

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

LUCAS DE SOUZA LIMA CAMPOS

**A TEORIA DO ESTADO, DO DIREITO E DA JUSTIÇA DE MARCO TÚLIO
CÍCERO**

Belo Horizonte

2025

LUCAS DE SOUZA LIMA CAMPOS

**A TEORIA DO ESTADO, DO DIREITO E DA JUSTIÇA DE MARCO TÚLIO
CÍCERO**

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

Orientador: Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado

Belo Horizonte

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

C198t Campos, Lucas de Souza Lima
A teoria do Estado, do direito e a da justiça de Marco Túlio Cícero
[manuscrito] / Lucas de Souza Lima Campos. - 2025.
182 f.

Orientador: Joaquim Carlos Salgado.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 173-182.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Teoria do Estado - Teses. 3. Justiça e direito
- Teses. 4. Cícero - Teses. I. Salgado, Joaquim Carlos. II. Universidade Federal
de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO LUCAS DE SOUZA LIMA CAMPOS

Realizou-se, no dia 17 de fevereiro de 2025, às 14:00 horas, em Plataforma Virtual, pela Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *A TEORIA DO ESTADO, DO DIREITO E DA JUSTIÇA DE MARCO TÚLIO CÍCERO*, apresentada por LUCAS DE SOUZA LIMA CAMPOS, número de registro 2023660852, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Joaquim Carlos Salgado - Orientador (UFMG), Prof(a). Jose Luiz Borges Horta (UFMG), Prof(a). Bruno Amaro Lacerda (UFJF).

A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada, tendo obtido a nota **100**.

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 2025.

Prof(a). Joaquim Carlos Salgado (Doutor) Nota: **100**

Joaquim Carlos Salgado:00699977649
77649

Assinado de forma digital por Joaquim Carlos Salgado:00699977649
Dados: 2025.02.18 10:21:31 -03'00'

Documento assinado digitalmente

Prof(a). Jose Luiz Borges Horta (Doutor) Nota: **100**



JOSE LUIZ BORGES HORTA
Data: 17/02/2025 16:10:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof(a). Bruno Amaro Lacerda (Doutor) Nota: **100**



Documento assinado digitalmente
BRUNO AMARO LACERDA
Data: 17/02/2025 16:29:23-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

A Deus,

Aos meus pais, Maria e Jorge,

In Memoriam, aos Professores Doutores Ricardo
Henrique Carvalho Salgado e Renato Amaral
Braga da Rocha, que tanto contribuíram à Escola
Jusfilosófica Mineira.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tanto, mesmo sendo eu tão pouco.

Aos meus pais, Maria Eunice de Carvalho Campos e Jorge de Souza Lima, por todo o amor a mim direcionado, pelo apoio incondicional em todos estes anos e pelo constante incentivo e suporte à minha formação intelectual e à minha jornada acadêmica. Amo vocês!

Ao Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado, meu orientador, que em sua distinta sabedoria e em sua irrefreável dedicação à educação, tanto contribuiu com seu conhecimento e com suas lições à minha jornada no Mestrado e à escrita desta Dissertação, e a mim muito honra por compor e estar eternamente marcado neste tão importante momento de minha vida. Minha gratidão!

Ao Professor Doutor José Luiz Borges Horta, por tão bem me acolher na Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, enriquecendo a minha formação e contribuindo enormemente ao meu aprimoramento intelectual com todos os seus notáveis ensinamentos, conselhos, incentivos e apoio. Meu enorme obrigado!

Ao Professor Doutor Bruno Amaro Lacerda, que primeiro me incentivou e me apoiou no estudo da Filosofia do Direito, auroreando em meu imaginário as riquezas da Teoria da Justiça, sem o que eu sequer estaria no Mestrado. A minha eterna gratidão!

Às Professoras Doutoradas Elizabete Rosa de Mello e Júlia Martins Rodrigues, por terem proporcionado as minhas primeiras oportunidades de lecionar, ainda em sede de Monitoria, respectivamente nas disciplinas de Direito Tributário e História do Direito, na Faculdade de Direito da UFJF. Muito obrigado por terem me guiado e possibilitado os primeiros passos neste tão nobre caminho.

Ao Professor Doutor Leandro Martins Zanitelli, pelo convite e consequente oportunidade de participar do Grupo de Pesquisa em Filosofia do Direito Privado (UFMG), apresentando-me um novo e riquíssimo universo de estudo. Ao professor e aos colegas do Grupo de Pesquisa, o meu muito obrigado por todas as discussões e por todo o conhecimento compartilhado nos instantes de debate.

Ao Professor Doutor Glauco Barreira Magalhães Filho e a todos os colegas integrantes do Grupo de Pesquisa Dikaion (UFC), cujos riquíssimos debates, lições e compartilhar de leituras muito contribuíram ao meu caminhar no Mestrado e à escrita desta Dissertação.

À Professora Doutora Angela Vidal Gandra da Silva Martins e, em seu nome, a todos do Instituto Ives Gandra de Direito, Filosofia e Economia por todo o conhecimento compartilhado em sede do Grupo de Estudos em Filosofia do Direito, capitaneado pela Professora Doutora Ana Luiza Rodrigues Braga, e por todas as enriquecedoras oportunidades de participação em Congressos, Debates e obras.

Aos Professores Doutores Raphael Silva Rodrigues e Daniela Rodrigues Machado Vilela, por todos os ensinamentos em sala de aula, conselhos na vida, apoio na jornada e oportunidades de contribuir participando nas obras coletivas lançadas pelo PPGD-UFMG.

Aos amigos e colegas do Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG, aos amigos da Faculdade de Direito da UFJF e aos amigos de todas as ocasiões, os quais me abdicó de citar nominalmente para não correr o risco de esquecer nenhum, o meu eterno agradecimento por tornarem esta jornada mais leve e enriquecedora, e a minha vida mais alegre.

A Juliana, por todo o amor e carinho, e por todo o suporte, em especial nesta reta final de conclusão da Dissertação de Mestrado. Amo você!

Quem se poderá julgar mais poderoso do que aquele que nada necessita do que deseja a sua natureza, ou mais rico do que o que vê serem maus todos os seus desejos, ou mais santo e feliz do que o que se vê livre de toda perturbação de ânimo, ou quem mais firme na sua fortuna do que aquele que pode levar consigo mesmo, embora no seu naufrágio, todos os seus bens? (*Rep.* 1. 28)

“Que há, com efeito, de mais excelente e mais desejável que a sabedoria? Que se pode conceber de melhor e mais digno do homem? É unicamente o que procuram aqueles a que chamam filósofos, e a palavra filosofia não significa se não amar a sabedoria”.

Marco Túlio Cícero
(*Off.* 2.5)

“É Marcus Tullius Cícero, que se tornou valoroso e culto graças ao seu próprio talento e esforço, ‘tão ilustre por suas ações como eminente por seu gênio’”

Joaquim Carlos Sagado
A Ideia de Justiça no Período Clássico ou Da Metafísica do Objeto: A igualdade
p. 208

RESUMO

O presente trabalho destina-se a elaborar uma contribuição aos estudos dedicados ao jusfilósofo romano Marco Túlio Cícero e, em específico, à sua Teoria do Estado, do Direito e da Justiça. Almeja-se, com isso, a compreensão e a elucidação da importância de Cícero à conformação da sociedade Ocidental, em especial de seus fundamentos jurídicos, políticos e filosóficos, isto sob o lume de uma interpretação histórica e cultural das lições colhidas. Para tanto, defende-se, em um primeiro momento, a importância da filosofia, e da jusfilosofia, à apreensão das raízes de nossa realidade, bem como ao iluminar dos entraves e das situações enfrentadas pelo tempo presente. Em um segundo momento, expõe-se a relevância do conhecimento acerca dos aspectos pessoais de um intelectual para o pleno entendimento de suas ideias; instante em que abordamos a formação intelectual e prática de Cícero, nos fóruns, nos palcos políticos e nas escolas filosóficas. Em um terceiro momento, apresentamos a teoria do Direito e da Justiça de Cícero, abordando-se a sua origem, os seus fundamentos, as suas manifestações, os seus preceitos e as suas máximas. Em um quarto momento, trazemos à tona a Teoria do Estado de Cícero, perquirindo, igualmente, o seu fundamento, a sua idealização, a sua realidade e a sua imersão histórica e a sua constituição modelo. Por fim, em um último momento, brevemente relacionamos o Direito, a Justiça e o Estado em Cícero, buscando os seus pontos de convergência e de distanciamento, assim como as interações estabelecidas, na idealização e na realidade histórica, entre os referidos institutos. No referido trabalho, sem abdicar quando necessário de se usar outras obras, nos alicerçamos majoritariamente nos tratados *De Republica*, *De Legibus* e *De Officiis* de Marco Túlio Cícero.

Palavras-chave: Cícero; Estado; direito; justiça.

ABSTRACT

The aim of this work is to make a contribution to studies dedicated to the Roman philosopher Marcus Tullius Cicero and, specifically, to his Theory of the State, Law and Justice. The aim is to understand and elucidate the importance of Cicero in shaping Western society, especially its legal, political and philosophical foundations, through a historical and cultural interpretation of the lessons learned. In order to do this, we first defend the importance of philosophy, and jurisphilosophy, in understanding the roots of our reality, as well as illuminating the obstacles and situations faced by the present time. Secondly, we explain the importance of knowing about the personal aspects of an intellectual in order to fully understand his ideas; this is when we look at Cicero's intellectual and practical formation, in forums, on political stages and in philosophical schools. Thirdly, we present Cicero's theory of law and justice, looking at its origins, its foundations, its manifestations, its precepts and its maxims. Fourthly, we bring up Cicero's Theory of the State, also looking at its foundations, its idealization, its reality and its historical immersion and its model constitution. Finally, we briefly relate Law, Justice and the State in Cicero, looking for their points of convergence and distance, as well as the interactions established between these institutes in idealization and historical reality. In this work, without abandoning the use of other works when necessary, we base ourselves mainly on the treatises *De Republica*, *De Legibus* and *De Officiis* by Marcus Tullius Cicero.

