à *República* de Platão, que examinaremos adiante.

> Algumas tendências gerais são observáveis ao longo desse breve panorama das utopias greco-romanas. Em primeiro lugar, uma oscilação na ênfase do caráter urbano ou rural das sociedades ideais. Enquanto, por um lado, a cidade é entendida como o parâmetro de vida civilizada, por outro, também é representada como local de restrições e vícios. A vida rural aparece como uma libertação das amarras do cotidiano urbano. Em segundo lugar, nota-se uma idealização do poder da natureza a ponto de se prescindir mesmo do trabalho humano para produzir frutos. É como se o homem fosse parte dessa natureza e não seu transformador. Por fim, ainda que o pensamento utópico greco-romano possa significar uma

[1992] FRYE, Northrop. Varieties of literary utopias. *Daedalus*, v. 94, n. 2, p. 323-347, primavera 1965, p. 325 (tradução nossa).
[1993] FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 329.
[1994] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 206.
[1995] HOMERO. *Odisséia* IX, 106-115. Cf. *Odisea.* Trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982, p. 229: "Desde allí, con dolor en el alma, seguimos bogando/ hasta dar en la tierra que habitan los fieros ciclopes,/ unos seres sin ley. Confiando en los dioses eternos, /nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo/ viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos,/ los cebadas, las vides que dan un licor generoso/ de sus gajos, nutridos tan sólo por lluvias de Zeus./ Los ciclopes no tratan en juntas ni saben de normas/ de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas,/ de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley/ a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros."

> evasão do mundo real, acaba reforçando hierarquias e desigualdades que lhe são inerentes, como a escravidão.[1996]

O primeiro ponto a se concluir é que a utopia continua, ainda hoje, a ser concebida em tom negativo, porque relegada ao "reino do imaginário", "bela, mas impossível", fora da história, e também porque caracterizada como "força sócio-político-cultural" que alimenta a ilusão e, assim, acaba por induzir intolerância, violência etc.[1997] No entanto, imaginário é algo hipotético, que não existe. Boa parte dos escritores utópicos delineiam comunidades que não existem, mas que gostariam que existissem, de modo que propõem um trabalho de descrição. Portanto, como gênero literário, a utopia é um esforço construtivo, no qual podemos observar, na esteira de Frye, que quanto mais penetramos a mente do escritor utópico, mais claramente entendemos "que ele está comunicando uma visão aos seus leitores, sem compartilhar um sonho de poder ou fantasia com eles"[1998].

> A mera palavra utopia sugere que a sociedade ideal não é efetiva nem totalmente atingível. Apesar disso, toda utopia significativa é concebida como uma 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. A utopia transcende a realidade social conhecida; ela não é transcendental num sentido metafísico. Tudo isso é que diferencia as utopias sociais do Jardim do Éden, no qual incluo as várias imagens primitivistas, quer a sociedade perfeita, simples e inocente esteja localizada no passado remoto, numa Idade do Ouro, quer num lugar longínquo.[1999]

Nas palavras de Quarta, a utopia é "consciência crítico-projetual e tensão histórico-realizativa"[2000]. Isso faz dela concepção 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?' é o mesmo que a questão 'Onde é lugar nenhum?' e a única resposta a essa questão é 'aqui'"[2001]. Desse modo, não é correto acreditar que os grandes utópicos foram visionários desligados de toda a realidade e da história. Vide Platão, que tentou colocar em prática o seu projeto político na Sicília[2002]. O escritor utópico olha para a sociedade em que vive e tenta vislumbrar como seria uma sociedade

---

[1996] 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.
[1997] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, 2015, p. 5.
[1998] FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 330 (tradução nossa).
[1999] FINLEY. *Uso e abuso da história*, *op. cit.*, p. 196.
[2000] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 122 *et seq* (tradução nossa).
[2001] FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 347 (tradução nossa).
[2002] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 23.

na qual os hábitos, práticas, valores e outros aspectos culturais, fossem mais consistentes. Parte desses elementos expressam as necessidades dessa sociedade, outros expressam as suas ansiedades[2003]. Enfim, a utopia é profundamente histórica:

> E cioè per il fatto che l'utopia, in quanto atteggiamento fondamentale dello spirito umano, e immersa nella storia fin dai primordi, dal momento che l'uomo, in quanto essere anticipatore e progettante, si presenta originariamente non solo come *sapiens*, ma anche come *utopicus*. In questo senso si puè dire che la storia nasce con l'utopia o anche che l'utopia nasce con la storia. E l'utopia che anima la storia dall'interno, la fa vivere e le imprime quel dinamismo che produce sempre cose nuove. L'utopia, dunque, lungi dal tendere alla stasi, ossia lungi dal bloccare la storia, ne costituisce invece uno dei piu potenti motori.[2004]

Feita essa digressão, podemos entender a *res publica* de Cícero como uma utopia?

No avançar da linha interpretativa que desenvolve e que já mencionamos anteriormente, Atkins[2005] tende a considerar que o *De re publica* e o *De legibus* expõem uma inclinação em direção a uma teoria que defende o utopismo como um componente de filosofia política, ao passo que alerta sobre os limites de sua implementação. Primeiramente, a utopia nos permite ver mais claramente os homens como eles são ao vê-los como eles esperam ser. É este um modo fundamental de conhecer a natureza humana: na pretensão de compreender o homem, deve-se necessariamente considerar o impulso utópico manifestado no desejo pelo encontro do sumo bem e da sociedade justa. Ademais, quando o pensamento utópico é projetado e examinado, pode servir como um espelho que amplia as dimensões não-utópicas ou não-racionais da natureza humana. Ao contrário de outras teorias que frequentemente abandonam o ideal originariamente delineado em prol da realização de objetivos menores e imediatos, Cícero faz concessões sem abrir mão da utopia. Pelo contrário, ela é reforçada, por exemplo, no Sonho de Cipião. O estadista é lembrado do seu ideal e das razões para seguir em direção a ele, ainda que ciente de que nunca o alcançará plenamente. A utopia oferece a ele um modelo para uma dada ordem política.

Rizzo, por sua vez, descreve dois planos de formação do pensamento ciceroniano que, por não ter eficácia prática e se voltar mais para um esforço especulativo, pode ser caracterizado como uma utopia, no caso, a concepção de *concordia*:

> (...) a) l'ambito specifico di alcuni concetti, in quanto strettamente connessi con la milizia politica di Cicerone, nonchè ancora tenacemente ancorati

[2003] FRYE. Varieties of literary utopias, *op. cit.*, p. 337.
[2004] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 32.
[2005] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 230 e 235-236.

> alla prassi tradizionale; tali sono il concetto della *concordia ordinum* inteso nel senso più noto, e quello originario di *princeps*, così dipendente dalla stessa tradizione senatoria; b) una utopia che, pur non integrata all'inizio nel complesso delle proposte politiche di Cicerone, fungeva tuttavia da deterrente rispetto a queste ultime, privandole pertanto di efficacia pratica e di computezza speculativa. È a questa utopia che appartiene il concetto della *concordia discors* più volte affiorante dalle *Verrine*, come disponibilità critica a superare il blocco contigente degli *ordines* egemonici e a fondare un complesso e più harmonioso ordine politico (...).[2006]

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[2007].

Os contornos de Atkins e Rizzo são bastante interessantes. Contudo, precisamos fazer uma diferenciação entre a ideia platônica e a utopia. Em Platão, as ideias são a realidade, enquanto as coisas que apreendemos por meio de nossos sentidos são meras aparências, cópias imperfeitas de ideias perfeitas que efetivamente existem. 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 que não existe, o que, voltando-se para a política e para o direito, são as melhores instituições, as melhores leis, a melhor constituição. Podemos tentar identificar uma certa interseção entre os conceitos.

[2006] RIZZO. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine*, *op. cit.*, p. 218.

[2007] RIZZO. "*Princeps civitatis*" nelle *Verrine*, *op. cit.*, p. 219. Vide CÍCERO. *In Verrem* II, 4, 81. Cf. *Discursos II*, *op. cit.*, p. 181-182: "He aquí por si qué, si asumes el patrocinio del honor familiar, será menester, no ya que guarde silencio acerca de vuestros monumentos, sino que me alegre de que la fortuna de Publio Africano sea tal a su muerte que su honra es defendida por los que son de su misma familia y no requiere ningún auxilio ajeno a ella.

Pero si la amistad con ése te lo impide, si lo que te solicito estimas que no concierne a tu deber, yo te reemplazaré en tus funciones como un sustituto, asumiré el papel que pensaba pertenecía a otro. A partir de aquí, que deje de quejarse esa ilustre nobleza de que el pueblo romano confíe y haya confiado siempre gustosamente los car gos públicos a hombres nuevos, activos. No hay que quejarse, en una ciudad que domina sobre todas las naciones por sus valores personales, de que las cualidades personales tengan la mayor influencia.

Que se halle en poder de otros la imagen de Publio Africano, que se enaltezcan otros con el mérito y el nombre del muerto. Fue aquél un hombre tal, tantos servicios prestó al pueblo romano, que no debe ser encomendado a una sola familia, sino a la ciudad entera. A mí me corresponde alguna participación, porque soy de la ciudad que aquél hizo magnífica, espléndida e ilustre; sobre todo, porque cultivo por mi parte esas virtudes en las que él fue el primero: la equidad, la actividad, la templanza, la defensa de los desdichados, el odio hacia los malvados. Este parentesco de afanes y cualidades es, quizá, no menos estrecho que ese de sangre y de nombre con el que os complacéis."

Precariamente, é possível afirmar que 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. Contudo, há uma diferença ontológica que não pode ser reduzida. No caso de Cícero, a influência de Platão em seu pensamento torna essa discussão particularmente difícil. É o que devemos agora enfrentar.

5.3. A ideia em Platão e em Cícero

Compreendamos que a república de Platão 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. Devemos ter em vista que 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[2008].

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 as características de um povo. Mas uma outra possibilidade de interpretação seria no sentido de Kant, que tem na concepção de ideia, em si incognoscível, um objetivo para o qual se caminhará

[2008] CAPPELLETTI, Ángel J. *Utopías antiguas y modernas*. s/l: Omegalfa, s/d (versão digital), p. 32-33. Cf. PLATÃO. *Banquete* 221b. Cf. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit*., p. 48; *Fédon* 100a-d. Cf. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit*., p. 112-113; *Sofista* 253d. Cf. *Diálogos*: O banquete. Fédon. Sofista. Político, *op. cit*., p. 184; *República* 476a-e; 509c-511e; 514a-518a. Cf. *A República, op. cit*., p. 255-257; 310-313; *Menon* 81 *et seq*. Cf. *Diálogos II, op. cit*., p. 301 *et seq*; *Filebo* 34; 55; 59d. Cf. *Diálogos VI*, *op. cit*., p. 63-65; 101-103;109-110; *Teeteto* 191a-e. Cf. *Diálogos*: Teeteto. Crátilo*, op. cit*., p. 109-111; *Fedro* 249b-c. Cf. *Fedro, ou Da beleza, op. cit*., p. 64-65.

continuamente[2009]. A república aparece, 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, equivalente ao "exemplar" do latim. Por outro lado, como revela Quarta, designa o argumento que se insere no discurso, para fazê-lo mais claro e compreensível, traduzido em latim como *exemplum*[2010], 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 ao modelo. Se esse esforço falha, o defeito não é da teoria, mas da prática, que é naturalmente mais débil:

> L'elaborazione di un paradigma, dice Platone, deve per sua natura prescindere dalle condizioni di attuabilità. Il momento teorico è la fase della ricerca in cui si pongono dei princìpi secondo ragione. Un modello teorico è quindi valido se possiede una sua *intrinseca razionalità*, ossia se risponde ai princìpi universali di ragione. Porre la *realizzabilità* come criterio unico e fondamentale per giudicare della validità di una teoria significa fare confusione di piani, significa cioè applicare giudizi pratici a valori o categorie teorici. Tutta la ricerca sull'uomo e sullo Stato giusto svolta in precedenza nella *Repubblica* aveva lo scopo di trovare un paradigma che servisse come norma per l'agire pratico. E qui Platone introduce il concetto di «somiglianza» o di «assimilazione», per spiegare il corretto rapporto che deve intercorrere fra teoria e prassi o, in altri termini, fra il modello e la sua realizzazione pratica. Quanto più l'agire pratico è «simile» (*omoiotatos*) al modello, tanto più avrà una "sorte simile" (*moran omoiotaten*) ad esso.[2011]

Assim, resta uma fratura insuperável na sua integralidade entre teoria e prática, pois somente é possível aproximar-se do modelo, não o atingir completamente. 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[2012]. Platão é firme em desafiar qualquer um a demonstrar a irrealizabilidade de sua república:

> (...) não há Estado, nem govemo nem sequer um indivíduo que do mesmo modo possa jamais tornar-se perfeito, antes que a esses filósofos pouco

[2009] 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.*
[2010] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 127-128.
[2011] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 129. 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."
[2012] PLATÃO. *República* 473c-e; 475d-e; 484d-485a; 487a. Cf. *A República, op. cit.*, p. 251; 254-255; 270.

> numerosos a que agora chamam, não perversos, mas inúteis, a necessidade, saída das circunstâncias, os force, quer queiram quer não, a ocupar-se do Estado, e que este lhes obedeça; ou antes que um verdadeiro amor da filosofia verdadeira, por qualquer inspiração divina, se apodere dos filhos ou dos próprios homens que estão actualmente no poder ou ocupam o sólio real. Dizer que uma ou outra destas hipóteses é impossível de se dar, ou nenhuma delas, acho que não há razão para tal. Se assim fosse, seria justo que troçassem de nós, por não passarmos, nas nossas conversas, de meras fantasias. Não é assim?
> — É .
> — Por conseguinte, se a filósofos eminentes se deparou a necessidade de se ocuparem do governo, na imensidão do tempo passado, ou se ela actualmente existe em qualquer país bárbaro, situado longe das nossas vistas, ou se vier algum dia a existir, nós estamos dispostos a sustentar, a esse respeito, que existiu a dita constituição, que existe e que existirá, quando essa Musa se assenhorear do Estado, embora também da nossa parte se concorde que é difícil.[2013]

Na sequência da passagem anteriormente citada, Platão deixa entrever que essa questão está relacionada, em última instância, com a atitude de hostilidade que grande parte das pessoas nutre em relação à própria filosofia, incapazes de pensarem racionalmente, deixando o particular em direção ao universal[2014]. Aqui reside um aspecto importante: a república, acessada pelo filósofo, enquanto ideia, é a expressão do universal, que contrasta com as manifestações particulares do mundo visível. O Sócrates platônico aponta que é o vulgo que não consegue apartar-se do que vê e acessar o que somente se enxerga com os olhos da mente, sendo a filosofia o caminho para o universal, para a ideia. Isso não implica a ausência de conexão entre ambos. A ideia de república pode até ser "difícil de se executar; contudo, não é impossível"[2015].