Key-words: Cicero; State; law; justice.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CÍCERO: HISTÓRIA, VIDA E OBRA	30
2.1. A Importância da Análise dos Aspectos Históricos	30
2. 2. A Vida de Cícero	36
2. 2. 1. Os Primeiros Anos e a Experiência Poética	37
2.2.2. A Filosofia e Cícero	41
2. 2. 2. 1. Cícero, Filósofo e Humanista	51
2.2.3. Cícero, os Fóruns e a República Romana	65
3. A ÉTICA, O DIREITO E A JUSTIÇA EM MARCO TÚLIO CÍCERO.....	75
3.1. Razão, Comunidade, <i>Ethos</i> , Direito e Justiça	75
3.2. A Ética em Cícero	78
3.3. O Direito e a Justiça na Antiguidade Clássica	80
3.4. O Direito em Cícero	82
3.5. A Justiça em Cícero.....	99
3.5.1. O Dever em Cícero.....	100
3.5.2. A Filosofia da Justiça em Cícero.....	106
3.5.3. A Filosofia da Injustiça em Cícero.....	112
3. 5. 4. As Máximas e os Preceitos da Justiça	115
3.5.5. As Manifestações da Justiça.....	117
3.5.5.1. A Justiça e a Amizade	117
3.5.5.1.1. A Amizade em Cícero	118
3.5.5.1.2. A Justiça nas Relações de Amizade	130
3.5.5.2. O Justo Bélico em Cícero	134
3.5.5.3. O Justo Político em Cícero	137
4. O ESTADO EM CÍCERO	143
4.1. A Importância dos Antigos à Teoria do Estado	143
4.2. A República Romana	146
4.3. Contextualização Histórica e de Significado do <i>De Republica</i>	152
4.4. A Constituição Mista e sua Superioridade Face aos Regimes Puros	155
5. BREVE RELAÇÃO ENTRE O DIREITO, A JUSTIÇA E O ESTADO EM CÍCERO.....	167
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172
APÊNDICE	182

1. INTRODUÇÃO

“A filosofia, mãe de todo bem agir e bem dizer”

- Cícero (Brut. 322).

O exercício filosófico é um eterno perquirir de uma verdade fugidia¹, cujo brilho, em um cintilar sempre oscilante, torna o seu vislumbre miraginal e o seu alcance, ao mesmo tempo, cada vez mais próximo e cada vez mais distante. É como apresentava, desde o aurorear do pensamento filosófico, Heráclito: “não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *lógos* possui²”. Isto é, a razão humana é imensa, profunda e inexaurível, quanto mais se busca conhecer os seus limiares, mais possibilidades a ser buscadas surgem, quanto mais se almeja reconhecer a sua capacidade cognoscente, mais objetos cognoscíveis se desvelam.

¹ Sobre a origem do termo filosofia e seu criador, expõe-nos Dario Antiseri e Giovanni Reale que: “A tradição quer que o criador do termo “filo-sofia” tenha sido Pitágoras: fato esse que, se não é historicamente seguro, é todavia verossímil. O termo foi certamente cunhado por espírito religioso, que pressupunha como possível somente aos deuses uma *sofia* (uma sapiência), ou seja, uma posse certa e total do verdadeiro, ao passo que reservava ao homem somente uma tendência à *sofia*, uma contínua aproximação do verdadeiro, um amor de saber jamais plenamente satisfeito, daí, justamente, o nome “filo-sofia”, ou seja, “amor de sapiência”. ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. 1. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017, p. 19.

² HERÁCLITO DE ÉFESO. Fr. 46. In: *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa: São Paulo: Odisseus Editora, 2012, p. 39. Daniel W. Graham traz como Fragmento 62 da seguinte forma: If you went in search of it, you would not find the limits of the soul, though you traveled every road – so deep is its measure (T.A.: Se você destinar a busca-la, não encontrará os limites da alma, mesmo que caminhe toda a estrada – tão profunda é sua medida). In: GRAHAM, Daniel W.. *The texts of early greek philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. 1ª Ed. Cambridge University Press, 2010, p. 167.

Por essa razão, a filosofia é um exercício inesgotável e ilimitado de pesquisa³, que é inerente ao homem e, por isso, impassível de ser dissociada da sua realidade⁴. Inesgotável e

³ Filosofia é, em sua primeira essência, pesquisar, muito mais do que ensinar, do que doutrinar, do que escrever tratados ou do que desenvolver ideias. Figura mais exemplar da Filosofia Ocidental, Sócrates, jamais escreveu qualquer obra, tampouco ensinou qualquer coisa transmitindo seus ideais pessoais. Seu papel, como o próprio reconheceu no *Teeteto* de Platão, não era o de conceber grandes ideias, mas o de extraí-las de seus interlocutores, identificando, desde o princípio, se as noções por eles professadas eram falsas ou verdadeiras, constringendo-os a reconhecer a sua ignorância – caso falsas –, através de sua técnica da ironia, e estimulando-os, mediante a maiêutica, à pesquisa da verdade, que é pressuposto e caráter indissociável da filosofia. Em suas palavras: “A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partear mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partear os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e, por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo, neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira” (*Teet.* 150b – 150d). In: PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, p. 13-14. Em harmonia, encontra-se manifestação de Sócrates, quando de seu julgamento, na *Apologia* platônica: “O fato é que nunca ensinei pessoa alguma. Se alguém deseja ouvir-me quando falo ou me encontro no desempenho de minha missão, quer se trate de moço quer de velho, não lhe crio dificuldades, como não repilo os que não podem pagar, só falando para os que estiverem em condições de remunerar-me, mas me disponho a responder a todos por igual, assim os ricos como os pobres, ou, se o preferirem, a formular-lhes perguntas, ouvindo eles o que lhes falo. Se de semelhantes práticas alguém sai melhorado ou prejudicado é o que com Justiça ninguém me pode responsabilizar, pois nunca me comprometi a dar lições a quem quer que seja, como de fato nunca dei. E se alguém afirmar que aprendeu comigo ou ouviu de mim qualquer coisa em particular, que todos os outros não tivessem ouvido, bem sabeis que está mentindo”. (*Apol.* 39a – 39b). In: PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Vol. I e II. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 62-63. Nesse sentido Nicola Abbagnano, de acordo com o qual: “Sócrates não se propõe, portanto, comunicar uma doutrina ou complexo de doutrinas. Não ensina nada: apenas comunica o estímulo e o interesse pela pesquisa”. In: ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Opus Cit. p. 102. De tudo isto, extrai-se que o caráter definidor da filosofia é este amor insaciável por conhecer, por perquirir a verdade, não se contentando com as aparências, com as opiniões e com o inverossímil. Em suma, novamente segundo Abbagnano, “a filosofia grega, ao invés, é pesquisa. Esta nasce de um acto fundamental de liberdade frente à tradição, ao costume e a toda a crença aceite como tal. O seu fundamento é que o homem não possui a sabedoria mas deve procurá-la: não é *sófia* mas *filosofia*, amor de sabedoria, perseguição directa no encalço para lá dos costumes, das tradições e das aparências. In: ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Opus Cit. p. 18. Compartilha deste posicionamento Platão, principal discípulo de Sócrates, o qual, ao optar pela forma de diálogo em seus escritos, demonstra a compreensão de que a filosofia é uma pesquisa, realizada em seu íntimo, cujo perguntar e responder, ajudam na formação do pensamento humano. Isto fica claro, por exemplo, no *Teeteto*, quando através de Sócrates, apresenta o que depreende por pensar: “Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante é que te dou essa explicação, mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo”. (*Teet.* 189e-190a). In: PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Opus cit. p. 68-69. Corrobora lição de Abbagnano, para o qual: “O diálogo era pois, para Platão, o único meio de exprimir e comunicar aos outros a *vida* da investigação filosófica. Ele reproduz o próprio andamento da pesquisa, que avança lenta e dificilmente de etapa em etapa [...]. Assim, a forma da atividade literária de Platão é um acto de fidelidade ao *silêncio* literário de Sócrates: um e outro têm o mesmo fundamento: a convicção de que a filosofia não é um sistema de doutrinas, mas uma investigação que propõe incessantemente os problemas, para deles extrair o significado e a realidade da vida humana”. In: ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Opus Cit. p. 133. Nota-se, claramente, esta compreensão da

ilimitado, pois, quanto ao conteúdo objeto de seu estudo, pontuam Dario Antiseri e Giovanni Reale, “a filosofia quer explicar a totalidade das coisas, isto é, a realidade inteira, sem exclusão de partes ou de momentos”, de modo que “se diferencia das ciências particulares, que assim se chamam justamente porque se limitam a explicar partes ou setores da realidade, grupos de

filosofia enquanto pesquisa, muito mais do que escrita de doutrinas ou composição de tratados, o fato de que a incapacidade filosófica de Dionísio ficou explícita, para Platão, entre outros fatores, quando ele soube que tirano havia escrito um tratado acerca das questões filosóficas que eram, por ele, lecionadas (344d-344e). A isto, respondeu Platão: “Sobre isso nada posso dizer com segurança. O que sei, é que outros já escreveram de tais assuntos, porém gente de tanto valor que nem a si mesmo se conhece. O que estou em condições de afirmar de quantos escreveram e ainda virão a escrever com a pretensão de conhecer as questões com que me ocupo, quer as tenha ouvido de mim mesmo ou de outras pessoas, quer as descobrissem por esforço próprio, é que, no meu modo de pensar, eles não entendem nada de nada de todas essas questões. De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comércio prolongada e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha”. (341b – 341d). In: PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades. Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975, p. 155. A verdade filosófica, para Platão, é, antes de mais nada, alcançada a partir da meditação, que é a pesquisa consigo próprios das questões inerentes ao homem e à realidade. Raros são aqueles que, ao se depararem com um escrito ou com a divulgação de uma doutrina, descobrem, por si, a verdade. A maioria, ao contrário, ou se destina ao desprezo pela filosofia e por suas questões, ou se tornam piegasmente esperançosos ou trivialmente envaidecidos por se depararem com os primeiros conceitos e acreditando, por isso, serem já dotados da mais profunda sabedoria. Além do mais, a escrita é parca em elementos aptos a descreverem a realidade tal qual ela verdadeiramente é: “Se não apreendermos, de um jeito ou de outro, esses quatro elementos [nome, definição, imagem e conhecimento], já mais alcançaremos o conhecimento perfeito do quinto [a coisa conhecida e que verdadeiramente existe]. Acrescentemos que esses elementos pretendem exprimir, com a debilidade irremediável de nossa linguagem, não apenas a qualidade do ser, como também sua essência. Por isso mesmo, nenhuma pessoa de senso confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se este for fixo, como é o caso dos caracteres escritos” (342e-343a). In: PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades. Opus cit. p. 157. Por tudo exposto, a filosofia é, antes de tudo, pesquisar, pois requer o eterno buscar de uma *sofia* inalcançável em sua totalidade, além de um perquirir por vias – isto é, a meditação consigo mesmo - cuja linguagem – que é volátil, tanto em nome, como em definição - jamais seria apta a trilhar com simétrica perfeição. Por isso, em conclusão, nos diz Platão: “Eis a razão de todo homem de senso abster-se de escrever sobre esses temas sérios e de expô-los à inveja e à incompreensão do público” (344c). In: PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades. Opus cit. p. 157.