> La perfetta realizzazione delle "idee" nell'ambito del temporale significherebbe la loro distruzione come esseri eterni e sempre identici a se stessi. Se si riconosce l'eternità delle "idee", allora è contraddittorio pretenderne la piena realizzazione nel tempo, nella storia. A meno che non si ipotizzi la fine di quest'ultima. La storia può essere al massimo intesa come una lunga e indefinita marcia di avvicinamento verso gli esseri eterni, verso la vera realtà. Ma nel momento in cui essa realizzasse compiutamente le "idee", si eternizzerebbe, finirebbe cioè di essere storia, si autodistruggerebbe come realtà temporale. In questo senso si può dire che le "idee" costituiscano per la storia un serbatoio di progetti e di energie pressoché inesauribile.[2016]

[2013] PLATÃO. *República* 499b-c. Cf. *A República, op. cit.*, p. 291-292. Em 472e, à p. 250: "Julgas então que falámos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos? — Sem dúvida que não."
[2014] PLATÃO. *República* 500b-d. Cf. *A República, op. cit.*, p. 293-294.
[2015] PLATÃO. *República* 502c; 499d. Cf. *A República, op. cit.*, p. 297; 292; QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 130-131.
[2016] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit.*, p. 133.

E assim 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 modo possíveis, mas não de outra manera que não seja a que dissemos (...)?"[2017].

Platão pretende concretizar na realidade contingente aquilo que a *polis* é, a sua verdade, a partir da ideia[2018]. Com isso, para Quarta, a ideia potencializa e vivifica a história, sustenta-a.

A república é colocada 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 da realidade empírica ao modelo construído e manifestado discursivamente, considerando que a essência do modelo é a palavra[2019], que tem relação estreita com o plano da verdade (*aletheia*). 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[2020]. A meio caminho entre a verdade e o mundo multiforme da *práxis*, a *politeia* ideal torna-se a belíssima pintura na qual o filósofo-governante plasma a matéria bruta das características humanas, é reflexo ou imagem, a boa imitação do mundo das ideias a que deve se adequar o homem para fundar em si a justiça e, ao governante, serve para fundar a cidade na qual a justiça seja plena[2021]. 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.

> — 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

[2017] PLATÃO. *República* 540d. Cf. *A República, op. cit.*, p. 358.
[2018] QUARTA, Cosimo. *L'utopia platonica*: il progetto politico di un grande filosofo. 2. ed. Bari: Dedalo, 1993, p. 21.
[2019] PLATÃO. *República* 472d-473a. Cf. *A República, op. cit.*, p. 249-250.
[2020] PLATÃO. *República* 473e; 592a-b. Cf. *A República, op. cit.*, p. 251; 447.
[2021] 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, p. 537-538. Cf. PLATÃO. *República* 500e-501b. Cf. *A República, op. cit.*, p. 294-295.

> suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.[2022]

Entretanto, não é fácil afastar a longa carga de preconceitos que a tradição destinou a Platão. Nas línguas modernas, ideal passou a significar o "pertencer ao âmbito das ideias oposto ao das coisas", assim como "conveniente" ou "agradável" na esfera coloquial. Entre ambas, porém, ainda que menos lembrada, persiste a acepção do ideal como um objetivo a ser atingido ou padrão a ser seguido, e ideais desse tipo podem ser realizados em maior ou menor grau. Cícero, instruído nos debates teóricos de seu tempo, que é o horizonte cultural que hoje creditamos como Antiguidade, está ciente dessas distinções. Quando ele queria expressar o conceito de ideal em sentido platônico rigoroso, recorria a instrumentos linguísticos adequados, como para descrever o orador ideal no *Orator*[2023]. Essa passagem merece a nossa atenção. Logo no ínicio da obra, Cícero revela o intuito de seguir os passos de Platão[2024], em trecho que preferimos reproduzir:

> Nel rappresentare il nostro perfetto oratore, io lo delineerò tale quale forse nessuno è mai stato [*nemo fuit*]. Io non ricerco un modello concreto, ma quella perfezione assoluta [*non enim quaero quis fuerit, sed quid sit illud*], che in un lungo discorso appare rare volte, e oserei dire giammai; in una parte singola può apparire qualche volta, più frequentemente presso alcuni, più raramente forse presso altri.
> Sono pienamente convinto che non c'è nulla, in nessuna cosa, tanto bello, di cui non sia più bella quella forma ideale donde deriva, come da un volto l'immagine, la nostra rappresentazione [*quasi imago exprimatur*]: il che non possiamo comprendere né con gli occhi, né con le orecchie, né con alcuno dei nostri sensi, ma solo con l'immaginazione della nostra mente. Noi possiamo immaginarci statue più belle di quelle di Fidia, di cui non conosciamo nulla di più perfetto nel loro genere [*illo genere perfectius videmus*], e quadri più belli di quelli che ho ricordati:
> In realtà, quell'artista, quando rappresentava Giove o Minerva, non guardava a un modello, per imitarlo [*contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret*], perché nella sua mente vi era una certa forma perfetta di belezza [*in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam*], contemplando e imitando la quale, egli guidava la sua arte e la sua mano. Pertanto, come nelle arti figurative c'è un ideale perfetto di belleza, sul cui modello, che è solo pensato dalla mente, vengono plasmate, mediante l'imitazione [*speciem imitando*], quelle forme che non esistono nel mondo della realtà, così il tipo perfetto di eloquenza noi possiamo contemplarlo solo con la mente [*sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus*], perché con le orecchie non possiamo cogliere la sua immagine riflessa.
> Questi perfetti modelli delle cose vengono chiamati idee [*has rerum formas appellat ideas*] da Platone, maestro insuperato non solo di dottrina ma anche di eloquenza: esse non nascono – così egli afferma –, non muoiono, e sono abbracciate solo dalla mente [*semper esse ac ratione et intellegentia contineri*]; le

[2022] PLATÃO. *República* 592a-b. Cf. *A República, op. cit*., p. 447.
[2023] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 22-23.
[2024] 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.

> altre cose invece nascono, muoiono, mutano, su consumano, e non restano per lungo tempo nel medesimo stato. Ogni cosa che forma oggetto di una discussione razionale deve quindi essere ricondotta al suo modello originario, secondo la sua specie [*sui generis formam speciemque redigendum*].[2025]

Pierini esclarece alguns aspectos da teoria das ideias de Platão aos olhos de Cícero[2026]. Já na tradução do *Timeu* platônico por Cícero é possível identificar diversas similaridades. O modelo é interiorizado, uma *cogitata species*. A mente é a sede da ideia. Na referida passagem do *Orator*, Cícero está interessado em sublinhar a afinidade entre o seu modo de proceder e o de Platão. Mais especificamente, Cícero traça uma analogia entre a sua atividade "codificadora" do orador ideal e a atividade criadora de um *artifex*, uma adequação da teoria à prática. Por isso, 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 teoria platônica das ideias e a comparação com o *artifex*, pelos quais cria um modelo ideal e tende a apresentar a si mesmo como um "demiurgo" do orador ideal: "Como o demiurgo platônico do *Timeu* cria o mundo com base em um modelo não gerado, como Fídias traçou da ideia de beleza imanente o modelo das suas estátuas de divindades, assim Cícero codifica o orador ideal referindo-se à própria de *eloquentia*":

> Ma io sto delineando una figura ideale, non una figura che abbia realmente visto, e torno col pensiero a quella famosa 'idea" di Platone, di cui ho già parlato, che, pur non vedendo, possiamo abbraciare con la mente [*tamen animo tenere possumus*]. Ciò che io cerco non è un uomo eloquente, né qualcosa di mortale e di caduco, ma quell'essenza [*sed illud ipsum*], il cui possesso rende l'uomo eloquente. Questa altro non è se non l'eloquenza stessa [*eloquenza ipsa*], che noi possiamo vedere solo con gli occhi della mente [*quam nullius nisi mentis oculis videre possumus*].[2027]

Cabe ressalvar que, para Pierini, a ideia platônica, em vez de ser considerada o arquétipo ideal situado no hiperurânio, torna-se em Cícero imanente à mente humana. O filósofo romano identifica diversas características das ideias: eternidade, não suscetibilidade à mudança em contraste com as coisas perceptíveis, paradigmatismo e acessibilidade com a mente e não pelos sentidos[2028]. Assim, o conceito de oratória perfeita pode ser compreendido na mente, mas provavelmente nunca foi ou mesmo será

[2025] CÍCERO. *Orator* 7-10. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 796-799 (com adaptações).
[2026] PIERINI. Cicerone "demiurgo" dell'oratore ideale, *op. cit.*, p. 84-102, 1979, p. 92; 96; 100-102 (tradução nossa).
[2027] CÍCERO. *Orator* 101. Cf. *Opere retoriche, op. cit.*, p. 850-853.
[2028] LONG. *From Epicurus to Epictetus*, *op. cit.*, p. 295.

completamente realizado[2029]. Nessa linha, para Narducci, a eloquência dos vários oradores, inclusive dos mais destacados, oferece apenas uma "cópia" pálida da perfeição. Resulta que a ideia nessa passagem não consiste em arquétipos transcendentes, mas imanentes ao intelecto[2030]. Long, em opinião diversa, pondera que o trecho do *Orator* não é suficiente para provar que Cícero interpretava as ideias de Platão como entidades dependentes da mente. Para o autor, esse talvez seja o modo de Cícero tornar óbvio que a ideia deve ser acessível a qualquer mente, sem implicar que sua existência dependa de ser pensada[2031].

De todo modo, temos que, em Platão, "entre modelo e praxis não existe essa alteridade total mais ou menos induzida pela construção utópica, mas uma tensão contínua para a adaptação, difícil de alcançar, mas não impossível"[2032]. Isso se reflete na concepção ciceroniana do melhor orador e da melhor *res publica*. Primeiro porque nenhum outro filósofo é citado por Cícero de forma tão completa e frequente quanto

[2029] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 142: "Ceci étant, nous comprenons comment se révèle, dans la pratique, l'Idée de l'orateur parfait. Elle se dégage de la réussite absolue de son art. Platon imaginait au début de l'histoire du monde un démiurge qui en était en quelque sorte l'artisan bienheureux. A ce Dieu, en effet, tout réussissait. Pour chaque contigence, pour chaque problème, il avait prévu la solution. Il possédait l'art complet. Lui seul pouvait accomplir une oeuvre digne de sa pensée. Mais pour un artisan humain, *l'orator*, le conditions sont différentes. Il est asservi aux nécessités de l'usage, de la pratique. Les difficultés qui se présentent sont nombreuses. Il est attaché à son corps qui le distrait continuelement de la pure contemplation du vrai. Cependant, à travers cette gêne, il reçoit de la nature, de l'exercice, et de son amour pour la Beauté, une sorte d'élan, d'aisance particulière. Ces différents éléments décrits par Crassus au livre I, concourent à lui donner une connaissance sommaire et générale de l'art. C'est en quelque sorte un ensemble de principes qu'il a devant les yeux. Il faudra étudier la philosophie, connaître les manuels, développer sa voix, etc... Il sait bien qu'il ne parviendra jamais à exceller en tout cela. Mais il sait aussi que, logiquemente, la chose n'est pas impossible. 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 oratore* I, 16 (poucos realizarão o ideal); 59 (*orator plenus et perfectus*); 71 (*in omni parte humanitatis dixerim oratorem perfectum esse debere*); III, 71 (*species oratoris perfecti*); 85 (*summo oratore*; *nisi perfecta ante oculos ponitur*). Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 150; 157; 159; 277; 279.

[2030] NARDUCCI. *Orator* and the definiton of the ideal orator, *op. cit.*, p. 430-431.

[2031] LONG. *From Epicurus to Epictetus*, *op. cit.*, p. 296.

[2032] BERTELLI. L'utopia greca, *op. cit.*, p. 474.

Platão[2033]. Segundo, porque não há dúvidas de que Cícero conhecia a teoria das ideias[2034]. Terceiro, porque ele também estava ciente das críticas a ela, iniciadas já com Aristóteles[2035]. Finalmente, porque ele compara de forma explícita a constituição platônica com a constituição romana e atribui àquela um caráter novo, imaginário ou alheia àquilo que é próprio do homem[2036].

Para alguns intérpretes, essas são provas de que Cícero não compreendeu bem esse aspecto fundamental do pensamento platônico, para outros, ele o utilizou segundo os seus próprios fins[2037]. O fato é que, nas reflexões de Cícero, a ideia ganha em acessibilidade, deixa de ser tão rigorosa quanto em Platão. Ao mesmo tempo, seja ela dependente em certa instância do homem que nela pensa ou não, a ideia somente importa se gera efeitos para a vida prática em que estamos. Não nos parece que Cícero assuma as *species* como verdades tão absolutas que, uma vez acessadas, tornaria prescindíveis as imitações do mundo visível, este, portanto, um esforço vão, em virtude de sua necessária inferioridade. Apesar de sombras e imagens, ainda assim devemos segui-las (*umbra et imaginibus utimur. Eas ipsas utinam sequeremur!*)[2038]. A ideia é, em suma, uma referência do melhor, racionalmente concebível, que deve ser sempre buscada, ainda que nunca alcançada em plenitude. Assim, impacta as noções de *exemplum* e de *optimus*.

5.4. A melhor *res publica* no passado, no presente ou no futuro?

Sobre o conceito de exemplo, tivemos a oportunidade de delinear o seu papel enquanto referencial ético para o homem que, mirando nos antepassados, descobre como deve agir no presente. Mas é importante ressaltar alguns aspectos a partir de Powell, que

---

2033 LONG. *From Epicurus to Epictetus*, *op. cit.*, p. 292. Cf. CÍCERO. *De natura deorum* II, 32. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.*, p. 186 (Platão é quase um deus dos filósofos – *Platonem quasi quendam deum philosophorum*); *De finibus bonorum et malorum* V, 7. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 458 (*princepem philosophorum*); *Ad Atticum* IV, 16, 3. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.*, p. 243 (nosso deus – *quod in politeiai deus ille noster Plato*); *De re publica* IV, 5. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 147; *De legibus* III, 5. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 196-197 (nosso Platão).

2034 Além da longa exposição do *Orator* já citada, há menções à teoria das ideias em *De officiis* I, 15. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 20; *Tusculanae disputationes* I, 57-58 (*idean appellat ille, nos speciem*). Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit.*, p. 151-153.

2035 CÍCERO. *Academica posteriora* I, 30-33. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 228-230.

2036 PLATÃO. *De re publica* II, 21-22; 52 (*non in umbra et image civitatis*). Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 96-97; 112; *De oratore* I, 224 (forjou uma nova cidade em seus livros – *novam quandam finxit in libris civitatem*); 230 (cidade inventada de Platão – *commenticia Platonis civitate*). Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit.*, p. 185; 186.

2037 DEGRAFF, Thelma B. Plato in Cicero. *Classical Philology*, v. 35, n. 2, p. 143-153, abr. 1940, p. 147-148.

2038 CÍCERO. *De officiis* III, 69. Cf. *Dos deveres, op. cit.*, p. 140.

investiga os muitos significados modernos para o termo latino *exemplum*. Entre eles são relevantes "instância ilustrativa" e "padrão a ser seguido", este último que se aproxima de um dos sentidos de "ideal", como vimos. Essa associação teria levado os intérpretes a suporem a República romana histórica como ideal. Mas a referência à história de Roma no Livro II do *De re publica* é melhor compreendida como exemplar, na direção de fornecer instâncias práticas das coisas previstas pela teoria, amalgamada com um estilo de *laudatio*. Esse momento historiográfico apresenta diversos exemplos de figuras, como os reis, para mostrar como as ações de homens particulares podem ter efeitos decisivos no curso da história. Se fosse apenas o acaso ou acidente a gerar a ascensão de Roma, não haveria defesa contra o declínio, que teria a mesma natureza. Mas ao afirmar que foi a sabedoria que criou a *civitas*, também a sabedoria pode restaurar[2039].

O termo que é frequentemente traduzido como ideal é *optimus*, melhor[2040]. Está presente na carta a Quinto na qual Cícero fala de seu projeto de tratar sobre a melhor constituição e sobre o melhor cidadão (*de optimo statu civitatis et de optimo cive*)[2041], assim como no *De re publica* para indicar que a obra busca investigar a melhor constituição (*optimum statum civitatis*)[2042], o que inclui a discussão sobre as formas tradicionais de governo, as preferências entre elas (a monarquia é a melhor entre as simples), a estabilidade se dá com a constituição mista (é efetivamente a melhor) e a constituição romana é o melhor exemplo do melhor tipo[2043]. Assim, 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. A conclusão da obra é que não decorre da constituição de Roma aquilo que tem ido mal, mas de seus cidadãos[2044].

Powell acerta em rejeitar a frequente suposição de que o projeto de Cícero era essencialmente um retorno ao passado, como se fosse na história da República romana que encontrássemos a *res publica* ideal[2045]. É o caso da clássica interpretação de Emilio Costa, para quem o *De re publica* e o *De legibus* representam uma forma ideal de governo e um esquema ideal puro de legislação, que recorda Platão. Contudo, a negação de que a

---

2039 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 29-30.
2040 CÍCERO. *De re publica* I, 70; II, 33; 64. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 84; 102; 120.
2041 CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* III, 5, 1. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit*., p. 236-238.
2042 CÍCERO. *De re publica*. I, 33 Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 59-60.
2043 CÍCERO. *De re publica* I, 33-45. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 59-66.
2044 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 26.
2045 POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 23.

constituição ótima possa ser obra de um só homem e nem de poucos homens excelentes, pois isso é contra um produto natural da história, é reconhecer o notável caráter nacional da obra ciceroniana. A própria definição de *populus* tem inspiração romana e as leis visam às exigências e às necessidades peculiares à constituição de Roma[2046]. Similarmente, Voegelin defende não haver em Cícero a propositura de uma constituição ideal porque, por um lado, o melhor já estava ao seu redor, era Roma, por outro, projetos ideais, característicos do pensamento grego, eram de natureza duvidosa para um romano:

> Cícero pôde misturar a ideia de Roma com a ideia de cosmópolis e fazer a ponte, com uma sublime complacência perante os problemas que tinham sido o tormento da teoria política grega. A comunidade ideal não é um problema para Cícero; não tem que criá-la a partir da sua alma; tem que, somente, olhar ao seu redor: Roma é a cidade ideal; a única coisa que tem de fazer é descrever a Constituição e o direito civil e religioso de Roma. O ressentimento contra a Grécia marca esta atitude. Ele se recusa a inventar uma comunidade ideal porque tal empresa é altamente questionável, podendo ser levada a cabo por gregos frívolos, mas não por um reputado romano.[2047]

Como conclui o autor, "Roma é o ideal materializado; o problema estoico em compatibilizar a cosmópolis com a multidão de comunidades finitas é resolvido com a atualidade da Roma ideal (...)"[2048]. Costa e Voegelin aqui citados são apenas ilustrações de que mesmo as leituras mais tradicionais e reducionistas não conseguem ignorar que a história exerce uma função importante em Cícero, a ponto de colocar a *res publica*, enquanto ideia, também como histórica, e vice-versa. Mas isso é deixar de responder ao cerne da questão, a saber, como se dá essa articulação e em que medida ela afeta a própria concepção de *res publica* e os propósitos de nosso autor.

Pode ser que o melhor que concretiza a ideia presente em Cícero não esteja no passado, mas no futuro. Ainda que a constituição romana historicamente considerada seja a melhor, sempre há lugar para aprimoramento. Não há muitas sugestões para tanto no *De re publica* porque ali a preocupação é assegurar bons estadistas conscientes que garantam o funcionamento da constituição que esteja vigente. Mas a suposição de que a *res publica* ideal reside no passado torna-se implausível ao considerarmos as leis do *De legibus* as leis da *res publica* ideal, uma vez que são introduzidas claras inovações

---

[2046] COSTA. *Cicerone Giureconsulto*, v. I, *op. cit.*, p. 16.
[2047] VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. Volume 1: Helenismo, Roma e Cristianismo primitivo. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 182.
[2048] VOEGELIN. *História das ideias políticas*. Volume 1, *op. cit.*, p. 182.

constitucionais, o que não faria sentido se o objetivo fosse apenas reconstituir as leis de um período histórico particular[2049].

Nessa esteira, Keyes aponta que um elemento que distingue o *De legibus* de Cícero das obras de política de Platão e Aristóteles é a propositura de um código de normas fundamentais de direito público, algo que se aproxima muito da concepção moderna de constituição escrita e até então inédito nesse grau de amplitude e detalhamento[2050]. De certa forma é o que entrevemos no tratado, onde *eius decreta rata sunto* significa reconhecer, sob a forma escrita, os decretos senatoriais como normas jurídicas de valor público, ainda que inferiores às leis comiciais[2051]. Embora costumeiramente essa concepção já fosse difundida, não estava consolidada em texto escrito[2052]. Todavia, há inovações assumidas ou explícitas, como vimos no primeiro capítulo desta segunda parte: 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 pelas leis, preservando a correção do texto e lembrando os homens de sua existência, atento à conformidade da conduta a elas[2053]. Ou seja, em parte, sem afetar a supremacia do povo, Cícero buscou prover uma 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 tal como em sua época[2054]. De outro lado, elabora inovações, indicando a necessidade de aprimoramento da obra dos ancestrais, tendo em vista que 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. Assim, as leis do *De legibus* não são para os cidadãos degenerados

[2049] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit.*, p. 25-26.
[2050] KEYES. Original elements in Cicero's ideal constitution, *op. cit.*, p. 309.
[2051] CÍCERO. *De legibus* III, 6; 8; 10; 11; 33-39; 42. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 196 *et seq.*
[2052] KEYES. Original elements in Cicero's ideal constitution, *op. cit.*, p. 312-313.
[2053] KEYES. Original elements in Cicero's ideal constitution, *op. cit.*, p. 314-316. Cf. CÍCERO. *De legibus* III, 11; 46-47. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 240-243.
[2054] KEYES. Original elements in Cicero's ideal constitution, *op. cit.*, p. 313.

coetâneos ao autor, mas para um futuro corpo de cidadãos que retomem as virtudes dos antigos romanos (*de hominibus qui nunc sunt, sed de futuris*)[2055]. O que não significa que não sirvam aos *boni* de hoje como inspiração para o amanhã.

É importante adicionar a esse panorama a dimensão da natureza. Para Annas, Cícero considera o direito romano como expressão da lei natural, portanto dotado de dimensão universal. Isso significa dizer que ele é 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, serão 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 aceitando que as manifestações culturais de cada povo possam exigir adaptações:

> Cicero is discussing not two systems of laws but one, namely Roman law. He is arguing that this system of law has ethical authority which other systems of law lack. But this is not because he is confusing Roman law with some other, universal, system, nor because he thinks it can somehow be derived from some other, universal system. Rather, it is because he thinks that it, unlike other systems of law, expresses (mostly) the correct reasoning, *recta ratio*, of the wise person; this is what shows it to be correct, as against other systems of law which the wise person would not similarly endorse. In Book I Cicero has stressed that insofar as humans share in right reason, and hence in law, they form a community with one another and with the gods: they have a right understanding, that is, of the nature and role of reason in the universe and in humans. The excellence (in the main) of Roman law is thus endorsed by the reasoning of all wise people, who, insofar as they are wise, form a community of the wise with one another in a way transcending their actual communities. It is in this sense that Roman law (in the main) can be considered to have universal application: it has ethical authority, even where it lacks actual authority, and thus is recognized and endorsed by wise people whether they are Roman or not. This does not, of course, imply that Roman laws as they stand are exactly as they should be, or that even a reformed version should be imposed on everyone. Cicero may be prepared to make an exception to one of his laws for the Eleusinian Mysteries; this is the kind of local adjustment that is quite consistent with his general claims about the universal ethical authority of Roman law.[2056]

Embora seja um pouco temeroso fazer uma associação necessária ao direito romano positivo em si[2057], a interpretação de Annas abre aqui novas possibilidades,

---

[2055] CÍCERO. *De legibus* III, 29. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 224-225.

[2056] 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.

[2057] Assim também faz Elisa Romano, para quem as menções à Lei das XII Tábuas no *De legibus* indicam que ela é um exemplo de direito positivo conforme ao direito natural, de modo que o direito

principalmente ao concluir pela inexistência de dubiedade nesse aspecto do pensamento ciceroniano. A autora ainda acredita que isso retira a duplicidade que geraria a interpretação tradicional de que em Cicero há um conjunto de melhores leis diverso das leis existentes, reais:

> It is a mistake, then, to think that Cicero is going back and forth between two systems of law, the best and the actual. Rather, he is putting forward an actual law-code as one which expresses the right reason of the community of the wise, mildly revised in what he takes to be ways also endorsed by the right reason of the wise. The result is the nearest anyone can get to the best law-code, and as such, it has ethical authority not just at Rome but everywhere, though this does not exclude adjustments to local circumstances.[2058]

A conclusão de Annas é que as leis do *De legibus* são as melhores leis para a melhor constituição, aquela traçada no *De re publica*. Com aquela, Cícero realizaria o princípio lançado nesta: o *rector rei publicae*, como homem político sábio, não tem a função de produzir um novo sistema de leis, mas reiterar, confirmar, endossar as leis existentes, componentes da melhor constituição, e lembrar os cidadãos de seu cumprimento. Em termos é o que conclui Powell. Relembrando a opinião do autor, apesar da possibilidade de elementos novos e a mira no futuro, não há uma *res publica* ideal no *De re publica* porque, no início do *De legibus*, o que Cícero queria dizer não era que Cipião tinha descrito uma *res publica* no *De re publica* e agora estaria estabelecendo as leis dele, mas sim que são as leis adequadas à constituição, e qualquer constituição, do tipo aprovada por Cipião, ou seja, a constituição mista[2059].

Em suma, podemos entrever em diferentes intérpretes três posições que se destacam sobre a concretização no plano humano da ideia: ela se realizou no passado de Roma, ela se realizará no futuro ou 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 ciceroniano.

---

romano surge não apenas como expressão em harmonia com os ditames da razão, ao menos em certa medida, mas também como um critério de medida para as pretensões ciceronianas, que não teria motivo para propor leis que fossem muito diferentes ou se direcionassem em sentido muito diverso[2057]. Cf. ROMANO. Senso del passato e paradima dell'antico, *op. cit*., p. 14-15.

[2058] ANNAS, Julia. Plato's *Laws* and Cicero's *De Legibus*, *op. cit*.

[2059] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 32.

4.5. 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 "simplesmente coloca, na própria realidade em si, no ser, a perfeição como um fim, uma norma, uma nostalgia"[2060].

Logo, na *res publica* ciceroniana não há puro caráter projectual: o *optimus status civitatis* está encarnado na Roma dos *maiores*[2061]. Não se trata de noção filosófica abstrata, mas da própria República romana, como indicado pela insistência de seus personagens de basear as discussões no desenrolar da história de Roma[2062]. Mas 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[2063].

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 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)[2064]. Para Quarta, a crítica não é bem fundamentada, sendo antes um efeito de uma consciência histórica conservadora que, temendo o novo trazido pela proposta de transformação, trata de desacreditá-la, taxando-a de quimérica e impossível[2065]. De todo modo, é o início tanto da tradição de desqualificação de reflexões utópicas como da separação entre ideia e realidade. Entre outras motivações do Estagirita, está a defesa de uma abordagem que considera a *polis* como o lugar natural do homem, mas que, tendo em vista a diferença entre os povos, em seus contextos particulares, fazem-se constituições diversas. A

[2060] MICHEL. L'originalité de l'idéal oratoire de Cicéron, *op. cit*., p. 325 (tradução nossa). Cf. CÍCERO. *De oratore* I, 92 *et seq*. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* De oratore *de Cícero*, *op. cit*., p. 162 *et seq*.