⁴ Conforme apresenta-nos Nicola Abbagnano – e como já pudemos expor na nota acima -, o significado originário e autêntico da filosofia, incluído em sua etimologia, é o de pesquisa. No entanto, não se trata de qualquer pesquisa, mas de uma pesquisa autoconsciente e autorreferente, o que torna lícita a sua diferenciação dos demais exercícios intelectuais e labores da mente, como a ciência, por exemplo: Toda a ciência ou disciplina humana, enquanto pesquisa autônoma, é filosofia. Mas é, logo a seguir, filosofia em sentido eminente e próprio a pesquisa que é consciente de si, a pesquisa que põe o próprio problema da pesquisa e esclarece por isso o seu próprio valor nas confrontações feitas pelo homem. Se toda a disciplina é pesquisa e como tal filosofia, em sentido próprio e técnico a filosofia é somente o *problema* da pesquisa e do seu valor para o homem. ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Opus Cit. p. 21.

coisas ou fenômenos⁵”. Nas palavras de Hegel⁶, ao versar sobre a relação da filosofia com o conhecimento científico:

Pelo que diz respeito às ciências em geral, o conhecimento e o pensamento formam, sem dúvida, o elemento delas como formam o elemento da filosofia; mas os objetos da ciência são principalmente objetos finitos e fenômenos. Uma coleção de fatos conhecidos em torno de tal conteúdo é, por sua natureza, excluída da filosofia, que nem se ocupa de tal conteúdo nem de tal forma. Embora as ciências sejam sistemáticas e contenham princípios gerais e leis pelas quais se regem, referem-se a um número limitado de objetos. Tanto os princípios últimos como os próprios objetos são pressupostos, de sorte que a experiência externa ou o sentimento, o senso natural ou adquirido por Direito e por dever, constituem o manancial donde são tirados. Os seus métodos pressupõem a lógica, as determinações e os fundamentos do pensamento. Além disso, as formas do pensamento, os pontos de vista, as bases que servem às ciências e formam o último apoio do ulterior enriquecimento material das mesmas não lhes pertencem exclusivamente, mas são propriedade comum da específica cultura do tempo e do povo⁷.

Na mesma direção é o entendimento de Michel Villey, de acordo com o qual:

A julgar pela ânsia que não cessou de estimular os autênticos filósofos de Platão a Hegel e bem para além de Hegel, este esforço de visão global continua sendo uma vocação da filosofia. [...] O filósofo permanece voltado para o *universal*. É assim que a filosofia se opõe às ciências *particulares*, inclusive às ciências do Direito⁸.

Logo, enquanto as demais ciências são limitadas em seus objetos, escopos e fundamentos, a filosofia não se restringe a um objeto específico ou a uma técnica singular, mas, ao contrário, busca apreender a existência como um todo⁹: seus objetos são, em última instância,

⁵ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus Cit. p. 19. Diz-nos Karine Salgado: “Eis, em Lima Vaz, o grande paradoxo com o qual o homem se depara no seu esforço de construir um conhecimento totalizante: a filosofia é obra da cultura, é forma de saber racional que traz em si a pretensão de compreender e explicar o todo da realidade, dentro do qual está a própria cultura de onde procede. Todo conhecimento, pelo simples fato de ser produto humano, é cultura. As ciências, nascedouros do conhecimento, não têm a pretensão de totalidade, típica da filosofia, se concentrando na investigação de um objeto determinado”. SALGADO, Karine. *História e Estado de Direito*. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 112.

⁶ É por seu espírito de universalidade que Hegel é elogiado por Michel Villey: “Como Hegel tão bem percebeu, a verdade consiste no conhecimento do *todo*; e a falsidade é a apreensão unilateral, própria precisamente do cientista moderno, que se põe como uma apreensão do todo. Hegel é um verdadeiro filósofo pela nostalgia desse conhecimento universal que o atravessa”. In: VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. 1ª Ed. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 27. Pela mesma razão, por ser o último dos pensadores que se dedicaram à universalidade filosófica, que François Châtelet, ao apresentar a sua polêmica definição de filosofia, atribuiu à morte do filósofo alemão o termo final do exercício filosófico: “Filosofia: gênero literário nascido na Grécia cerca de V a.C. – morto na Europa com Hegel (1831)”. CHÂTELET, François *apud* VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. 26.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Arménio Amado. 1ª Ed. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974, p. 363.

⁸ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. 28.

⁹ Esta universalidade é característica intrínseca, igualmente, à Filosofia do Direito e, por isso, diferença específica quando analisada face à Ciência do Direito, cujo escopo é restrito à determinados acontecimentos sociais aptos a gerar o desequilíbrio normativo e, por isso, requerem a atenção do Direito. Este é, por exemplo, o entendimento de Bruno Amaro Lacerda, segundo o qual: “Tradicionalmente, costuma-se distingui-la [a Filosofia do Direito] da

os princípios e as causas de todas as coisas¹⁰, abarcando, por consequência, tudo aquilo que é passível de se conhecer¹¹.

Disso, conclui-se: é o conhecimento o que há de mais humano¹², somente o homem conscientemente o persegue, somente ele pode verdadeiramente atingi-lo: “em todos os tempos, desde a animalidade primitiva, obedecendo a espontâneo e insopitável impulso, tem o homem buscado a conhecer-se a si mesmo e ao mundo em que se encontra¹³”. E este desejo por conhecer não possui outra origem que não o maravilhar-se, isto é, o encantar-se pela realidade das coisas e pela verdade, assim como o espantar-se ante o desconhecido e o não dominado¹⁴, reconhecendo, em um exercício racional e introspectivo, concomitantemente, a ignorância e a

ciência (ou ciências) do Direito. Enquanto as ciências jurídicas (ciência do Direito Constitucional, do Direito Civil, do Direito Penal etc.) são estudos parciais e especializados, destinados a descrever certos grupos de normas e condutas, a Filosofia do Direito tem por meta compreender o fenômeno jurídico como um acontecimento dotado de validade universal. [...] Com efeito, o filósofo do Direito, diferentemente do jurista (civilista, penalista, tributarista etc), não está primordialmente interessado em compreender e aplicar o Direito ou uma parte dele (um ramo ou subsistema), mas em pensar o fenômeno jurídico *em termos universais*”. LACERDA, Bruno Amaro. *A Filosofia do Direito*. Revista Ética e Filosofia Política (Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora), Juiz de Fora, Vol. 2, nº. XVII, p. 1 -5, Dez. 2014, p. 1-2.

¹⁰ Consoante nos apresenta Aristóteles, a filosofia é a mais elevada das ciências, posto que desejada por si mesma e não como instrumento para outra ciência, e este desejo se dá, pois ela é a ciência do que é maximamente cognoscível, que nada mais é do que “os primeiros princípios e as causas”, visto que “de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas (*Met.* A 2, 982a, 30 – 982b, 5). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 11.

¹¹ Tamanha a universalidade da filosofia, assim como de seus escopos, que Cícero, ao definir a sabedoria, objetivo precípua do exercício filosófico, assim o fez: “O que é a sabedoria? É, dizem os antigos filósofos, o conhecimento das coisas divinas e humanas e das causas de que elas dependem (*Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia [...]*)”. (*Off.* 2.5). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução e notas de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019, p. 86. Ou seja, nada foge ao lume da filosofia, nada escapa à sua investigação e nada é alheio aos seus anseios, pois todas as coisas reais, todos os objetos intrínsecos à esfera do ser e, até mesmo, aos do círculo da expectativa são matéria de seu pensar e perscrutar.

¹² Aristóteles, na *Metafísica*, já expunha: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”. (*Met.*, A 1, 980a, 1) In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Opus Cit. p. 3. Inclusive, é por isso, segundo o Estagirita, que o homem, dentre todos os sentidos que possui, detém preferência pela visão, “e o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas” (*Met.*, A 1, 980a, 1 – 980a, 25). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Opus Cit. p. 3. Logo, não é a visão a preferida por ser a que mais proporciona prazer ou por ser a que melhor guia o homem em busca de deleites, mas por ser, dentre todas as sensações, a que melhor conduz o homem àquilo para o qual foi por natureza designado, qual seja, conhecer.

¹³ LINS, Ivan. *Escolas Filosóficas ou Introdução ao Estudo da Filosofia*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966, p. 12.

¹⁴ Diz-nos Silveira Neto: “A primeira atitude do homem em face do mundo foi de medo. Medo diante do mistério. Como uma criança, o homem primitivo via as cousas na sua materialidade, sem perspectiva, sem entender as essências. Pouco a pouco, porém, passado o atordoamento, diante de um mundo completo, procurou o homem as primeiras razões do universo, da vida, de si mesmo”. NETO, Silveira. *Origem do Direito Natural*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, Vol. 9. p. 28-35, 1957, p. 28.

possibilidade de conhecer. Nas palavras de Enrico Berti, “a maravilha é consciência da própria ignorância e desejo de a ela se subtrair, ou seja, de aprender, de conhecer, de saber¹⁵”.

Esta consciência do maravilhar-se como força motriz da filosofia foi primeiro desenvolvida por Platão, em seu diálogo *Teeteto*. Neste, quando o personagem homônimo diz se admirar (maravilhar-se) da explicação dada por Sócrates ao refutar a teoria de Protágoras - ainda defendida, naquele instante, por Teeteto - de que o conhecimento é sensação, Sócrates lhe responde: “Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia¹⁶”.