[2061] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit*., p. 504.

[2062] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 95.

[2063] MOMMSEN, Theodor. *History of Rome*. New York: Scribner's, 1900, v. V, p. 508.

[2064] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit*., p. 28-29. Cf. ARISTÓTELES. *Política* II, 1261a, 14; 1262a; 1266a, 31-36. Cf. *The complete works of Aristotle,* v. 2, *op. cit*., p. 2001; 2002-2003; 2009; Ver também Isócrates, que, um ano após a morte de Platão, discursava acusando de inúteis escritos como os do filósofo. Cf. ISÓCRATES. *Filipo* 12. Cf. *Discursos*. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1982, p. 390-391 e nota 11.

[2065] QUARTA. *Homo utopicus*, *op. cit*., p. 29.

mistura de formas políticas é o caminho que todas as *poleis* tomam para a sua sobrevivência.

Em Políbio, o atrelamento ao plano histórico é mais estrito. Para ele, a melhor constituição é a romana que, cotejando aspectos de diferentes tipos puros, consegue criar um mecanismo de controle recíproco que permite o balanceamento entre as diferentes partes componentes da cidade e, assim, o retardamento do processo rígido de ciclos naturais que culminam sempre em degeneração e colapso. Roma é o grande modelo, mas não a perfeição, pois ela também está inserida no ritmo inexorável da natureza, além de ter uma teoria constitucional formulada a partir da extração de princípios observados no mundo natural, que nesse ponto não se separa do mundo humano. Uma vez mais, há o empenho claro de afastamento da concepção platônica[2066].

Considerando esse percurso e com a adição de vários elementos da cultura romana que investigamos, é possível notar que a teoria ciceroniana caminha em harmonia com outros pensadores de uma tradição política célebre em seu tempo. Mas é quase automático querer encontrar um esforço de distanciamento de Cícero em relação a Platão de elevado grau tal como em Aristóteles e Políbio. É o caso de 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 segundo la describió; Platón expuso cómo debería ser, Cicerón cómo la habían instituido sus antepasados.[2067]

Portanto, desde a Antiguidade, consolidou-se uma interpretação que contrapõe Cícero a Platão, crendo ver a diferença na 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 ela "são". É uma dicotomia simplista, incapaz de fazer jus à originalidade ciceroniana[2068]. É bom ressaltar que ela até possui um fundo de verdade, ao menos quando colocamos em comparação a república

---

2066 POLÍBIO. *História* VI, 47. Cf. *História, op. cit*., p. 341.

2067 MACRÓBIO. *Commentarii in Somnium Scipionis* I, 1. Cf. *Comentario al "Sueño de Escipión" de Cicerón*. Trad. Fernando Navarro Antolín. Madrid: Gredos, 2006, p. 125.

2068 Ou ainda mais o reducionismo de Voegelin que, desconsiderando a complexidade das obras em questão, afirma que "Cícero não é Platão, a sua *República* não cria uma pólis a partir do poder da sua alma e as suas *Leis* não marcam um novo grau de desenvolvimento espiritual; é simplesmente um segundo volume, que lida com o assunto que não foi tratado no primeiro". Cf. VOEGELIN. *História das ideias políticas*. Volume 1, *op. cit*., p. 178.

de Cícero e a cidade do sábio descrita por Zenão ou a cidade cósmica de Crisipo[2069]. Estas são sim modelos, mas impossíveis ao homem, nos termos de sua natureza. Porém, ainda insuficiente. Estudiosos que ousaram discordar dessa primeira tradição, em geral optaram por ver a solução na conjugação de ambas as linhas. Powell[2070] nega a concepção de que há uma *res publica* ideal, enquanto imaginária ou inventada, no *De re publica*. Para ele, há exemplos que indicam se tratar da descrição de uma realidade histórica[2071]. Em dado momento, Cipião afirma que abordará ambos (*tu mihi videris utrumque facturus*), o que o autor defende que deve ser entendido no sentido de que ele discutirá princípios gerais, como os peripatéticos, mas, diferentemente destes, produzirá um exemplo definitivo de *res publica* para mostrar como a teoria funciona na prática, quer dizer, como uma *res publica* real[2072].

Os princípios que movem o projeto político ciceroniano parecem ser extraídos da própria história de Roma, mas um olhar atento deixa ver uma compreensão deturpada ou quimerizada do elemento histórico:

> Once again, a comparison with *De re publica* is useful: there, Cicero's essentially reforming agenda is expressed as an abstract principle of leadership apparently derived from Rome's own historical development; nevertheless, the workings of the dialogue reveal the idealizing dimension of the historical account, and thus the optimistic and essentially unreal quality of Cicero's reforming agenda. In spite of the emphasis in the dialogue on the predominance of the practical over the theoretical, Cicero's contribution will always be a theoretical one: if he is fortunate, there will be practical consequences.[2073]

[2069] 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.

[2070] POWELL. Were Cicero's *Laws* the laws of Cicero's *Republic*?, *op. cit*., p. 20-21.

[2071] Vide CÍCERO. *De re publica* II, 3; 21; 51-52. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 87; 96; 111-112.

[2072] CÍCERO. *De re publica* II, 21-22. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 96-97.

[2073] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 145. Smethurst é ainda mais extremo, caracterizando Cícero como um romântico que deixou a imaginação brincar com os eventos do passado: "It could provide the orator with precedents and illustrations to adorn his theme. As such it should be an integral part of a rhetorical education. It might prove a valuable adjunct to ethical training by providing a store of exempla virtutis. In studying the exploits of the heroes of antiquity the student would be inspired to emulate their patriotism. But such pragmatic considerations were, I would suggest, of but secondary concern. The scores of historical references and quotations from the early Roman poets scattered throughout his works indicate a genuine love of Roman history for its own sake. By letting his imagination play around stirring events of the past he loved so well, Cicero became aware of the majestic sweep of Roman history, a history which had been made not by the efforts of a minority of brilliant individuals, but by the selfless service of hardworking public servants. The symbol and mainstay of such service had been the Senate. It is no accident, therefore, that his reference to Cato, quoted above, provides an introduction to the earliest extant account in Latin of Rome in the regal period and the early Republic. Cicero was a romantic who felt himself carried along on that broad stream of Roman history, and who had dreams of restoring the Senate to that position

Dito de outro modo, ecoa parcialmente em Cícero o discurso da constituição ancestral, tão difundida na história política ocidental ao menos desde os gregos. Em uma cultura que sempre prezou por seus antepassados e costumes, parece quase inevitável. Não muito diferente escreve Asmis:

> The story of this progress is deliberately marked by Cicero as an idealization. Through Laelius, Cicero prudently throws doubt on the historicity of Scipio's account. He acknowledges that he is constructing a myth, one that presumably has some historical underpinnings but one that cannot claim historical accuracy. What saves the myth from being mere wishful thinking (like Plato's state) is that it does have a reality: the wisdom enshrined in the constitution that finally emerges. However much Scipio foists his own ideas on his predecessors, his wisdom is the cumulative result of a long tradition of political wisdom. The final result was a reality, and it remains a possibility; it can be realized now, in the crisis that followed the tribunate of Tiberius Gracchus in 133 or in the late 50s, when Cicero wrote *De republica*.[2074]

A diferença é que Asmis acredita que a história do progresso da constituição romana por Cícero é uma idealização, no sentido de um mito, mas dotado de realidade, aspecto que o diferencia da mera utopia, que ela identifica em Platão. Esta é uma visão que começa de forma coerente e culmina em conclusões severamente equivocadas. A constituição ciceroniana é sim uma idealização, mas no sentido de uma ideia, de natureza platônica com toques próprio ao Arpinata. Porém, diversamente do filósofo grego, Cícero municia a ideia de história. A república de Platão não é apenas "wishful thinking", existe em sua perfeição no mundo das Formas. Em Cícero pode até existir uma dose de utopia, como discutimos, em sentido positivo, mas sua *res publica* não é mito e nem tenta o ser. 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 observa como Cícero, desde cedo, vai substituindo as margens da simples inventividade pela história:

> Si l'on fait la liste des *exempla* proposés dans le *De inventione*, on constate que la plus grande partie d'entre eux sont historiques. Quelques-uns sont empruntés à l'histoire grecque, la plupart à histoire romaine. L'auteur, sans le dire, évoque volontiers des causes réelles, comme la ameuse *causa Curiana*. Une fois, Cicéron semble faire appel à son imagination. Mais c'est encore à propos d'événements qui, s'ils sont legéndaires, se rattachent cependant à la tradition romaine: il s'agit de l'histoire d'Horace et de sa soeur. L'auteur présente sucessivement des plaidories favorables aux deux

of authority it had once enjoyed. If he could not be a Scipio, he might be a Laelius, the Wise." Cf. SMETHURST. Cicero and the Senate, *op. cit*., p. 75-76.

[2074] ASMIS. A new kind of model, *op. cit*., p. 398.

> personages. Et le lecteur a bien l'impression que ce thème a été choisi moins pour son intérêt dramatique que pour ses rapports avec l'histoire romaine contemporaine. Dès le début de sa carrière, Cicéron insiste sur la légitimité du meurtre patriotique. C'est qu'il a connu les guerres civiles et qu'il craint, fort justement, d'en connaître encore.
> Ainsi, l'on observe à travers l'oeuvre de Cicéron une tendance très nette à remplacer l'imaginaire par l'histoire. Cela rend d'autant plus significative la méthode adoptée dans les grands dialogues oratoires. Cette fois, Cicéron renonce complètement aux causes fictives. Il puise au contraire toutes les justifications de son enseignement dans la tradition romaine. Il donne la parole aux plus grand orateurs qui l'ont précédé.[2075]

Cícero não se apoia totalmente no artifício retórico da constituição ancestral[2076] nem na história como acervo de verdade. Para Pittia, ele sabe que o passado perfeito não existe ou qualquer período histórico que encarne uma perfeição. A imagem que constrói da história não é exatamente coerente, pois não remete a uma idade do ouro precisa, nem a um período específico como referência. Os episódios recolhidos são empregados como contraponto ao tempo presente. Pittia descreve o seu passado como " 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:

> L'histoire sert à construire un passé foncièrement recomposé et composite, où le primat va à la dimension paradigmatique des personnages et des épisodes. Usages et mésusages de l'histoire vont forcément de pair dans cette restauration d'un passé qui en réalité ne fut pas, mais que Cicéron voudrait voir remplacer ce qui est.[2077]

Os interlocutores dos diálogos são eles próprios a expressão da união entre história e filosofia política, entre o passado, um tanto distorcido, e problemas contemporâneos da cidade[2078]. Com efeito, "o fator dominante que determinou seu viés

---

[2075] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 423-424. O exemplo da *causa Curiana* ocorre em *De inventione* II, 122 *et seq.* Cf. *La invención retórica*, *op. cit.*, p. 274 *et seq.*

[2076] Como quer ver, por exemplo, How, que afirma que o ideal de Cícero "is no ignoble ideal. It is a return to that better Rome, which Polybius at least believed to exist during the Punic Wars (…)". Cf. HOW, W. W. Cicero's ideal in his *de Republica*. *The Journal of Roman Studies*, v. 20, p. 24-42, 1930, p. 33.

[2077] PITTIA. Usages et mésusages de l'histoire dans les *Verrines* de Cicéron, *op. cit.* (tradução nossa)

[2078] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 109. À p. 87: "Cicero's precedent for selecting a group of long-dead Roman statesmen was not Plato, but rather his near contemporary, Heraclides of Pontus, who located his philosophical discourses outside the immediate orbit of Socrates and Athens, using famous figures from history to put across a form of philosophical discussion that was, apparently, more accessible that Plato's. From Plato, Cicero borrowed, and developed, the idea of the immediate temporal location: a short while before the death of the leading speaker, a device he also used *in* De *oratore*." Em CÍCERO. *Ad Quintum fratrem* III, 5, 2. Cf. *Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori, op. cit.*, p. 238-241, a justificativa da rejeição à sugestão de Salústio de usar a si mesmo para apresentar as ideias do *De re publica*.

político foi seu senso de continuidade histórica"[2079]. Isso tem por consequência que o melhor homem político não é uma ideia como o *politikos* de Platão (apesar do registro de *princeps* como tradução do grego *politikos* no *De finibus*[2080]). Ao se referir ao *rector*, inclusive por meio de outros termos, agrega exemplos históricos e contemporâneos, como Cipião e Pompeu. Isso deixa a impressão de que Cícero tem um personagem histórico em vista[2081]. Ainda que não reconheçamos a vinculação a um homem específico, é possível perceber que o filósofo, como bom romano, identifica e reúne as características do melhor homem político, entre as quais a virtude, a sabedoria e a oratória, a partir da história política de Roma: alguns grandes homens, vide o referido Cipião, foram *princeps* em seu tempo, lideraram os romanos com sua sabedoria e foram reconhecidos em sua *auctoritas* e prestígio. Aliás, para Ferrary[2082], a adoção de palavras e expressões como *rector*, *gubernator*, *moderator* e *conservator*, que não eram parte da vida política de Roma até então, significa um esforço para evitar a identificação da figura delineada com personagens particulares da vida pública. Ainda que eventualmente sirvam para ilustrar as características que o compõem, para Ferrary está subjacente o intento de afastar possíveis confusões entre o ideal traçado e a realidade política prática de Roma, ressaltando a originalidade de sua elaboração teórica, assentada em substratos históricos e no *mos maiorum*.

Enfim, Cícero assume, por meio dos personagens do *De re publica*, que a constituição que delineia se vale de dois métodos distintos:

> 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 [*sed a vita hominum abhorrentem et a moribus*]; 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 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*].[2083]

[2079] SMETHURST. Cicero and the Senate, *op. cit*., p. 75 (tradução nossa).
[2080] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, 11. Cf. *Textos filosóficos, op. cit*., p. 471.
[2081] HOW. Cicero's ideal in his *de Republica*, *op. cit*., p. 41.
[2082] FERRAR. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero, *op. cit*., p. 52-53.
[2083] CÍCERO. *De re publica* II, 21-22. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 96-97.