Na mesma direção posiciona-se Aristóteles quando, em sua *Metafísica*, busca demonstrar que a filosofia é desejada quando o homem já foi capaz de saciar todas as suas necessidades de bem-estar e de conforto, isto porque seu desejo é manifesto pelo intrínseco anseio pelo saber – ou seja, por se esquivar da ignorância – cuja origem é, sem dúvidas, o maravilhar-se (ou o espanto):

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o de que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma¹⁷.

Por fim, apresenta-se Cícero que, em harmonia, em seu *De Officiis*, expressa:

Inprimisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum.

O que é, sobretudo, próprio do homem é a procura da verdade. Assim, logo que nos livramos de cuidados e negócios, desejamos ver, entender e aprender qualquer coisa; pensamos que o conhecimento dos segredos ou maravilhas da natureza é

¹⁵ BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 07.

¹⁶ (*Teet.* 155c – 155d). In: PLATÃO. *Diálogos*: Teeteto e Crátilo. Opus cit. p. 20.

¹⁷ (*Met.*, A 2, 982b, 10 – 982b, 25). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Opus Cit. p. 11-13.

indispensável à felicidade; procuramos ver o que é verdadeiro, simples e puro, e conveniente à natureza do homem¹⁸.

Em virtude disso, todo o desconhecido, todo o dúbio e todo o novo é substrato de exploração e, por conseguinte, matéria-prima do labor filosófico, visto que apto a gerar no homem a admiração e o espanto, estados de espírito intrínsecos ao reconhecimento da própria ignorância e, por conseguinte, forças motrizes do interesse por conhecer. Por este motivo, impor qualquer limitação à filosofia, de quaisquer naturezas, seria inocula-la, de modo que, reconhecendo-se que se tudo o que se possa apreender é apto a gerar o desejo por sua concretização – ou seja, transformar em ato a potência de conhecer -, toda a realidade cognoscível é digna da atenção da pesquisa filosófica.

Por sua vez, quando apresentamos o exercício filosófico como inerente ao homem, tem-se – enquanto fundamento desta assertiva - que, não apenas, conforme expôs Sócrates, “a vida sem esse exame [filosófico] não vale a pena ser vivida¹⁹”, mas também, crê-se, é impossível gozar verdadeiramente da vida sem o exame filosófico. É o que nos apresentou, em sentença lapidar, Mario Bunge: “*ninguna persona pensante puede evitar por completo la filosofía*²⁰”; e isto se comprova no fato de que as questões humanas são, em última instância, as investigações e as dúvidas da filosofia.

Dizem-nos Antiseri e Reale, “há teorias, argumentações e debates filosóficos porque há *problemas filosóficos*²¹”. E é de se reconhecer, estes percalços são tão reais quanto a própria vida, dela surgem, a ela permeiam e impedem-na de ser verdadeiramente fruída quando não encarados, enfrentados diretamente e quiçá solucionados. Os problemas filosóficos são, assim,

¹⁸ (*Off.* 1. 13). In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 33.

¹⁹ “Por outro lado, se afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouviste discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida [...]”. (*Apol.* 38a). In: PLATÃO. *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Opus cit. p. 68. É de se dizer, assim como Aristóteles apresentou – e já pudemos expor-, se o maior sábio dentre os indivíduos sapientes é aquele cujo conhecimento é das causas primeiras e dos princípios, para além do sensível e do útil; assim como a maior dentre todas as ciências é aquela cujo objeto são as causas primeiras e dos princípios; a maior dentre todas as formas de vida, portanto, é aquela voltada para a busca dessas causas primeiras e dos princípios. Logo, a única vida que vale verdadeiramente ser vivida é aquela que, superando todo o sensível, moderando os prazeres e o bem-estar, dedica-se à meditação filosófica.

²⁰ BUNGE, Mario. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2002, p. 11.

²¹ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus Cit. p.1. No mesmo sentido manifestam-se Humberto Padovani e Luís Castagnola: “A história, antes de ser a história dos fatos, é a história do pensamento; antes de ser a história das ações materiais dos homens, é a história das ideias que deram origem àquelas ações materiais. Pela mesma razão, julgamos que a história da filosofia é, precipuamente, a história do pensamento humano, aplicado à solução dos problemas básicos do ser e da vida e, em segundo lugar, a história da vida dos filósofos”. In: PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. 3ª Ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958, p. IX.

os problemas da vida, os entraves e os assombros que assolam a todos que não renunciem ao pensamento, compreendendo, por conseguinte, em última instância, a existência humana em todo o seu pulsar²².

Desse modo, a filosofia é uma pesquisa que se demonstra imprescindível, mormente caso se queira conhecer o universo circundante, bem como fruir da vida em sua inteireza²³, porém que, não se pode negar, é árdua e nem sempre frutífera²⁴: “Os deuses não revelaram tudo aos homens desde o princípio, pelo que só *procurando* encontram, passado tempo, o melhor²⁵”, nos ensinou Xenófanes de Colofão.

Ou seja, é necessário labor e empenho, assim como determinação e constância para se alcançar o conhecimento, cujos frutos nem sempre são proporcionais aos esforços empreendidos. Nesse sentido Platão, quando, em sua *Carta VII*, ao averiguar se Dionísio, tirano de Siracusa, era dotado dos caracteres inerentes ao filósofo, apresenta-nos o rigor requerido e os percalços intrínsecos a uma vida dedicada à filosofia:

Para gente desse estofo, é preciso mostrar toda a extensão dos estudos filosóficos, sua natureza, as dificuldades muito próprias e quanto esforço exigem de nós. Depois de ouvir toda essa exposição, se se tratar, realmente, de um amante da sabedoria e se for dotado de natureza divina, além de revelar vocação para tais estudos, ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante se decidirá a enveredar por ele e a não viver de outra maneira. Ao depois, avançando resolutamente e arrastando consigo o próprio guia, não se deterá antes de atingir a meta que se impôs ou de adquirir a capacidade necessária pra conduzir-se sem o auxílio de ninguém. É nesse estado de espírito que tal homem vive; e até mesmo nas ocupações triviais, a todo instante e em quaisquer circunstâncias não se despega da filosofia, daquele gênero de vida que o deixara com o espírito sóbrio e capaz de aprender, boa memória e raciocínio lesto. O regime contrário ao seu lhe é simplesmente intolerável. Porém, os que não são verdadeiros filósofos e só receberam um verniz de opiniões superficiais, à maneira de corpos queimados pelo sol, considerando a imensidade do

²² CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Entre o Relativismo e a Segurança: Um ensaio sobre o Direito e a Justiça em Protágoras de Abdera*. In: SOUZA, Isaac Maynart Carvalho Moyses; DUTRA, Franklin Marques. *Direito, Justiça, Política e Filosofia: Linhas Transversais*. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2024, p. 44 (No prelo).

²³ Abdicar do exercício filosófico, hábito tão comum aos tempos contemporâneos, é limitar o viver, torna-lo parcial e incompleto, como se faltasse ao homem o gozar da principal razão de sua existência: conhecer. Este anseio pelo conhecimento - e, por conseguinte, pela verdade - é tão próprio ao homem, a ele tão intrínseco e por ele tão desejado, que a sua ausência gera, mesmo que inconscientemente, um sentimento de angústia, conforme nos esclareceu Villey: “Ora, cada um de nós pode encontrar em si a necessidade de filosofia. Todos nós somos chamados a ser filósofos. Sei que é mais comum nos trancarmos na parcela que nos coube cultivar; vivermos com o espírito obnubilado pela nossa profissão ou especialidade, este osso que nos dão para roer a fim de nos distrair. Mas imaginemos um espírito mais livre. Algumas vezes toma-o a angústia de desconhecer tudo do resto do mundo, e do sentido de sua própria vida; de estar nas trevas quanto ao essencial”. In: VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. 27-28.

²⁴ É como pontuava Heráclito de Éfeso (Fr.4): “Aqueles procurando ouro cavam muita terra e encontram pouco” (Those seeking gold dig much Earth and find little). In: GRAHAM, Daniel W.. *The texts of early greek philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Opus Cit. p. 143.

²⁵ XENÓFANES. Fr. 18. In: ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. I. 3ª Ed. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 57.

que é preciso estudar e quanta aplicação se faz necessária, e que esse regime de vida cotidiano é o único adequado para semelhante empresa, concluem que tudo aquilo é muito difícil para eles, senão mesmo impossível, com o que acabam desistindo do estudo²⁶.

Ainda, é de se dizer, a dificuldade do exercício filosófico não se restringe apenas no árduo e prolongando empenho que exige daqueles que por seus campos pretendem trabalhar, tampouco pela constância e disciplina que deles requer nos estudos e na meditação, mas também alcança a inafastável firmeza que se vindica aos princípios sobre os quais se funda a própria filosofia. Não pode o homem, que verdadeiramente se diz filósofo, que sinceramente exercita a sua pesquisa, por temor de mazelas ou por dificuldades, trair em ações o conhecimento que tanto defende e louva em palavras. Não por outra razão, Sócrates - depois de condenado à morte em um julgamento injusto -, mesmo incitado pelos amigos e pelos companheiros a fugir, aceitou passivamente o veredito e morreu, apegando-se, até o seu último instante, aos ideais que professou e defendeu em vida, cuja fonte não era outra que não a filosofia²⁷. Sobre esta passagem, nos apresenta Nicola Abbagnano:

Seguiu-se então, com mais forte maioria, a condenação à morte que fora pedida pelos seus acusadores. Entre a condenação e a execução decorreram trinta dias porque uma solenidade sagrada impedia naquele período as execuções capitais. Durante esse período, os amigos organizaram a sua fuga e procuraram convencê-lo; mas recusou. Os motivos desta recusa encontram-se expostos no *Crítion* platônico: Sócrates quer dar com a sua morte um testemunho decisivo a favor do seu ensinamento. Vivera até então ensinando a Justiça e o respeito pela lei; não podia, pela fuga, ser injusto para com as leis de sua cidade e desmentir assim, no momento decisivo, toda a sua obra de mestre²⁸.

De igual modo, não por outro motivo que não o apego aos princípios professados, Platão, mesmo receoso e ciente das turbulências da viagem à Siracusa, aceitou o convite feito

²⁶ (340b-341a). In: PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades. Opus cit. p. 154-155.