Lélio identifica dois tipos de tratamentos das sociedades políticas por pensadores gregos: de um lado, há a *República* de Platão, que usa um modelo definido e não examina as práticas e costumes existentes em diferentes formas de governo; 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[2084]. A interpretação dos interlocutores do *De re publica* é de que a constituição ideal de Platão não é passível de implementação, o modelo não seria realizável, nos termos da concepção romana de *utilitas*. A Roma de Cipião, por se tratar de um modelo historicamente fundamentado ou comprovado, seria mais "realizável" no plano empírico. Isso não representa um desmérito em relação à *politeia* platônica. Ela permanece como a melhor constituição concebível, mas, por não ser concretizável, é Roma a melhor constituição praticável[2085]:

> [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.[2086]

Lévy aponta que o método de Cícero está em um meio caminho entre Platão e Aristóteles. Como descreve, Cipião é definido como um homem nem estranho à cultura grega, nem disposto a abandonar a tradição dos ancestrais por ela. Por essa razão, decide se distanciar provisoriamente da especulação teórica e se propõe 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 que os interlocutores constatam ser original, sem precedentes na doutrina grega (*nos uero uidemus et te quidem ingressum ratione ad disputandum noua, quae nusquam est in Graecis libris*). Segundo Lévy, isso quer dizer que:

> Chez Platon il y a dissociation de la réalité terrestre et de la perfection, chez Aristote ignorance de la seconde au profit de la première. Cicéron est, lui, à la fois plus idéaliste que Platon, puisqu'il veut que l'optimus status ciuitatis soit éternel, alors que dans la République le but recherché est de conférer à la cité une durée très grande, mais non infinie, et au moins aussi

[2084] ATKINS. Cicero on politics and the limits of reason, *op. cit.*, p. 56-57.
[2085] ATKINS. Cicero on politics and the limits of reason, *op. cit.*, p. 59-60.
[2086] CÍCERO. *De re publica* II, 52. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 112.

> réaliste qu'Aristote, puisqu'au lieu de s'intéresser à différentes constitutions il va en étudier une sous tous les aspects.[2087]

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. Apesar das ressalvas possíveis acerca de sua visão de Platão, o autor acerta ao perceber que Cícero quer dar atenção à constituição e ao espectro de tradições nos quais ele próprio, os personagens do diálogo e os leitores da obra estão inseridos e são incitados a proteger. 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:

> The utility of what Cicero has done in this step goes well beyond some kind of nod to a Roman preference for the tangible and concrete, for Scipio's Roman exemplification of the best allows him to direct the attention of his fellow statesmen (and Cicero the attention of his readers) at the constitutional form and tradition in which they do their work and at the same time to try to protect, insofar as Rome is but an exemplification, the realm of prudence, thus avoiding the kind of controversies that arose from the very beginning around the specific institutions and customs of Plato's city in speech. Insofar as Rome is for Cicero only the best exemplification of the best practicable regime and Roman development to the mixed regime is as troubled as any human history, Rome too has its defects, and it is wholly consistent with Cicero's overall intent that these would be passed over, or noted but not stressed, in the course of his use of the Roman experience.[2088]

Nesse sentido Paulson assinala que Cícero realiza 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, não se trataria de uma Roma ideal, mas de uma Roma praticável: "a constituição do *De legibus* pode, portanto, ser interpretada de forma mais útil, não uma 'Roma ideal' criada para fins teóricos ou literários, mas como um plano prático (...) para restaurar, com ajustes criativos, a Roma ótima que os *maiores* construíram"[2089].

Também na ótica de Atkins[2090], a concepção ciceroniana de constituição mista é aquela que é possível, concretizável. Um exemplo disso é a própria presença do elemento democrático: é necessário um certo grau de liberdade, como concessão à vontade dos muitos (*voluntatique multitudinis*) para possibilitar estabilidade[2091]. Nesse sentido, a *libertas* é

[2087] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 504-505.
[2088] NICGORSKI. Cicero's focus: from the best regime to the model statesman, *op. cit.*, p. 241.
[2089] PAULSON. A Painted Republic, *op. cit.*, p. 317 (tradução nossa).
[2090] ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit.*, p. 108-109 e 112.
[2091] CÍCERO. *De re publica* I, 69. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 83.

um elemento representativo da democracia, ao passo que a *caritas* da monarquia e o *consilium* da aristocracia. Todos eles encontram lugar na constituição mista, marcantes como aspectos centrais do *populus*, dos *magistratus* e do *Senatus*, respectivamente[2092]. Essa visão deve ser contextualizada no plano da tese aventada por Atkins. Segundo ele, a concepção da melhor constituição de Cícero deve ser reinterpretada em sua correlação com a discussão sobre a forma de governo ideal de Platão, com sua Kallipolis e sua relação com o cosmo, também centrada na ideia de harmonia e estabilidade. Cipião empregaria o quadro que Sócrates faz do justo individual e da cidade na *República* no contexto da constituição mista romana e, por fim, chegaria à conclusão, tal como posteriormente Platão faz em *As Leis*, no qual a constituição mista gera harmonia não por meio da completa subordinação ao governo da razão, mas porque o estadista reconhece que são necessárias algumas concessões aos desejos humanos. É este o caso da liberdade democrática que, apesar dos seus defeitos, atende a algumas necessidades humanas, no que está em conformidade com a natureza do homem[2093]. A constituição mista é o melhor regime praticável, concretizável, possível[2094]. Portanto, a constituição, mesmo a melhor, desvia dos ditames estritos da razão para assumir certos elementos de irracionalidade e convencionalidade[2095].

A interpretação que muitos autores de origem anglo-saxônica, imbuídos da tradição empirista, acabam por destinar ao pensamento da Antiguidade, em especial,

---

2092 CÍCERO. *De re publica* I, 55. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 72.

2093 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 114: "This is an important point. For both Plato and Scipio, the mixed constitution continues to share the same goal as the ideal regimes represented in their respective *Republics* by Kallipolis and the cosmos, that is, harmony and stability. Thus, Scipio is able to apply Socrates' picture of the just individual and city of Plato's *Republic* to the Roman mixed constitution of his own *Republic*. Borrowing Socrates' musical metaphor from *Republic* Book 4 (443d–e) and anticipating the harmony of the cosmic music produced by the cosmos in Book 6, Scipio says that the state "sings by the agreement (*consensu*) of the very different groups. What is called harmony (*harmonia*) by musicians in song is concord (*concordia*) in the state" (2.69). However, the mixed regime produces harmony not through complete subordination to reason's rule, but because the statesman recognizes that he must make some concessions to human desires, especially the desire for democratic freedom. Scipio illustrates his point through the historical examples of Lucius Valerius Potitus and Marcus Horatius Barbatus, the consuls of 449 bc, who were "men wisely democratic for the sake of concord" (*hominum concordiae causa sapienter popularium*; 2.54). But Roman history also shows the consequences of the failure to make these accommodations. Postumus Cominius and Spurius Cassius, the consuls of 493 bc, overlooked the natural attraction of freedom and rights for the Roman people. "Perhaps this development was not rational," Scipio points out, "but the very nature of political affairs often prevails over reason." The result of the consuls' oversight? Revolution (*Rep.* 2.57)."

2094 CÍCERO. *De legibus* II, 23; III, 9; 33. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 138-141; 200-205; 228-229; *De re publica* II, 52. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 112. Comparar com PLATÃO. *As Leis* 742e. Cf. *Diálogos VIII*: Leyes*, op. cit*., p. 425.

2095 ATKINS. *Cicero on politics and the limits of reason*, *op. cit*., p. 159.

rejeitando a concepção platônica de *politeia* e, por vezes, elogiando o teor prático da *res publica* ciceroniana, com a presença da história como elemento constitutivo, pode ser bem explicada pela passagem de John Dewey, citado por Nicgorski justamente no contexto da discussão sobre a realizabilidade na constituição de Cícero, na qual se critica as concepções ideais de sociedade:

> (...) we cannot set up, out of our heads, something we regard as an ideal society. We must base our conception upon societies which actually exist, in order to have any assurance that our ideal is a practicable one. But, as we have just seen, the ideal cannot simply repeat the traits which are actually found.[2096]

No entanto, a concretização não parece ser o centro da questão. Lembremos que não eram estranhas para os romanos as legislações de Licurgo e de Sólon, em certa medida criações teóricas, que partem da mente de um homem sábio, e então são aplicadas a um certo povo. Mas não há registros de que tenham tentando seguir os passos dos gregos nesse quesito, salvo o episódio dos decênviros, ainda duvidoso. A cultura política romana era então impregnada pela noção de *consensus*, mais especificamente, de que as normas e as práticas eram estabelecidas ao longo das gerações, constituindo o *mos maiorum*, que são reforçados em sua legitimidade não por via de confirmação popular, mas pelo sucesso de Roma. O conteúdo do *mos maiorum* não era necessariamente uniforme. Tornou-se cada vez mais recorrente, a partir dos últimos séculos da República, a concorrência de interpretações dos costumes ancestrais por grupos rivais, em particular, entre os *optimates* e os *populares*, na disputa pelo apoio dos cidadãos romanos mais destacados e sua rede de clientes. Ademais, o *mos maiorum* perdera a sua força vinculativa, não era mais suficiente, em sua forma não escrita, para os cidadãos obedecerem às normas comuns. Cícero intenta uma nova abordagem: um conjunto de leis escritas, inspirado tanto no pensamento político grego quanto na tradição romana. Com isso, para Paulson, Cícero ainda poderia atender a outro objetivo, qual seja, reparar o que não funciona na tradição do *ius civile* romano, que fomentava conflitos insignificantes, em prol da clarificação e harmonização da tradição[2097].

Por isso, o Arpinata quer combater a degenerescência, não se contentando em restabelecer os ritos e as leis do passado, mas recorrendo aos enraizamentos no *nomos*

[2096] DEWEY, John. *Democracy and Education*. New York: Macmillan, 1916, p. 96.
[2097] PAULSON. A Painted Republic, *op. cit*., p. 311-314. Cf. CÍCERO. *De legibus* II, 23. Cf. *Las leyes, op. cit*., p. 138-141.

physeos. Por isso aportará à tradição declinante a força da racionalidade filosófica. Já no *De inventione* ele opôs a rica inspiração dos *maiores* às estéreis minúcias dos jurisconsultos[2098] e essa mesma oposição foi repetida com mais força no *Pro Murena*[2099]. À exegese estritamente jurídica, que é às vezes uma causa e um sintoma da degenerescência do *mos maiorum*, segundo Lévy, Cícero propõe substituir pela interpretação filosófica, pois ela revela o sentido verdadeiro da tradição[2100]. Com efeito, tanto o *mos maiorum* quanto as leis na qual aquele se manifesta são o resultado de lenta elaboração humana e expressa a racionalidade da natureza. A lei que um povo percebeu como boa para si, revelar-se-á, graças à mediação da filosofia, como tendo um valor universal, sem que haja aos olhos de Cícero contradição entre o ponto de partida, a percepção intuitiva, e o ponto de chegada, a racionalização filosófica[2101]. A filosofia ciceroniana nasce da reflexão sobre o *mos maiorum*. O movimento que conduziu Roma ao *optimus status* não é um processo sobrenatural ou criação teórica, mas realização no microcosmo de uma cidade da ascensão à perfeição que caracteriza toda a natureza, um caso único. Acontece que a percepção geral é de que, agora, o melhor está menos presente como um dia esteve. A sociedade do século I a.C., dominada pelas ambições particulares, impossibilita o consenso e, assim, desvia-se da rota em direção ao ideal[2102].

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* se dar no plano prático.

Para How, a principal influência de Cícero na questão da adoção de um modelo político existente no mundo prático teria sido Políbio, que, como historiador, recusou o plano ideal ao estilo platônico e reconheceu na constituição romana o melhor[2103]. Embora não seja necessariamente a marca do autor grego que podemos observar em Cícero, é possível admitir que, tal como Políbio, historiador, a origem de uma teoria não pode se dar *a priori* ou alijada da manifestação da história. É dela que são extraídos os princípios políticos, quando em sua aproximação com a natureza: são esses princípios que regem o movimento das constituições, o caminho para o melhor e para o declínio.

2098 CÍCERO. *De inventione* I, 68. Cf. *La invención retórica*, *op. cit.*, p. 157-158; *De legibus* I, 14. Cf. *Las leyes, op. cit.*, p. 60-63.
2099 CÍCERO. *Pro Murena* 25 *et seq.* Cf. *Discursos V*, *op. cit.*, p. 421 *et seq.*
2100 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 516, para todo o parágrafo.
2101 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 519.
2102 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 534.
2103 HOW. Cicero's ideal in his *de Republica*, *op. cit.*, p. 28.

No Livro I do *De re publica*, Cícero indica círculos (*orbes*), *quasi circuitus*, cursos (*itinera*) e revolução (*convertere*) no processo de transformação das formas de governo, terminologia análoga (ou usadas metaforicamente em relação) às descrições sobre o movimento dos astros no Sonho de Cipião[2104]. Esses termos também são empregados no Livro II no quadro da história de Roma. Logicamente, um círculo fechado implicaria retorno ao ponto inicial[2105]. O que temos no período da Realeza é o desencadeamento de mudanças degenerativas por Tarquínio, ao estabelecer a tirania, que será então completado, com o retorno do equilíbrio da ordem constitucional com Lúcio Bruto e a instituição da República[2106]. O movimento natural (*naturalis motus*) da constituição, portanto, não é um círculo regular, mas um movimento circular, no qual é possível mesmo a reversão da direção do curso, como fazem os planetas[2107]. Ocorre que, se os objetos celestes não dependem de intervenção para se manterem nos trilhos, isso não vale para o mundo humano. Astronomia e política aqui se separam. As constituições estão sempre sujeitas a modificações em virtude da ação do homem (vide Tarquínio). É possível notar nelas ciclos de degenerações e de restaurações, estas últimas que não são necessariamente a retomada da mesma forma original, mas outras formas boas (como a Realeza que passou a tirania e foi substituída pela República). Eis que surge o papel do governante sábio que deverá ser capaz de reconhecer, prever e evitar (*ante ocurrere*) tais mudanças, como assinala Gallagher[2108]. Assim vimos em outra parte deste trabalho, 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[2109]. Desse modo, é possível entrever que a teoria política ciceroniana comporta traços de circularidade e de ciclicidade, embora não adote uma linha integral de

---

2104 CÍCERO. *De re publica* I, 45; 69. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 66; 83.
2105 CÍCERO. *De re publica* II, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 108-109: "Se producirá entonces la vuelta del ciclo, cuyo movimiento de rotación natural podéis aprender a reconocer desde el primer momento. El fundarnento de la prudencia a 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."
2106 CÍCERO. *De re publica* II, 46. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 109.
2107 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* I, 62. Cf. *Disputaciones tusculanas, op. cit*., p. 156; *De natura deorum* II, 48 *et seq*. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit*., p. 197 *et seq*.
2108 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. *De re publica* II, 45. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 108-109.
2109 CÍCERO. *De re publica* I, 45; V, 8; VI, 17-18; 26. Cf. *Sobre la república, op. cit*., p. 66; 155; 164-166; 169.

estruturação segundo qualquer desses critérios ou mesmo dogmatismo quanto ao peso desses elementos no plano geral das constituições.