²⁷ Importante destacar, ainda, que, durante o seu julgamento, Sócrates expressou não temer a morte, esclarecendo que tal medo não seria algo digno de um filósofo, motivo pelo qual, fosse este o preço a se pagar, estaria ele tranquilo com tal veredito. Inclusive, esclarece que, sob nenhuma hipótese, nem mesmo sob o risco de uma – ainda – eventual morte, deixaria ele de filosofar: “Talvez alguém me objete: Não te envergonhas Sócrates, de teres adotado um gênero de vida que hoje pode acarretar-te a morte? Ao que eu daria esta resposta justa: Estás enganado, amigo, se imagina que, por menos que valha uma pessoa, deve pensar em morrer ou viver, em vez de considerar apenas se procedeu com Justiça ou injustamente e se se comportou como homem de bem ou como celerado. [...]. Todo homem que escolheu um posto, por considera-lo o mais honroso, ou que nele tenha sido colocado por seus superiores, aí terá de permanecer, segundo penso, na hora do perigo, sem pensar mais na morte ou no que quer que seja do que na desonra. [...]. Por isso, [...] ainda mesmo que me dissésseis: Sócrates, não daremos atenção a Ânito; vamos absolver-te com a condição de parares com essa investigação e não te dedicares de hoje em diante à filosofia; porém se fores mais uma vez apanhado nessas práticas, morrerás por isso; se me absolvêsseis, como vos disse, sob essa condição, eu vos falaria nos seguintes termos: Estimo-vos, Atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual [...]”. (*Apol.* 28a-29d). In: PLATÃO. *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Opus cit. p. 56-58.

²⁸ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Opus Cit. p. 108.

por Díon para lá se dirigir e tutorear Dionísio, com vistas a, em uma primeira vez, concretizar em um só homem a união entre o governo e a filosofia que tanto almejava e pregou em vida:

Foi com tal disposição de espírito e esses planos audaciosos que eu saí de casa, não com o intento que muita gente me atribui; sobretudo, envergonho-me diante de mim mesmo à só ideia de passar por charlatão incapaz de realizar nada concreto e de trair tão cedo a hospitalidade e a amizade de Dião, numa ocasião em que ele se expunha aos maiores perigos. Se lhe acontecesse alguma desgraça e fosse expulso por Dionísio ou adversários outros e, como exilado, aparecesse na minha frente e me falasse: É como proscrito, Platão, que te procuro, não porque me faltassem hoplitas e cavaleiros para defender-me de meus adversários; faltavam-me, sim, aqueles discursos persuasivos com que conseguirias, tenho certeza, orientar os jovens para a Justiça e a virtude, e uni-los para sempre com os laços inquebrantáveis da amizade e da camaradagem. Foi por carecer dessa ajuda que deixei Siracusa e me dirigi para cá. Minha sorte, porém, não é para ti o maior motivo de vexame; a própria filosofia, que não cessas de exaltar e proclama desprezada pelo resto dos homens, como negar que não traíste causa juntamente com a minha, no que dependia de ti? Se eu residisse em Mégara, terias corrido em meu socorro logo que te chamasse, para não te desmoralizasse diante dos homens. E agora, como alegares viagem demorada e fadigas da travessia, acreditas mesmo que, de futuro, poderás eximir-te da pecha de cobarde? É o que nunca se dará. Se me falasse desse modo, que resposta eu poderia dar-lhe? Nenhuma. [...] Com essa viagem, desobrigava-me diante de Zeus hospitaleiro e eximia de toda culpa o filósofo que em mim se teria manchado se, por timidez ou comodidade eu me tivesse desmoralizado²⁹.

De todo o exposto, portanto, conclui-se que o caminhar da filosofia não é um deambular sereno, mas sim, ao contrário, um trilhar permeado por percalços e, principalmente, por dúvidas. Por isso, muito mais do que certezas - as quais, em regra, vagueiam entre a opinião e os dogmas - o perscrutar filosófico encontra-se no eterno questionar e no inesgotável desejo por conhecer que, motivado pelo espanto e pelo maravilhar-se, jamais se cessa³⁰.

Assim é, por exemplo, como compreendemos de Platão, a partir de uma leitura combinada tanto do *Fedro*, quanto da *República*. No primeiro, o filósofo grego apresenta-nos que a sabedoria – e, por conseguinte, podemos dizer, a verdade em sua totalidade, única fonte de certeza -, é digna tão só dos deuses e não dos homens, aos quais cabe somente a sua busca³¹:

²⁹ (328c – 329b). In: PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades. Opus cit. p. 141-142.

³⁰ É a dúvida companheira da filosofia, depreendendo-se, inclusive, caractere distintivo do raciocínio filosófico ante as demais formas de investigação da realidade, como a religião, por exemplo. É como elucidou Norberto Bobbio: “A fê exclusiva que leva a uma separação clara entre verdade e erro é bem mais própria do homem religioso. O filósofo está aberto à dúvida, está sempre em marcha; o porto a que chega é apenas uma etapa da viagem sem fim, e é preciso estar sempre pronto para zarpar de novo. Entre a pesquisa do homem de fê e a pesquisa do homem de razão há a seguinte diferença: o primeiro busca aquilo que já encontrou, o segundo não encontra sequer aquilo que procura mais intensamente”. BOBBIO, Norberto. *Verdade e Liberdade*. In: BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos*. 2ª Ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp, p. 137-148, p. 143.

³¹ Além de no *Fedro*, Platão também apresenta esta ideia – de que a sabedoria é própria aos deuses, reservando-se aos homens apenas a sua busca - na *Apologia de Sócrates*, na qual, através deste, defende: “Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo ele queria significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a

“O nome de sábio, Fedro, me parece excessivo; só vai bem com referência a Deus; o de amigo da sabedoria [filósofo, portanto], ou outra designação equivalente, sobre ser mais modesto, conviria melhor³²”.

Por outro lado, na segunda obra citada, expõe-nos Platão que filósofo é aquele que busca - diferentemente da maioria dos homens, os quais, acerca do belo, da Justiça e de conceitos semelhantes, “giram numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser³³”, ou seja, na esfera da opinião – contemplar as coisas no estado em que se explicitam como são em si mesmas e sempre idênticas a si mesmas: “Nesse caso, teremos de denominar filósofos e amigos da sabedoria os que se comprazem com a essência das coisas, não amigos da opinião³⁴”.

Logo, filosofar é ir além da opinião, contudo sem jamais alcançar a certeza; é, com o esforço racional e reflexivo, reconhecer-se ignorante, porém sem jamais se contentar com esta condição; é, em suma, ver na dúvida – e na maravilha e no espanto que ela causa - o passo inicial e o elemento incandescente de uma pesquisa incessante e eterna: estas são, pois, as principais características do exercício filosófico.

No entanto, é preciso dizer, tais características trazem consigo suas mazelas. Talvez, inclusive, por consequência delas, o papel da filosofia na formação tanto intelectual, quanto prática dos indivíduos, é alvo de diversos questionamentos por aqueles que não se debruçam sobre a área, assim como pelos que vislumbram somente os aspectos eminentemente utilitários da vida em sociedade³⁵. Expressa Karl Jaspers:

Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria (*Apol. 23a-23b*). In: PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Opus Cit. p. 50.

³² (*Fedr. 278d*). In: PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades*. Opus Cit. p. 97.

³³ (*Rep. 479d*). In: PLATÃO. *A República*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3ª Ed. Belém: EDUFPA, 2000, p. 274.

³⁴ (*Rep. 480a*). In: PLATÃO. *A República*. Opus cit. p. 275.

³⁵ É preciso, inclusive, tomar os devidos cuidados para que a concepção meramente utilitária e tecnicista de compreensão da realidade não apenas eive a Filosofia – e a Filosofia do Direito – com seus preconceitos, fazendo frente ao seu valor à sociedade, o que, *per se*, já impõe maléficas consequências, mas, também, é necessário que este olhar fragmentado e, por vezes, deturpado do real não exerça suas forças sobre a essência da Filosofia e, por conseguinte, da Filosofia do Direito, maculando-as em seus fins precípuos – ou, melhor dizendo, em seus fins sublimes: a sabedoria e a Justiça – tornando-as meros instrumentos de uma concepção estritamente materialista da realidade, cujo valor é auferido não pelo desejo despretenso e honesto do saber e do justo, mas tão somente pelas alterações econômicas e políticas que imprime sobre as comunidades humanas. É este fato, inclusive, advertido por Joaquim Carlos Salgado, de acordo com o qual: “Ao formular-se a questão sobre o sentido da Filosofia do Direito em nosso tempo, não se quer discutir o seu valor e necessidade numa cultura penetrada pela técnica, que não raro, ameaça impor-se como modelo imperialista de todos os valores. Questionável seria, sim, a sua utilidade, tomado esse termo no sentido do utilitarismo (ou de sua forma menos polida, do tecnicismo), pois que, como apenas útil, a Filosofia do Direito (e a própria Filosofia) se transformaria em mero instrumento político-ideológico”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade de Filosofia do Direito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, v. 31, p. 13-19, 1988, p. 13. Nada mais ultrajante seria do que instrumentalizar, a serviço do que quer que o seja, a ciência que nascera para ser fim em si mesma e, por isso, livre e independente.

Mas como se põe o mundo em relação com a filosofia? Há cátedras de filosofia nas universidades. Atualmente, representam uma posição embaraçosa. Por força da tradição, a filosofia é polidamente respeitada, mas, no fundo, objeto de desprezo. A opinião corrente é de que a filosofia nada tem a dizer e carece de qualquer utilidade prática. É nomeada em público, mas – existirá realmente? Sua existência se prova, quando menos, pelas medidas de defesa a que dá lugar.

A oposição se traduz em fórmulas como: a filosofia é demasiado complexa; não a compreendo; está além de meu alcance; não tenho vocação para ela; e, portanto, não me diz respeito. Ora, isso equivale a dizer: é inútil o interesse pelas questões fundamentais da vida; cabe abster-se de pensar no plano geral para mergulhar, através de trabalho consciencioso, num capítulo de qualquer atividade prática ou intelectual; quanto ao resto, bastará ter “opiniões” e contentar-se com elas³⁶.