Com isso, resta claro que o percurso "natural" de Roma deve ser entendido como algo diverso de sorte ou intervenção externa, e sim como resultado da prudência e da disciplina dos próprios romanos, que, quando tomaram emprestado algo de fora, melhoraram. Se deixada à mercê do acaso, a constituição cairia não em ciclo imutável, mas em um processo no qual todas as formas são degeneradas, não são verdadeiras repúblicas. É a *civilis prudentia* do povo romano, particularmente do *rector*, o homem político destacado e sábio, que será capaz de antever os *orbes*, *motus* e *conversiones* desestabilizantes, de algum modo prevenir ou controlá-los, a fim de permitir que Roma alcance o seu *telos*, o melhor, uma constituição equilibrada que garanta a estabilidade[2110]. Assim, Roma é um *exemplum* de *optimus status civitatis*, mas também é a atualização em um dado lugar do trajeto em direção à perfeição que caracteriza toda a natureza: não há contradição entre natureza, história e filosofia[2111-2112].

Roma, como *exemplari formaque rei publicae*, proporciona uma imagem para ilustrar os princípios políticos, então abstratos, e também serve como ideal no sentido de objetivo a ser buscado ou padrão a ser seguido[2113]. Esses princípios, uma vez conhecidos, ficam à disposição do homem político para recolocar a constituição historicamente manifesta nos trilhos do ideal, o que é muito diverso de subsumir a história de Roma a eles, como Moatti crê ver no *De re publica*[2114].

4.6. A história como fundamento e 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 das imperfeições e inconstâncias deste, como também que ela nasce das manifestações concretas.

[2110] FERRARY. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero, *op. cit.*, p. 56-57.
[2111] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 506, com interpretação nossa.
[2112] Essa conexão entre o histórico e o natural é parte de um movimento mais amplo no interior da cultura romana. Um exemplo é a reforma do calendário por Júlio César, em 45 a.C., adotando como referência o ano solar e, assim, acabando com a arbitrariedade no cômputo do tempo. Agora sob a égide da razão, natureza e história são reconciliadas. MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 136.
[2113] ATKINS. Cicero on politics and the limits of reason, *op. cit.*, p. 57-58.
[2114] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 251.

Fox consegue entrever que Roma então é comprovação histórica das elaborações teóricas dos gregos em matéria política, expressando a realização da excelência da constituição mista atestada por uma longa tradição de pensadores. Ao mesmo tempo, assinala apenas timidamente que não foi a teoria que assim fez Roma, mas a ação das gerações de grandes romanos, ou seja, a história. O que Cícero faz é construir uma narrativa que, valendo-se da retórica, portanto verossímil, desvele essa trajetória na história romana:

> To summarize, Rome becomes the historical proof of the correctness of Greek political theory, demonstrating the excellence of the mixed constitution, and although the speakers in the dialogue acknowledge the happy accident, it is clear from their discussion that Rome's constitutional excellence is due not to theory, but to history; but at the same time, that history is not really history, but a narrative forced upon the traditional story in order to make it work as a verification for the theory. Cicero's historical account is history constructed around an *idée fixe*, with Rome being shown to manifest, through historical accident, the insights of Greek political theory. The purpose of this Roman history, therefore, cannot be to persuade Cicero's readers that it is literally true. Rather, Cicero exploits the historical setting of the speakers to qualify their arguments, and the work as a whole presents an idealized version of Roman history which is clearly recognizable as such. At the same time, the speakers themselves are subject to a parallel idealization: their somewhat naïve faith in the rational development of Rome is tempered by their own acknowledgement that perhaps theory and practice do not always fit so neatly together. Nevertheless, the work as a whole expresses admiration for such an ennobling vision of Rome's history. There is no sense in which we can identify the historical narrative of Rome's early history as being Cicero's own history of Rome, but its purpose is clear: to represent one possible way of looking at Rome, a way which may have been possible in 129 bce before Roman political life descended inexorably into a series of conflicts between generals incapable of keeping their megalomania in check.[2115]

O propósito de Fox é indicar a versatilidade da história no interior do pensamento ciceroniano. No seio da cultura romana, mesmo em tempos de crise da tradição, não é possível falar ou escrever sem o respaldo do *mos maiorum*. Mais, dificilmente uma ação ou uma concepção pode surgir imersa nessa mundivisão sem estar ligada de algum modo com as lições dos antepassados. A história como legitimação da constituição mista não é um simples ardil empregado por um grande 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.

[2115] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 100-101.

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 todas as suas obras, de filosofia, retórica ou orações política e judiciárias. Tivemos a oportunidade de realizar um minucioso trabalho de compreensão da visão geral do cônsul sobre a *res publica*, desvelando os contornos que nela toma enquanto instituições, leis, valores, costumes, cidadãos etc., enfim, enquanto uma 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 ou presente, constatável pelos métodos e olhos atentos de um especialista, como o antiquário ou o historiador moderno. Ali a história é *logos*, palavra, razão, fundamento, e a república, um modelo pensado[2116].

A *res publica*, como ideia, é acessível pelo homem, ser racional, mas que depende justamente do desenvolvimento da razão por meio de amplo conhecimento, inclusive da história: a ideia da melhor constituição só é concebível a partir da união entre teoria e experiência em um homem que recebeu uma formação completa, que apurou as suas habilidades humanas e, assim, tornou-se efetivamente 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

[2116] BARAZ. *A written republic*, *op. cit.*, p. 86: "The transition is built on the word republic, *res publica*, and its Greek equivalent, *politeia*. A standard term for the state and the constitution, it is also the title of a number of philosophical works, most notably Plato's *Republic* and Cicero's *De Re Publica*, modeled after the former, but also of Aristotle's works describing the government of various Greek city-states. In a typical rhetorical move, Cicero creates a temporary identity between a republic that one can govern and a *Republic* that one can read or write. The implication is that, as was the case with the Greek treatises and Cicero's own earlier writings, any work that bears on the subject of government, be it descriptive, like Aristotle's, or utopian, like Plato's (Cicero's *De Re Publica*, focusing on the actual Roman republic with an idealizing slant, can be said to be a combination of the two modes), is inevitably itself political. Therein lies the significance of Cicero's choice of a work to mention in this context. He could have made a more general reference to reading and writing, leaving open the possibility that he intended a real withdrawal from the political. Choosing to refer to an overtly political work as his example indicates his refusal to withdraw and his commitment to pursuing the political in so far as he is able."

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, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta, y en Atenas, que había tenido muchos cambios, primero Teseo, luego Dracón, Solón, Clístenes y muchos otros; finalmente, la restauró, ya desamparada y postrada, el sabio Demetrio de Falero; 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 [*nostra autem res publica 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 [*ut omnia complecterentur sine rerum usu ac vetustate*].[2117]

Aos grandes legisladores gregos Catão opõe essa ação de longa duração, expressão do gênio de um povo, que obteve a excelência do *status civitatis Romae*. O próprio censor, que expressa e encarna o *mos maiorum*, percebe 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 poderem conhecer o movimento natural da política, do qual não são senhores, que a história se constrói. Nesse sentido, Catão tem em comum com Carnéades a recusa de admitir que o homem particular pode obter ele mesmo a perfeição[2118]. Foi a *sapientia maiorum*, assentada no transcurso das gerações, a responsável pela realização de um equilíbrio institucional perfeito, a ponto de se tornar um modelo[2119].

De todo modo, esse é o caminho da natureza humana, que se faz na história. Contudo, ele não é automático como a natureza em geral. Depende de iniciativa e empenho. Como o homem tende à sociabilidade, o aprimoramento moral se faz também como aprimoramento da constituição, o complexo cultural que é o horizonte de realidade do antigo. O conhecimento retido e as obras construídas são provas de que se saiu de algum lugar anterior, 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, de se fazer humano.

2117 CÍCERO. *De re publica* II, 2. Cf. *Sobre la república, op. cit.*, p. 86-87.
2118 LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 507-508.
2119 IACOBONI. Le sens de la *libertas* au sein du *mos maiorum* chez Cicéron, *op. cit.*, p. 14.

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 a meio caminho entre a especificidade cultural e a universalidade encravada na fundamentação na natureza[2120]. Apesar de suas disparidades formais e materiais, são verdadeiras se geradas pela *recta ratio*, 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 ou, somente é validado se integrar o crivo legitimador do *mos maiorum*. E isso faz ainda mais sentido quando reconhecido que não se espera do *optimus civis* uma ampla atuação legiferante, mas garantir o respeito às leis e aos costumes[2121].

Ao que hoje damos o nome específico de história, os romanos amalgamam com 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. 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 uma abstração inofensiva, bela, mas inanimada,

---

[2120] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 95.

[2121] FERRARY. The statesman and the law in the political philosophy of Cicero, *op. cit.*, p. 69-70. De acordo com Lévy, o "*De re publica* reproduz, por assim dizer, tal qual o duplo aspecto do *mos maiorum*, o platonismo serve para dar um status ontológico à perfeição de Roma, enquanto o naturalismo helênico exprime a dinâmica que alçou Roma ao *optimus status*", ademais, o "*De legibus* acentua ainda essa síntese ao transformar a lei natural em absoluta, identificando-a às melhores leis romanas" (tradução nossa). Cf. LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 252.

enquanto Cícero, ao considerar a história de Roma, forja uma constituição de natureza singular[2122]. Nela, o elemento vital é a *concordia*, o equilíbrio entre as partes que repercute na política, no funcionamento das instituições e na relação entre os cidadãos[2123]. E esse concerto harmônico só foi possível ser concebido e, com isso, só pôde representar a partir de então um referencial para a ação dos homens, 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, o que implicaria certa degradação do ser, é presença na história[2124]. 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:

> Philosophy, particularly in a tradition that ascribes its origins to Socrates, aims at truths which are beyond time, and which are therefore dislocated from the passage of time. History, on the other hand, is about tracing the relationship between a sense of identity in the present and the basis for that identity in the past, and observing the pattern that links the experiences of the present with the experiences of the past represented in the historical record. The distinction corresponds readily to what we have already observed about Cicero's practice: the tension between a form of discussion that has in sight some kind of absolute truth (even if, in an Academic manner, that truth cannot be attained) and one which is rooted in a historical characterization of Rome. This is sometimes understood as a contrast between real and ideal. It is perhaps more accurate to examine it as a problem which arises specifically with the contrast between Greece and Rome, and in addressing the matter of translation, this is where Cicero himself is inviting us to locate it. In thinking, however, about the transfer of Greek philosophy to Rome, the question of Rome's history inevitably arises, and this is why, in so many of his prefaces, Cicero makes reference to his intentions in adapting Greek material to his Latin readers. It is not so much that the history of Greece has a different texture from that of Rome, but that because of the virtual absence of philosophy up to this point, Rome's history becomes significant as part of the process of adopting this discourse from Greece, and, as a result, history plays a more prominent role in Cicero's dealings with philosophy: hence his play with fixing rhetorical or constitutional theory in *De re publica* and *De oratore* within history and, likewise, the extreme ambivalence about rhetorical expertise in *Brutus*.[2125]

Qual a função da historiografia? Ela constrói esse discurso, permite a união da filosofia com a retórica e, por fim, é a própria obra de Cícero, cuja função é a formação

[2122] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 83-84.
[2123] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.*, p. 27.
[2124] LÉVY. *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 505.
[2125] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.*, p. 252-253.

do homem. A história fornece o sustentáculo axiológico que legitima, mas Cícero não fica no puro passado. Recorre à razão: formula uma teoria que, como para todo romano, só faz sentido se tem finalidade prática. A própria teoria é forjada com os olhos na história, da qual se extrai princípios políticos, e por fim redireciona ela para servir às gerações futuras, mas um processo que começa no presente – os melhores homens não são formados da noite para o dia.

> Porque ¿qué mayor o mejor ofrenda podemos aportar a la república que la de enseñar y formar a la juventud? Máxime a la vista de las costumbres de estos tiempos, en los que la juventud se ha echado a perder, hasta el extremo de que debería ser reconducida y amonestada mediante la ayuda de todos.[2126]

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 de comportamento ótimo, sendo ao mesmo tempo fundamento e prova da verdade do ideal. Contudo, a história depende de uma narração, que resulta por tomar uma forma na qual não podemos ter certeza se ela foi e, em caso positivo, até que ponto foi, construída ao redor desses valores[2127]. Mas esse questionamento não é relevante para o romano. Cícero podia subordinar a história à eloquência ao buscar adequar ou acomodar a verossimilhança histórica conforme o público, embora longe de violar os preceitos de verdade e probidade. Não é deturpação, mas se valer do material histórico segundo os interesses das circunstâncias para produzir o efeito desejado com o discurso. Portanto, a história está longe de ser a ciência moderna desinteressada. No livro II do *De re publica*, na interpretação de Rambaud, Cícero apresenta a história de Roma valendo-se dos preceitos do discurso da história, principalmente no que se refere à cronologia, mas comete faltas lógicas, lacunas e omissões para interpretar os fatos favoravelmente a um sentimento nacional[2128]. O orador tem liberdade para desempenhar o dever moral e político de *rector*, desde que respeitando os limites que eles mesmos impõem. Assim, a história como elemento de

[2126] CÍCERO. *De divinatione* II, 4. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit*., p. 160 (com adaptações).
[2127] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 110.
[2128] PAVEZ. *Historia magistra vitae*: história e oratória em Cícero, *op. cit*., p. 48.

legitimação da configuração político-jurídica, sob a tutela da eloquência, pode assumir formas surpreendentes e reprováveis aos olhos modernos[2129], mas não por isso menos admiráveis.