Esta lamentável situação, fruto da ignorância e do desprezo pela verdade em sua universalidade, é igualmente destacada e criticada por Nicola Abbagnano:

Ainda hoje perdura o preconceito de que a filosofia se afadiga com problemas que não têm a mínima relação com a existência humana e continua encerrada numa esfera longínqua e inacessível aonde não chegam as aspirações e necessidades dos homens. [...] Trata-se, todavia, de preconceitos injustos, fundados em falsas aparências e na ignorância do que condenam³⁷.

Este preconceito, portanto, mesmo que fundado em raízes frágeis e provido tão somente por perniciosos adubos, em especial o tecnicismo³⁸ e o receio pela liberdade a que verdade conduz³⁹, espalha-se como erva daninha, contaminando os campos do conhecimento,

Isto se deve, pois, de acordo com Salgado, “como pensar do pensar do pensar, a Filosofia é uma reflexão sobre o homem e, neste caso, por ser o pensar o que há de especificamente livre no homem (Hegel), a Filosofia encontra, na liberdade, o seu lugar privilegiado. Nenhum campo do conhecimento humano poderá merecer a dignidade do refletir filosófico, se não estiver perpassado pela idéia de liberdade, que não se presta a uma investigação experimental. Vê-se, com isso, que a Filosofia não pode fugir à sua natureza eminentemente idealista; dito claramente: fora do idealismo não há pensar filosófico”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade de Filosofia do Direito*. Opus cit. p. 14.

³⁶ JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. 3ª Ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1965, p. 138-139.

³⁷ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Opus Cit. p. 7. Em sentido contrário ao preconceito ora combatido, expõe Salgado: “não é o pensar filosófico uma elucubração mística, nem um exercício mental criador de fantasmas ideais contra o que já advertiu Kant na *Crítica da Razão Pura*. Não é um processo de alienação da essência do homem em hipóstases, entendida a alienação no sentido que lhe deram Hegel e Marx, ou seja, o fato de um ser tornar coisa externa, realidade estranha e oposta, o que está dentro dele e constitui sua própria essência. Ao contrário, a Filosofia tem de ser um esforço desalienante, na medida em que ataca a própria fonte da alienação, a cisão (*Entzweiung*) do ser”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade de Filosofia do Direito*. Opus cit. p. 14 – 15.

³⁸ Em sua *Filosofia do Direito*, lamentou Michel Villey: “Entretanto, estaríamos talvez dando uma falsa idéia desse fenômeno se deixássemos o leitor acreditar que as ações da filosofia do Direito estão geralmente em alta. Não lhe faltam adversários em parte alguma. Vivemos hoje, ao que tudo indica, na era da técnica, e o tecnicismo é o inimigo mortal da filosofia. Nada garante que mesmo os cursos e as inúmeras obras que se intitulam ‘filosofia do Direito’ sejam obras de filosofia. Que dizer da ‘teoria geral marxista-leninista’ ensinada na URSS? Também em outros países, na Inglaterra, nos países escandinavos ou na América, estuda-se sociologia, psicologia, lógica, ‘análise da linguagem’ sob o rótulo de filosofia. As ciências humanas tendem hoje a abarcar tudo, mesmo a filosofia”. VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. 4.

³⁹ Sobre esta mudança no espírito humano em direção à liberdade e à compreensão da realidade tal e qual ela verdadeiramente é, bem como acerca dos receios e dos medos que esta transformação causa naqueles que pautam suas vidas em interesses meramente materiais e egoísticos, seja quando vislumbrada a esfera de vida privada, seja

danificando a fecunda árvore da filosofia e envenenando os seus substanciosos frutos. É o que, lamentavelmente, se observou na Europa, segundo Mario Giuseppe Losano, após reforma universitária estabelecida em Bologna no ano de 1999⁴⁰:

De fato, precisamente de Bolonha – cidade em que se reuniram em 1999 os reitores das universidades europeias – partira uma reforma dos estudos universitários que pretendia harmonizar os currículos heterogêneos das universidades europeias: como na União Europeia os profissionais podem circular livremente, eles precisam ter um preparo homogêneo. Essa reforma razoável logo se transformou num premente convite a organizar a universidade em função das empresas, como se coubesse a ela produzir, não a *intelligentsia* de uma nação, mas os funcionários de uma indústria. Da aceitável economia de mercado, passava-se assim a uma inaceitável sociedade de mercado. Consequentemente, tanto nas faculdades científicas como nas dedicadas às ciências humanas manifestou-se a tendência a abolir as matérias vinculadas à pesquisa de base, por não serem imediatamente passíveis de utilização no mercado de trabalho. Por esse motivo, o ensino da filosofia do Direito, em particular, está conhecendo uma drástica redução em toda a União Europeia⁴¹.

E este não é um percalço reservado, tão somente, ao mundo contemporâneo, mas intrínseco à natureza humana e, por isso, constante em todos os tempos, nos mais variados

quando observado o âmbito das relações públicas, incisivamente manifesta Karl Jaspers: “Um instinto vital, ignorado de si mesmo, odeia a filosofia. Ela é perigosa. Se eu a compreendesse, teria de alterar minha vida. Adquiriria outro estado de espírito, veria as coisas a uma claridade insólita, teria de rever meus juízos. Melhor é não pensar filosoficamente. E surgem os detratores, que desejam substituir a obsoleta filosofia por algo novo e totalmente diverso. Ela é desprezada como produto final e mendaz de uma teologia falida. E a filosofia vê-se denunciada como instrumento servil de poderes políticos e outros. Muitos políticos vêm facilitado seu nefasto trabalho pela ausência de filosofia. Massas e funcionários são mais fáceis de manipular quando não pensam, mas tão somente usam de uma inteligência de rebanho. É preciso impedir que os homens se tornem sensatos. Mais vale, portanto, que a filosofia seja vista como algo entediante. Oxalá desaparecessem as cátedras de filosofia. Quanto mais vaidades se ensinam, menos estarão os homens arriscados a se deixar tocar pela luz da filosofia. Assim, a filosofia se vê rodeada de inimigos, a maioria dos quais não tem consciência dessa condição. A autocomplacência burguesa, os convencionalismos, o hábito de considerar o bem-estar material como razão suficiente de vida, o hábito de só apreciar a ciência em função de sua utilidade técnica, o ilimitado desejo de poder, a bonomia dos políticos, o fanatismo das ideologias, a aspiração a um nome literário – tudo isso proclama a antifilosofia. E os homens não percebem porque não se dão conta do que estão fazendo. E permanecem inconscientes de que a antifilosofia é uma filosofia, embora pervertida, que, se aprofundada, engendraria sua própria aniquilação. O problema crucial é o seguinte: a filosofia aspira à verdade total, que o mundo não quer. A filosofia é, portanto, perturbadora da paz”. JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Opus cit. p. 139.

⁴⁰ Tempos antes, não obstante, Michel Villey já expunha semelhante cenário na França: “Quanto a nossos colegas juristas, a maioria deles não alimenta nenhuma simpatia pela disciplina aqui apresentada. O jurista francês é conhecido por ser especialmente avesso à filosofia do Direito. Li muitas vezes que esse fenômeno se deve ao sucesso que o positivismo jurídico gozou entre nós: Napoleão teria adestrado os juristas à obediência. Estes temiam que a filosofia ressuscitasse os abusos do ‘Direito natural’ do Antigo Regime, comprometendo o poder das leis positivas; assim sendo, eles o teriam expulsado de nossos programas de ensino. Mas não creio nisso, pois o legalismo da escola da exegese e a doutrina rousseauiana do Contrato social, que antigamente o sustentava, perderam há muito sua força. Digamos antes que o mundo jurídico francês, debilmente cultivado em filosofia, tenha resistido mal à onda cientificista, hostil a qualquer ‘metafísica’, lançando-se numa espécie de tecnicismo à moda americana. Quer-se mostrar atividade, eficiência; servir aos ‘negócios’. Reprova-se à filosofia sua inutilidade. VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. 5.

⁴¹ LOSANO, Mario Giuseppe. *Prólogo à edição brasileira*. In: FARALLI, CARLA. *A Filosofia Contemporânea do Direito: Temas e Desafios*. Tradução de Candice Premaor Gullo. 2ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022, p. XII.

períodos históricos. Hegel, por exemplo, no instante de sua nomeação para professor da Universidade de Heidelberg, em discurso inaugural nesta proferido, em 28 de outubro de 1816, já se referia a um período no qual a filosofia havia sido relegada à *status* subsidiário, preterida face às questões da vida cotidiana e de matrizes utilitárias-tecnicistas:

De fato, parece chegado o momento em que na filosofia e cravam as atenções e simpatias. Depois de ter emudecido, se assim me é lícito exprimir, logra esta ciência de novo erguer a voz, na esperança de que o mundo, anteriormente surdo aos seus brados, volte a dar-lhe ouvidos. Por um lado, a instabilidade dos tempos atribuiu excessiva importância aos vulgares e banais interesses da vida cotidiana; por outro lado, os elevados interesses da realidade e as lutas em torno deles travadas trouxeram à liça as potências do espírito e os meios externos: a mente não pôde conservar-se livre no exercício da vida interior e superior, nem na esfera da mais pura espiritualidade, de sorte que as naturezas mais bem prendadas se quedaram em parte prisioneiras daqueles interesses e por eles foram sacrificadas. Nestes últimos tempos, o espírito do mundo, em demasia ocupado com a realidade física, ficara inibido de se concentrar e de refletir sobre si mesmo⁴².

Versar sobre filosofia, portanto, é sempre um labor em duplo grau. Cuida-se, primeiro, de comprovar a sua importância, para somente, após, poder-se tratar do tema a ser abordado. Maior trabalho, ainda, é expressar sobre a filosofia antiga, cujo andar dos anos, e o distanciamento entre os tempos, imprime sobre as pessoas a sensação de estudo ultrapassado e, por conseguinte, inútil. Ledo engano.

O conhecimento filosófico, diferentemente do conhecimento científico, cujo avançar do tempo e o emergir de novas descobertas faz com que as ideias outrora verdadeiras sejam superadas e relegadas a um plano de mera historiografia do desenvolvimento daquele estudo, é um saber que, se verdadeiramente almejado, se sinceramente perseguido, é perene e, por isso, eternamente útil.

A natureza humana, as suas dores, os seus anseios, os seus vícios e as suas virtudes, diferidos alguns aspectos contingenciais, permanecem, em essência, os mesmos durante toda a História da humanidade. Os problemas que a realidade impõe ao homem, a subsistência que o fornece e o espanto que lhe causa, apesar de toda a evolução científica e tecnológica, atuam sobre o imaginário humano atual, em seu núcleo mais fundamental, da mesma forma que incidiam sobre os homens do tempo de Hesíodo e de Homero, dos séculos de Platão e de Aristóteles e dos anos de São Tomás de Aquino.

⁴² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Discurso Inaugural proferido em Heidelberg, em 28 de outubro de 1816. In: Introdução à História da Filosofia*. Opus cit. p. 323.

Por isso, não há contributo filosófico inútil, nem há filósofo que não tenha algo a auxiliar nos problemas e nos questionamentos que nos assolam nos dias de hoje⁴³. Não por outra razão, necessário é sempre volver o olhar aos filósofos do passado, na tentativa de melhor compreender o presente e, quiçá, perscrutar o futuro. É o que nos ensinou Nicola Abbagnano:

[...] A história da filosofia é profundamente diferente da da ciência. As doutrinas passadas e abandonadas já não têm para a ciência significado vital; e as ainda válidas fazem parte do seu corpo vivo e não há necessidade de nos voltarmos para a história para apreendê-las e torná-las nossas. Em filosofia, a consideração histórica é, ao invés, fundamental; uma filosofia do passado, se foi verdadeiramente uma filosofia, não é um erro abandonado e morto, mas uma fonte perene de ensinamento e de vida. [...] Todo o verdadeiro filósofo é um mestre ou companheiro de pesquisa, cuja voz nos chega enfraquecida através do tempo, mas pode ter para nós, para os problemas que ora nos ocupam, uma importância decisiva. Necessário é que nos disponhamos à pesquisa com sinceridade e humildade. Não podemos alcançar, sem a ajuda que nos vem dos filósofos do passado, a solução dos problemas de que depende a nossa existência individual e em sociedade⁴⁴.

Na mesma direção, em compreensão sublime do papel que a história dos pensamentos que nos precederam adquire face aos questionamentos ínsitos à filosofia - os quais, já pudemos expor, são as dúvidas e as querelas inerentes à própria vida e a esta indissociáveis –, bem como dos contributos que a apreensão desta história, de suas personagens e de seus ideais podem prestar à atuação prática dos indivíduos, independente do momento histórico no qual estes sujeitos estejam inseridos, se expressa Giorgio Del Vecchio:

É vantajoso conhecer a história de toda ciência. Mas a importância do conhecimento histórico revela-se especialmente nas disciplinas filosóficas, tanto que, nestas, não se entende o presente sem o passado; o passado revive no presente. Os problemas filosóficos hoje discutidos são, no fundo, os mesmos que se apresentaram, ainda que apenas em forma embrionária, aos pensadores da antiguidade. O exame dos sistemas filosóficos oferece-nos como uma série de experimentos lógicos, nos quais podemos logo ver a quais conclusões se chega partindo de certas premissas, e delas podemos tirar partido na direção de um mais perfeito sistema, evitando-lhe os erros já cometidos e tirando proveito dos progressos atingidos. A história da Filosofia é ainda um meio de estudo e de pesquisa que nos ajuda grandemente em nosso trabalho; oferece-nos um acumulado de observações, de raciocínios, de distinções, que será impossível a um único indivíduo reunir, como seria impossível a todo artífice inventar, ele próprio, *ex novo*, de todo os instrumentos de sua arte⁴⁵.

⁴³ Conforme já pudemos ressaltar, em outra oportunidade, “o agora somente subsiste e é higidamente exercido quando bem fundamentado pelo passado: almejar um bom futuro abdicando-se dos conhecimentos e das pessoas que nos legaram o presente tal como o conhecemos é, além de arrogância, imprudência. Em filosofia não há estudo ou questionamento perdido ou inútil, toda verdadeira pesquisa é relevante, servindo seja de substrato às novas questões, seja enquanto esclarecimento dos conceitos que perpassaram a nossa história e, ainda hoje, nos acompanham”. CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Há Justiça antes de Sócrates?: Os pré-socráticos e o pensamento jusfilosófico. No prelo.* p. 15.

⁴⁴ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia.* Opus Cit. p. 8-9.

⁴⁵ DEL VECCHIO, Giorgio. *História da Filosofia do Direito.* Tradução de João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Editora Líder, 2006, p. 11.

Sucedese, inobstante, que a mesma necessidade justificadora que se impõe sobre a filosofia alcança a filosofia do Direito, com o agravante de que, enquanto aquela recebe o descaso dos estudiosos de outras áreas, esta, concorde mencionado, é alvejada pelo preconceito até mesmo dos estudiosos do Direito. É o que nos explicita Michel Villey:

Ela [a Filosofia do Direito] constitui pois um trabalho inabitual. E, repetimos, muito raro que os juristas se arrisquem a sair de sua especialidade para enfrentar a filosofia. Desconfiam dela; toleram apenas as chamadas "teorias gerais do Direito", que se pretendem a-filosóficas, quase "científicas": seu único objeto seria a "análise" e a ordenação das idéias aceitas no mundo atual. Esposam deliberadamente os preconceitos corporativos e evitam colocá-los em questão⁴⁶.

Dito isto, impõe-se uma questão: se trabalhoso é versar sobre a filosofia antiga, ainda mais penoso é tratar sobre o aspecto jurídico desta, isto é, cuidar dos temas, concepções e conceitos inerentes à filosofia do Direito antiga, cujo descaso alcança não apenas aqueles que são alheios aos estudos da filosofia, mas também àqueles cujo labor envereda-se pela filosofia, pelo Direito e, por incrível que o pareça, pela Filosofia do Direito⁴⁷. Sobre isto, esclarece-nos Bruno Amaro Lacerda que:

Em seu livro *Nomos Basileus*, escrito há mais de cinquenta anos, o helenista italiano Marcelo Gigante lamentava a pouca atenção dada pela Filosofia do Direito de então às ideias jurídicas dos gregos antigos. Alheios às fontes diretas, os manuais da disciplina incidiam em grave falha, segundo Gigante, ao limitarem-se a breves alusões e a comentários muito gerais sobre as concepções jurídicas helênicas, pois, com isso,

⁴⁶ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. 31.

⁴⁷ Nota-se, nisto, em certa medida, o imiscuir do tecnicismo até mesmo na Filosofia do Direito, lançando sobre ela seus ideais de imediatismo e de urgência. Analisados somente por essa ótica, os problemas do Direito carecem de resoluções prontas, adaptadas ao nosso tempo e, inclusive, ao nosso linguajar: "Por que retornar ao passado e buscar em concepções de Direito da antiguidade clássica respostas às nossas querelas jurídicas, se existem juristas de nosso tempo já se debruçando sobre estas questões? De que me vale Platão, Aristóteles, Protágoras ou Cícero, tão distantes a nós e tão próprios ao seu tempo, se posso me servir de autores cuja linguagem e preocupação melhor se adequam ao nosso momento?" poderiam perguntar os estudiosos da Filosofia do Direito moderna. Estes autores antigos, por conseguinte, tornam-se somente vernizes e ornamentos nos discursos jusfilosóficos com o desejo de embelezar a fala ou demonstrar cultura em um debate ou em uma palestra, mas não são estudados ou pesquisados com a humildade necessária àqueles que com eles buscavam aprender e encontrar respostas às indagações de nosso tempo. Com isso, os estudiosos da Filosofia do Direito atual pecam por seu descaso, abandonando, talvez, a face mais importante da Filosofia: a sua universalidade (o absoluto que lhe é inerente), grave e reprovável pecado comumente cometido por aqueles que são alheios à área e que se torna ainda mais censurável quando empreendido pelos que deveriam execrá-lo. O conhecimento e o trabalho da Filosofia do Direito, desse modo, se tornam fragmentados: 1) O conhecimento, pois o Filósofo do Direito que abdica dos estudiosos que o antecederam, é como o homem que sabe aonde quer chegar, mas não sabe onde está e tão pouco como ali chegou; é como, ao estar perdido, receber um mapa, capaz de ajudá-lo, porém isto não ser possível, pois se desconhece os símbolos e os termos nele presentes, pois provindos de épocas passadas, e que não são decifráveis, uma vez que relegadas, pura e simplesmente, por sua distância histórica; 2) O trabalho, por sua vez, fragmenta-se, pois, em que pese a Filosofia do Direito sirva ao tempo no qual ela está inserida, ela carece do amparo e dos instrumentos desenvolvidos nos períodos a que a ela precederam, de sorte que, sem os substratos de antanho, os instrumentos presentes não são dotados de sua eficiência plena.

deixavam de discutir em profundidade questão que, debatidas pela primeira vez na Antiguidade, formariam as bases teóricas de todo o conhecimento jurídico ocidental⁴⁸.

Gratificante, contudo, é notar que, do mesmo modo que às demais questões da filosofia, à jusfilosofia aplica-se a perenidade de seus conceitos, de suas reflexões e de suas conquistas. Por essa razão, não há pesquisa que empreendida sobre a Justiça, sobre o Direito ou sobre o Estado que, uma vez realizada, não possua valor na formação intelectual daqueles que hoje se debruçam sobre a temática, tampouco se faça inútil à resolução dos problemas que ainda nos assolam. Tanto o mais por se tratarem, na maior das vezes, quando verdadeiramente perquiridos e encontrados, de conceitos eternos e universais⁴⁹, alheio, portanto, a determinado território e a específico momento temporal, conforme nos apresenta Lacerda:

A Filosofia do Direito se ocupa do seu objeto como algo não circunscrito a certo povo ou época, mas como um fenômeno que existe para todos os povos, em qualquer tempo e lugar, pois está umbilicalmente ligado à *natureza humana*. O interesse do filósofo do Direito, no entanto, não está em todas essas culturas e épocas, mas *naquilo que em todas estava presente como juridicidade*. Há muitas diferenças, por exemplo, entre o Direito grego do tempo de Platão e o Direito brasileiro atual. O foco da Filosofia do Direito não são essas diferenças, mas os pontos de contato. Assim quando percebemos que ambos os sistemas, bem como outros que existiram ao longo da história, se amparam em uma ideia de Justiça, podemos ver nisso uma *constante* e formular perguntas que problematizem essa relação *em geral*, desconsiderando as particularidades, tais como: o que é a Justiça? O Direito se fundamenta na Justiça? A quem e quando é devido um tratamento justo?