A história de Roma no *De re publica* não é uma narração que segue a ordem cronológica, pois não se trata de um exemplo qualquer, mas o exemplo por excelência, "toute l'histoire sur laquelle Cicéron fonde sa pensée". Como ressalta Rambaud, na referida obra a história romana não é unida à filosofia como simples ornamento, mas matéria da qual tira "les lois de l'évolution politique", pois "l'explication des faits exige toujours une doctrine"[2130]. Pretender ver em Cícero leis de evolução talvez seja um tanto anacrônico, ainda mais ao apontar nele um suposto "espírito científico". Contudo, Rambaud acerta em perceber que, para a filosofia, se a retórica é muito geral para constituir uma ciência (no sentido filosófico antigo, um conhecimento sobre algo), ela proporciona os instrumentos de pesquisa de exemplos e, assim, a observação dos fatos antes da elaboração da teoria[2131]. Com isso, é imprescindível relevar que os exemplos deixam de ser meros fatos, perdem a sua empiricidade originária para tornarem-se tipos, dotados de universalidade. É o caso da *res publica* ciceroniana. Partindo da Roma histórica, ele a eleva ao plano da ideia, para posteriormente reorientá-la à aplicação prática, na transformação da Roma vigente. A história romana 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 esteiado no passado.

[2129] 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: "L'histoire a affronté ce problème de façon implicite, en maintenant un ton que nous pourrions appeler, en paraphrasant James Clifford, autoritaire. Elle a construit une rhétorique péremptoire pour se présenter au lecteur, une rhétorique qui sous-entendait l'idée d'une reconstruction objective des faits au sens large, comme si l'objet de l'histoire était de reconstruire comment les choses se sont déroulées, comme s'il existait une relation nécessaire entre le texte et la réalité dans laquelle le texte historique représenterait un monde défini et doté de sens. Derrière cette image autoritaire se cache un des aspects implicites les plus répandus de la capacité à persuader et l'un des plus solidement enracinés dans le sens commun historique: le lecteur demande beaucoup de choses à l'historien mais il tient pour certain que ce qu'il lui raconte est vrai. C'est dans ce rapport que s'enracine avec force la possibilité de dire sciemment le faux et d'être cru. Il peut aussi en être ainsi parce que la transformation extraordinaire qu'ont engendrée la chute du système soviétique et la fin du bipolarisme, a créé une attente, désorientée, de relecture de l'histoire, une attente de révision qui manque en partie d'instruments d'interprétation neufs mais qui n'a pas pour autant renoncé à la conviction de l'autorité scientifique des historiens."

[2130] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 52.

[2131] RAMBAUD. *Cicéron et l'histoire romaine*, *op. cit.*, p. 54.

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[2132]. 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[2133]. Pensamento que parte e termina na vida em movimento, origem e destino da ideia:

> Il existe deux conceptions du savoir. Dans la société traditionnelle, le savoir est un ensemble d'expériences (*usus*), indissociables de l'histoire de la cité. À ce "savoir-faire", auquel se rattachent les *exempla*, s'oppose une véritable epistemologie, pour laquelle la science se construit hors de toute succession temporelle, dans un ordre logique (*ratio*) et donc objectif, selon une méthode définie préalablement. Elle crée aussi un modèle et il est abstrait: la *forma*. Cette conception triomphe chez Cicéron. Elle s'applique même à la sphère religieuse. En dénonçant la divination comme une fausse science, Cicéron s'attaque principalement à son mode de formation: un assemblage désordonné et jamais raisonné d'exemples (*exemplorum mirifica copia*), de témoignages (*testes*), de faits (*eventa*), composé de hasards et de coïncidences. Bien qu'utile à la politique, elle ne peut susciter aucune croyance.[2134]

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

[2132] 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 em relação a ela, vide *De officiis* II, 2. Cf. *Dos deveres, op. cit*., p. 77.
[2133] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 107.
[2134] MOATTI. Tradition et raison chez Cicéron, *op. cit*., p. 416.

história, como experiência e tradição, origina e alicerça a teoria, que assume a postura de reflexão sobre a vida, como manifestada nos exemplos históricos[2135].

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.

"Em suma, Cícero escolhe uma atitude platônica em um mundo que duvida das Ideias. Porque duvida das Ideias, ele fala a linguagem da eloquência. Porque acredita em Platão, ele levanta essa eloquência tão elevada quanto a filosofia. A eloquência é a língua dos sábios em um mundo que duvida da sabedoria"[2136]. Em outras palavras, não é possível ter certeza em relação às ideias. A retórica vem ser o mecanismo que viabiliza o 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 enquanto comunidade política, por conseguinte, para se realizar 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, que são 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 de cunho histórico ou mesmo antropológico. O recuso 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,

---

[2135] FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit*., p. 61; 66; 308. À p. 310: "This was certainly an advance on Plato: to historicize theoretical concepts in this manner, to accept the provisionality of universal truths, was not just an expression of a different cultural milieu; it was also a progressive step in terms of philosophy, one which was determined to integrate philosophical insight into the concrete processes of government. History, of course, is the record of those processes."

[2136] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit*., p. 99 (tradução nossa).

como o lugar naturalmente adequado para que o homem desenvolva a sua razão e, assim, se conforme 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 o que é 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 é que 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 possuem 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 continuo 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 segundo cada tempo, mas em todas as coisas há um grau de perfeição, uma forma de excelência, de ser *optimum*[2137]. 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,

[2137] CÍCERO. *Orator* 36-38. Cf. *Opere retoriche, op. cit.,* p. 814-817.

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.

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."
(SHAKESPEARE, William. *Julius Caesar*, ato II, cena I, 141-152)[2138]

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 Grécia e Roma, a filosofia e a prática político-jurídica. Nesta havia a primazia dos *mores*, pelo que muitas das categorias helênicas eram incompatíveis com o mundo latino[2139]. A experiência e a virtude política, acreditavam os romanos, não era adquirida nos livros, mas na viva voz e na observação[2140]. Dois modos de abordagem da realidade e de formação do conhecimento, mas que não podiam gerar nem o abandono da cultura pátria em face do encantamento proporcionado pelas riquíssimas artes gregas, nem a rejeição total dos elementos estrangeiros, duas posturas comuns nos séculos II e I a.C. Mais do que qualquer outro romano daquele período, Cícero identificou a necessidade de tecer um laço firme entre ambos os universos culturais como meio de sobrevivência, enfrentando os problemas mais graves de um período politicamente conturbado, na forma de 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: nele culminam alguns dos principais debates teóricos da Antiguidade

[2138] 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.
[2139] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.,* p. 26.
[2140] MOATTI. Experts, mémoire et pouvoir à Rome, à la fin de la République, *op. cit.,* p. 311.

Clássica, em especial, as formas 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[2141], em sua face ética, Cícero fez o mesmo com a filosofia helênica em geral: "fez a teoria grega incorporar na efetividade da vida real, o mundo humano, precisamente a sociedade romana"[2142]. 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 já tinha justificativa na preocupação com o melhor para o homem, agora ganha corpo ao se valer 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, no trabalho esmerado das gerações passadas, que lutaram tenazmente para permitir o desabrochar da excelência humana, quanto os distúrbios que colocam em risco a trajetória de sucesso. As categorias e, mais importante, a lapidação do raciocínio que a filosofia viabiliza, faz dela uma aliada nas batalhas para decidir os rumos de uma república que é um império. Isso porque está em jogo mais do que a disputa pelo poder por homens sôfregos e desviado dos compromissos com o interesse comum: 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 do homem antigo, fato impactante quando constatamos que, até aquele momento, era também a totalidade da mundivisão desse mesmo homem. Todavia, os horizontes portentosos do novo império chocam-se com muitos dos marcos morais e mentais vigentes, zelosa 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.

[2141] CÍCERO. *Tusculanae disputationes* V, 10. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.,* p. 393.
[2142] SALGADO. O humanismo de Cícero, *op. cit.,* p. 158.

Enganavam-se aqueles que pressupunham ser solução apenas o helenismo. Cícero traça os limites da cultura grega. Ela é a mãe da nata da arquitetura elegante, das estátuas formosas e das letras envolventes. Porém, de nada vale a mais esplêndida especulação se não estiver engajada com os negócios políticos, com as exigências do fórum, com as carestias da comunidade. Tudo aquilo que merece ser aplaudido e abraçado da Grécia é apenas uma 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. Registrar o passado está longe de ser a atividade de um fotógrafo ou de um cinegrafista. 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. Mas como a verdade em si é humanamente inacessível, satisfazem-se com o que parece sê-la, o mais provável, o verossímil. Quando a transmissão de conhecimento é feita predominantemente pela via oral ou pela anotação escrita em escassos pergaminhos e tabuletas, 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 que o autor possui, o que lhe confere *auctoritas* e *prudentia*. Portanto, a história está no alcance do melhor homem político. Ele é o sábio, não segundo os inatingíveis padrões estoicos, e sim 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. E nesse processo, a forma concedida une-se ao conteúdo, gerando um resultado singular. A reflexão demanda a eloquência e, esta, é engajamento no âmbito da vida, na interlocução com os iguais, portadores do mesmo idioma, a partir do que é possível a vida em comunidade, como Cícero infere no *De officiis* e no *De oratore*. 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 Emiliano, Lélio e Catão, o Velho. Todos podem acessá-los. São antepassados de todos os romanos, *monumenta* coletivos. Cada cidadão deve esforçar-se para ser melhor, espelhando-se nesses *exempla*, para ser o melhor homem político 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, integrante da harmonia cósmica. 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. Por mais que seja concebível um sábio dotado dos mais elevados conhecimentos e das mais valorosas virtudes, como fazem os estoicos, não adianta colocá-la em mira se ela não pode ser atingida. Cícero defende que a ética trabalhe com referenciais axiológicos que considerem as limitações inerentes à natureza do homem. 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. Mas é justamente por esse proceder, a reunir mais do que unívocos acertos, que permitem ao homem o aprimoramento. A perfeição, enquanto perfeição possível, não é tanto um ponto de

chegada, quanto o esforço permanente em direção ao melhor de si e, ademais, da comunidade: *animi cultus quasi quidam humanitatis cibus*[2143].

Com efeito, o homem não vive sozinho e o aperfeiçoamento moral se faz na vida coletiva, no intercâmbio de aprendizados, conselhos, exemplos, pela via do diálogo, também caminho para o consenso sob o qual são elaboradas as leis. A lei humana é fruto do consenso, portanto, nascida da *ratio*. Está em harmonia quando procura conformar-se à razão natural e isso acontece quando ela volta à garantia das condições necessárias para o homem desenvolver o seu melhor. Para tanto é imprescindível ponderar os caracteres gerais da natureza humana, como também as peculiaridades concretas de um povo. É possível remontar logicamente às origens das comunidades, cogitar o homem disperso, sem leis e costumes. Contudo, fato é que, no presente, não há ser humano que não integre algum tipo de agregação social ou que ao menos tenha um passado. Não quem apareça pronto no mundo e constitua um espécime completo, encarnação genuína e pura dos caracteres humanos. Assim, está inserido em um contexto histórico-cultural, isto é, compartilha com outros semelhantes de normas jurídicas, hábitos, valores, bens etc. Uma lei que se pretenda racional, na medida em que promova o desenvolvimento da 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*)[2144], pois expressão da razão, segundo a história do povo, confirmada no tempo.

Para Kastely, a noção de lei natural ciceroniana seria, na verdade, discurso público sobre a justiça, como uma construção retórica avaliada segundo propósito da ação ética e política. A equiparação da lei com a justiça e a razão significaria que a lei depende de uma prática de justificação. E isso se dá por meio da retórica. Percebamos como a autora esteve próxima de conclusões importantes, mas não deu o passo necessário. Ela escreve que a justiça somente poderia ser aferida a partir de argumentos revelados em uma situação particular, dirigida a uma matéria específica em disputa, na esteira de Aristóteles, ou seja, sujeita às contingências e às limitações pelas circunstâncias da controvérsia.

[2143] CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* 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").
[2144] CÍCERO. *De inventione* I, 3. Cf. *Textos filosóficos, op. cit.*, p. 88.

Contudo, não seriam meramente subjetivas porque atingidas por meio do discurso[2145]. Podemos acrescentar que a retórica, ao confluir os discursos racionais dos prudentes ao consenso, que ponderam o contexto no qual estão inseridos e a ele circunscritos, deixa a subjetividade originária dos cidadãos engajados em diálogo e culmina em um resultado objetivo que é a lei, universal na medida em que produto da razão e voltada a nutrir esta.

Outrossim, como tudo o que faz parte do mundo humano, os diferentes elementos culturais estão em constante modificação. O melhor em uma determinada época não é necessariamente o mesmo em outro momento. A história romana mostra como Rômulo estabeleceu uma boa constituição, posteriormente aprimorada por Numa Pompílio e Sérvio Túlio. Com Tarquínio, o Soberbo, 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. Diversas leis foram aprovadas com o intuito de expandir os direitos da plebe, instituir novas magistraturas, sem contar a consolidação de costumes que ampliaram as prerrogativas do Senado. Políbio reconhecia 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, com suas mudanças, 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 constituição, mas dos homens que cedem à corrupção moral, convertendo esta em novas leis, desfigurando a *res publica* com suas ditaduras infames, favores ocasionais ao povo e o abandono dos deveres cívicos mais caros[2146]. A constituição é sim promotora da formação do homem, como unidade cultural que retroalimenta a *paideia* coletiva. Contudo, esse mesmo homem pode se esquecer tanto do dever que lhe é imposto por sua própria natureza quanto dos limites da razão. Seja dominado pela instintividade animal, seja superconfiante na razão, o desvio da lei natural sela o mesmo destino: a derrocada de um povo.

[2145] KASTELY. Cicero's *De legibus*: law and talking justly toward a just community, *op. cit.,* p. 2-3; 9; 12-14. Cf. CÍCERO. *De legibus* II, 11-13. Cf. *Las leyes*, *op. cit.,* p. 122-125.

[2146] Sobre esse quadro, ver MARTINO. *Storia della costituzione romana*, v. II, *op. cit.,* p. 455-456.

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*)[2147]. Não é à toa que é o maior dos presentes para a humanidade pelos deuses[2148].

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. Os cidadãos cultos tinham acesso a livros gregos e poderiam muito bem preferir os originais. O maior objetivo de fazer filosofia em latim era colocar a teoria em termos e cenários compreensíveis e deleitáveis pelos romanos. Para os propósitos de formação humana, pouco adianta ler um grande autor se dele nada entender ou considerá-lo apenas como objeto de diversão. Cícero sabe do potencial educacional e do impacto de suas obras[2149]. 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[2150]. A filosofia é um recurso por meio do 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[2151]: a filosofia revivifica a tradição. Ela deve ser uma aliada para

---

2147 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* V, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.,* p. 389.
2148 CÍCERO. *Ad familiares* XV, 4, 16. Cf. Cf. *Cartas III*: Cartas a los familiares, *op. cit.,* p. 460.
2149 Vide CÍCERO. *Ad familiares* VI, 18, 4. Cf. *Cartas IV*: Cartas a los familiares, *op. cit.,* p. 185.
2150 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.,* p. 80-82.
2151 BARAZ. *A written republic*, *op. cit.,* p. 107-108: "The clear distinction that is thus established between Romans then and now, and the manifest fact of the republic's collapse, goes some way towards reconciling the desire to reaffirm Roman superiority with the need for a cultural product derived from the Greek tradition. In this account, the one thing that Roman traditional virtues and institutions seem to lack is the ability to maintain themselves over time, as evidenced by widely alleged moral degeneration and institutional collapse. If it can be established that Greek learning, and *philosophia* in particular, will ensure the greater stability and durability of traditional Roman ideals without contaminating them, Cicero will have made his point and proven the value of his philosophical project to the state."

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, quando até então era desqualificada socialmente, relegada aos momentos de retirada dos negócios da república[2152]. A vida ativa ata-se à vida contemplativa, sem contradições[2153]: 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 se tornar *munus rei publicae*, dever de cidadão.

Vale reiterar, Cícero não está tratando de uma educação infantil, mas de adultos, sim homens excepcionais para as magistraturas, como descreve Michel, formar *viri*[2154]. Adicionemos apenas que há também uma preocupação com a juventude. Os discursos ciceronianos, uma vez publicados, eram destinados a servir de modelo aos jovens em seu aprendizado de oratória e de retórica, além de agir sobre a opinião[2155]. A mensagem do *Pro Caelio* é no sentido de que a educação, mesmo daqueles que ainda engatinham na vida pública, era uma forma de engajamento político, era um tipo de *munus rei publicae* porque visava à conservação constitucional, como crê Ledentu[2156]. Para os melhores homens urge uma arte que combine filosofia, oratória e retórica. O *De oratore* é a comprovação da possibilidade de colocar a educação grega a serviço *do mos maiorum*, ou por outra interpretação, realizar uma síntese original entre filosofia e retórica ao estilo romano, comprometida com a *utilitas*[2157]. Por sua vez, toda *ars* teve ter um *ratio*, quer dizer, um sistema de preceitos, um método, assim também a *ars dicendi* tem uma *ratio dicendi*, que

---

[2152] LIMA. Cícero e a obra filosófica em latim como *munus rei publicae*, *op. cit.,* p. 99-100.

[2153] CÍCERO. *Ad Atticum* II, 16, 3. Cf. *Cartas I*: Cartas a Ático, *op. cit.,* p. 148: "Y si yo me lanzara contra ese partido, ya encontraría algún medio de resistir. Ahora, estoy absolutamente decidido: ya que hay un desacuerdo tan grande entre tu íntimo Dicearco y mi amigo Teofrasto de forma que aquél - el tuyo - antepone con mucho a todas las cosas 'la vida activa', y éste 'la contemplativa', me parece que debo seguirles la corriente a los dos."

[2154] MICHEL. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, *op. cit.,* p. 22-23.

[2155] LAURAND, L. *Études sur le style des discours de Cicéron*. Paris: Hachette, 1907, p. 1-17: Laurand, em clássico estudo sobre os discursos de Cícero, questiona se eles foram redigidos depois das exposições orais, ou seja, se existem diferenças entre os discursos pronunciados e os discursos publicados. Considerando a ausência quase total de informações sobre os primeiros, o autor levanta hipóteses sobre modificações para assegurar a perfeição de estilo e corrigir eventuais equívocos, problemas etc., ainda que a forma não tivesse sido modificada em relação à apresentação original.

[2156] 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: "Et c'est à la haute valeur de ce ministère auprès de la jeunesse, oeuvre de salut public en un temps de crise morale, qu'il fera servir partiellement, dans les années qui suivent, son oeuvre philosophique". Cf. CÍCERO. *De divinatione* II, 4. Cf. *Sobre la adivinación, op. cit.,* p. 160.

[2157] FANTHAM. *The Roman world of Cicero's* De oratore, *op. cit.,* p. 53-54.

nosso autor tão bem edifica em suas diversas obras retóricas[2158]. Fazendo da *eloquentia* uma arte, Cícero tem à disposição 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, em que a formação aristocrática tradicional, a *kalokagathia*, entrara em declínio com a ascensão da democracia e de um domínio imperial, esfacelando-se efetivamente 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, entre 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 homem 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 atingidos imediatemente pela formação viril como orador, filósofo e cidadão. Quanto ao segundo, o aprimoramento significa o avanço pela espécie, 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 grandes exemplos é o direito romano, erigido lentamente por gerações e séculos, em meio ao costume e à intervenção criteriosa do legislador, do magistrado ou do jurisconsulto. Outro é o da religião. Em muitas matérias uma só prova é suficiente, "la de que así nos transmitieron nuestros mayores"[2159]. 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 fácil acesso, pelo que cabe selecionar com prudência, para evitar os erros e repetir os sucessos[2160].

[2158] RODRÍGUEZ MAYORGAS. El descubrimiento de la teoría en Roma, *op. cit.,* p. 516.
[2159] CÍCERO. *De natura deorum* III, 9. Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses, op. cit.,* p. 296.
[2160] CÍCERO. *De officiis* I, 115-121. Cf. *Dos deveres*, *op. cit.,* p. 56-59.

Nessa linha, em Cícero não encontramos nem uma constituição ancestral, enquanto absoluto passado e conservação, nem uma utopia, enquanto não-lugar e novidade radical. Ele está ciente dos desafios hodiernos. Percebe que os homens políticos contemporâneos se esquecem da tradição, mas que esta é importante para orientar a ação presente, 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. Contudo, muitos que se abriam para o helenismo e se enveredavam pela filosofia e pelas letras, arrebatados pela razão, tendiam a acreditar demasiadamente no poder dela 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 Augusto, clamando a restauração da tradição (*restitutio*) em seu *Res gestae*[2161]. 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 definem como *optimate* conservador, defensor cego da constituição ancestral dos romanos. Teria sido Cícero, como quer Morán, um "conservador revolucionário"?[2162]

Brunt[2163] afirma que Cícero deveria dizer que o esquema de liberdade da constituição romana fez a massa pensar que era igual aos aristocratas. Isso não nos parece correto. A *dignitas* nutrida pelos *nobiles* não permitiria sequer eles aceitassem esboçar esse

---

[2161] 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, ela somente foi bem-sucedida porque existia uma crença geral entre os romanos na contínua relevância do passado para o presente e para o futuro[2161]. 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. Cf. *Annali.* A cura di Azelia Arici. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1952, p. 39-41.

[2162] MORÁN. Marco Tulio Cicerón, el conservador revolucionario, *op. cit.*

[2163] BRUNT. *The fall of the Roman Republic and related essays*, *op. cit.,* p. 324-325.

tipo de ilusão na multidão, ainda mais com o temor de o povo, assim crente, crescesse em arrogância e pleiteasse 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 a de 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 a resignação passiva: 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 e reducionistas da realidade. Se há algo que perpassa todo o seu pensamento é a recusa a filiações prontas, 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 longa pesquisa 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"[2164]. 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

[2164] RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a solução política da guerra civil*. 1962. 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.

povo que, mais do que qualquer outro, deixou à animalidade bruta e rumou para a civilização. Aos olhos de Cícero, naquele século I a.C., a *humanitas* é o produto mais acabado do que hoje chamaríamos de processo de formação cultural dos romanos. Pouco a pouco, os homens do Lácio foram refinando as práticas sociais, gestaram um sentimento de benevolência e cordialidade em relação a outros povos com quem consegue se comunicar e admirar as suas artes e letras. A conquista da Grécia fomentou um impulso de helenização que, entre resistências e recepções, deu origem a um fundo cultural comum.

Começou a ser tomada 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[2165]. 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 natureza humana que tem a racionalidade por traço distintivo: "Les Romains n'ont pas imposé leur civilisation au monde; le monde est allé au-devant d'elle"[2166].

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 pode contribuir para o enfrentamento dos problemas que estavam na ordem do dia, como a filosofia.

[2165] MOATTI. *La raison de Rome*, *op. cit.,* p. 251-253.
[2166] BOISSIER. A propos d'un mot latin: comment les romains ont connu *l'humanité* II, *op. cit.,* p. 110.

Guia da vida, que perquire as virtudes e afasta os vícios[2167], a filosofia é apresentada por Cícero como resposta para a instabilidade da constituição romana, pois a teoria pode dar suporte para a tradição. Amenizando a desconfiança em relação a muitas das práticas culturais gregas, ele acreditava que, assim como os antepassados recorreram a elementos particulares do material intelectual helênico, também no contexto presente podiam fazer os romanos, recorrendo à filosofia, que poderia lhes fornecer um quadro nos quais os *exempla* constituintes do *mos maiorum* teriam um limite que refrearia interpretações arbitrárias ou apropriações indevidas à mercê dos interesses políticos em jogo[2168]. A intenção de Cícero era tornar a política mais racional e a razão mais politicamente responsável, considerando que razão e política são inseparáveis[2169]. E isso é afirmar que teoria e prática estão conectadas, não têm sentido uma sem a outra[2170].

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 o seu exercício (*quod omnis rerum optimarum cognitio atque in eis exercitatio filosofia nominaretur*)[2171], tem na ideia (*forma*, *species*) o destino que lhe é inerente. Entretanto, diferentemente de Platão, Cícero interpreta que a ideia que acessa o filósofo em sua mente é apenas possível a partir da história e está sempre comprometida com a realidade prática. Sem negar a ideia como o verdadeiro ser das coisas, ele a visualiza como um modelo, um *exemplum*, outro termo da tradição latina para *idein*. Ao mesmo tempo em que ela serve de referência para as ações, somente é concebível a partir da experiência. Quando um homem prudente olhar para o passado, ele pode vislumbrar, por exemplo, 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, 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

---

2167 CÍCERO. *Tusculanae disputationes* V, 5. Cf. *Disputaciones tusculanas*, *op. cit.,* p. 389.
2168 BARAZ. *A written republic*: Cicero's philosophical politics, *op. cit.,* p. 2-3.
2169 WEST. Cicero's teaching on natural law, *op. cit.,* p. 75.
2170 FOX. *Cicero's philosophy of history*, *op. cit.,* p. 110.
2171 CÍCERO. *De oratore* III, 60. Cf. SCATOLIN. *A invenção no* Do orador *de Cícero*, *op. cit.,* p. 274 (com adaptações).

constituição romana do tempo de Cipião como a melhor entre todas as formas anteriores e em todos os lugares. Ela estava habilitada para engendrar grandes cidadãos e insuflar as mentes para *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 o referencial do melhor, isto é, somente pode conceber racionalmente que a ideia de *res publica*, a *optimus status civitatis*, é a constituição pós-Guerras Púnicas, com o 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* de Catão, o Velho, pode ter assoprado a *humanitas* no espírito latino, mas não consegue mais dar suporte para ela seguir na estrada que abriu.

Se a ideia deve se voltar à aplicação prática, tal como no curso de sua concepção, 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 antecessoras. 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 conservam as suntuosas obras políticas dos *maiores*, adaptando-as aos aspectos por eles inauditos porque 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

I) Referências primárias

i) 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. 2010. 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. 2009. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ii) 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. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

_____. *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. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0053%3Abook%3D4%3Acommline%3D682. Acesso em 23 jan. 2017.

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.

II) 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. 2016. 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. 2012. 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. 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. *Revista 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*. 2011. 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*: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica, 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, v. 1.

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*: revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos, 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* – Revista Eletrônica de Antiguidade, 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, primavera 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. 2015. 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*. Organizado por 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.

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/Ethics & Politics*, 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. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)/kratos&highlight=. Acesso em 26 dez. 2016.

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*. 2009. 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. Disponível em

http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000236/023680FB.pdf. Acesso em 13 out. 2017.

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. 2009. 436f. Tese (Doutorado em Filosofia do 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. Disponível em http://www.dirittoestoria.it/11/D&Innovazione/Mastino-Cicerone-Principio-giuridico-utilitas.htm. Acesso em 25 nov. 2016.

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: Havard 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. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2012000100002#_ftn1. Acesso em 23 dez. 2016.

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 Cicerón. Trad. Christian Felipe Pineda Pérez. *Praxis Filosófica Nueva serie*, Cali, n. 39, p. 211-217, jul/dez 2014.

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, 2 v.

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. 2011. 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. 2006. 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. Disponível em http://etudesanciennes.revues.org/178. Acesso em 01 nov. 2017.

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.

_____. *Intelectual 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*. 1962. 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. Disponível em http://interferences.revues.org/899. Acesso em 02 nov. 2017.

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 Poético. *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*. 2008. 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.

TEXEIRA, 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.

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 intelectual 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.