Estas perguntas, embora possam ter se originado da comparação entre duas ordens jurídicas de épocas distantes, as ultrapassam para problematizar o Direito como uma realidade sempre presente, que acompanha o caminhar do homem no mundo. Nelas está embutida a busca por um “panorama integral do jurídico”, pela sua “verdade última e completa” (RECASÉNS SICHES, 1934, p. 138). É, por essa razão, diz Sergio Cotta, que a investigação filosófico-jurídica se constitui como um saber *radical*, pois problematiza o Direito em geral, interessando-se não por um sistema ou instituição espaço-temporalmente determinado, mas pelo lugar que o Direito ocupa na *existência humana*, ou seja, pelo Direito *universalmente pensado* (COTTA, 1991, p. 15)⁵⁰.

⁴⁸ LACERDA, Bruno Amaro. *Direito Natural em Platão: As origens gregas da teoria jusnaturalista*. Curitiba: Juruá, 2009, p. 13. Ao citar Gigante, Lacerda reconheceu que o mesmo problema persistia à época na qual escrevia sua obra, isto é, no ano de 2009. Lamentavelmente, nada nos impede de dizer que hoje, no ano de 2024, a mesma problemática que permeou as reflexões de Gigante, na década de 50, e de Lacerda, no início dos anos 2000, ainda circunda o debate jusfilosófico e nos impõe as preocupações que outrora os acompanham.

⁴⁹ Isto em virtude das razões já expostas neste trabalho, tal qual o caráter perene da essencialidade humana, cujo fundamento racional se faz comum a todos os integrantes da espécie, bem como dos conhecimentos sobre a realidade que nos cerca, que é, última instância, composta de causas primeiras imutáveis e eternas.

⁵⁰ LACERDA, Bruno Amaro. *A Filosofia do Direito*. Opus cit. p. 2-3.

É a teoria da Justiça, por exemplo, o objeto precípua da Filosofia do Direito⁵¹, “uma vez ser a aplicação do Direito o processo de dirimir conflitos de modo justo⁵²”, e a busca pela decisão justa é perene, haja vista ser desejo intrínseco ao homem, visto que aspecto inafastável à conservação das sociedades, sem as quais não há o pleno desenvolvimento humano.

Assim, existem disposições inerentes ao ser humano que lhe permitem a sensibilidade ao justo, fazendo com que tal valor (ou virtude) encontre-se no íntimo de sua capacidade racional e, por isso, independente das leis positivas do Estado. É conforme expôs Silveira Neto:

De onde se origina o Direito natural? Arriscamo-nos a uma conclusão simples, pôsto deva ser a conclusão lógica: o Direito natural origina-se da natureza humana. Natureza social. Natureza humana submetida a normas e deveres de realização do destino. Fora disso, o estudioso terá de negar, logicamente, o Direito natural. E diria: não há Direito natural, não há Justiça, não há consciência moral no homem. Há egoísmo, há força, há prepotência. Mas isso seria a negação do homem, e, por conseguinte, do Direito. O Direito só existe porque existe o homem. E porque o homem é um ser racional⁵³.

Não por outra razão, elucida Arthur Maria Ferreira Neto, alicerçado nas lições de John Finnis: “mesmo que uma teoria sobre a lei natural possa ser popular ou voltar à moda, a lei natural em si considerada deve ser tida como ahistórica e não submetida as opiniões ou adesões que ela recebe⁵⁴”.

De um idêntico modo, o Direito, cujas origens são naturais, é um instituto cuja natureza não foi, não está, nem tampouco será, mas é: a sua validade jurídica e a sua verdade filosófica existem independentemente dos elogios que recebe e do momento em que postulado. Ou seja, em outras palavras, não importa o instante em que as lições sobre o Direito natural foram proferidas – ele não está sujeito ao tempo, nem ao ostracismo, tampouco submetido às mudanças de ideais e de convicções – uma vez que, sendo tais ensinamentos fidedignos à sua natureza, verdadeiros serão e, por conseguinte, eternos.

Por fim, de igual maneira, o Estado, enquanto organização social necessária ao reger da vida humana, apresenta os seus fundamentos basilares em noções eternas, que são inerentes à individualidade humana e ao seu imperativo de socialização, razão por que o momento em

⁵¹ Corroborar a esta conclusão Arthur Kaufmann, segundo o qual: “Para que a Filosofia do Direito? ‘Para fazer o Direito mais justo’ e as relações entre as pessoas mais humanas”. KAUFMANN, Arthur. *Wozu Rechtsphilosophie heute?*. Frankfurt, Athenäum Verlag, 1971 *apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade de Filosofia do Direito*. Opus cit. p. 13.

⁵² CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, p. 3.

⁵³ NETO, Silveira. *Origem do Direito Natural*. Opus cit. p. 34.

⁵⁴ FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Metaética e Fundamentação do Direito*. 1ª Ed. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015, p. 302.

que postulados os ensinamentos a seu respeito, assim como a diferença do regime governamental escolhido para reger uma determinada sociedade não são aptos a afastar as lições patenteadas sobre os alicerces imutáveis e universais do Estado.

Por essa razão, e todas as demais expostas neste capítulo preambular, entende-se que a compreensão de institutos hodiernos – seja para aprimorá-los, seja para a resolução dos percalços a eles inerentes e deles decorrentes –, bem como das situações cotidianas, que nos confrontam no dia a dia, requer um olhar ao passado, que, já nos possibilitando um vislumbre externo e imparcial, permite, através de seus pensamentos consagrados pela tradição, trazer-nos diversos ensinamentos⁵⁵.

Este estudo faz-se tanto mais necessário quanto se reconheça que a Tradição Central do Ocidente é formada⁵⁶, nas palavras de Daniel Alejandro Herrera, pelo “encontro da filosofia

⁵⁵ A nossa realidade contemporânea manifesta em nossas instituições, em nossas concepções e em nosso idealizar, cujas querelas e cujos percalços são tão próprios ao nosso tempo, far-se-á presente em todos os instantes deste trabalho, pois que a sua plena apreensão é o objetivo precípua deste escrito. Nada adiantaria o estudo de um autor antigo senão para a melhor compreensão de nosso tempo, cuja consagração não é possível sem o vislumbre daqueles que nos antecederam: “De todos os desafios que a Filosofia propõe a seus estudiosos – expõe José Luiz Borges Horta –, talvez o mais extenso, apaixonante e ao mesmo tempo complexo é o estruturado por Hegel: construir uma filosofia do e para o tempo presente”. HORTA, José Luiz Borges. *A Subversão do Fim da História e a Falácia do Fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente*. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 83. É este trabalho, portanto, o reconhecimento da história enquanto formadora do homem, da sociedade e de seus espíritos, razão pela qual alicerçamos na história que nos antecedeu e nos lapidou, assim como entrevermos a história que nos é contemporânea, que contra nós, diuturnamente, colide e, igualmente, conosco trilha rumo ao futuro. Entendemos imprescindível esta dualidade, pois, conforme elucida Joaquim Carlos Salgado: “A Filosofia tem, destarte, um compromisso com o seu tempo, com sua realidade histórica, com a cultura. *Hic Rhodus, hic saltus*, é a advertência simbólica com que Hegel, no célebre prefácio à sua *Filosofia do Direito*, quis mostrar a necessidade de a Filosofia situar-se no seu tempo, na história, sem deixar de ser um saber absoluto, ou um saber do saber. A Filosofia não pode desprezar a sua vocação para o absoluto, mas também não pode desprender-se da realidade histórica de que emerge”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade de Filosofia do Direito*. Opus cit. p. 15. Na mesma direção de Salgado, apresenta-se Karl Jaspers, segundo o qual: “Seja o que a filosofia for, está presente em nosso mundo e a ele necessariamente se refere. Certo é que ela rompe os quadros do mundo para lançar-se ao infinito. Mas retorna ao finito para aí encontrar seu fundamento histórico sempre original. Certo é que tende aos horizontes mais remotos, a horizontes situados para além do mundo, a fim de ali conseguir, no eterno, a experiência do presente. Contudo, nem mesmo a mais profunda meditação terá sentido se não se relacionar à existência do homem, aqui e agora”. JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Opus cit. p. 138. Maior valor adquire a história, em nosso estudo, pois que voltado à compreensão dos conceitos e concepções jurídicos, os quais, alicerçados na natureza perene do homem, se faz dependente de todos os instantes históricos de sua realização, para que haja a sua íntegra consagração no instante presente. É como, em feliz expressão, nos atentou François Terré: “Muito mais que para sua própria filosofia, a história é essencial para a filosofia do Direito”. TERRÉ, François. *Prefácio*. In: VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. Opus cit. p. XXI.

⁵⁶ A própria formação e conformação do Ocidente, e de seu Direito, é uma realidade complexa e, em certa medida, com traços de maravilhosa, haja vista os inúmeros conflitos e estranhezas existentes entre as três bases de sua constituição. Sobre a questão, explicitam José Luiz Borges Horta e Karine Salgado o papel que possuiu o Cristianismo neste desenvolvimento do Ocidente, enquanto elo de conciliação e de propagação da cultura clássica, permitindo o seu perdurar por milênios e o alcançar de nossa contemporaneidade. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *Recepção Fundante do Direito Romano na Cultura Ocidental*. Belo Horizonte: Anais do XX Encontro Nacional do Conpendi, 2011, p. 10141.

grega, do Direito Romano e da Fé Cristã⁵⁷”. Isto é, conforme proclamou o Papa Bento XVI, “nasceu do encontro entre Jerusalém, Atenas e Roma, do encontro entre a Fé no Deus de Israel, a razão filosófica dos Gregos e o pensamento jurídico de Roma⁵⁸”.

Desta feita, sendo uma das matrizes de formação da sociedade ocidental “o pensamento jurídico de Roma”, imprescindível se faz o olhar para esta sociedade, suas criações e seus principais filhos, dentre os quais Cícero é uma figura de destaque, em especial por sua história, cuja vida se desvelou, na integridade, à entrega ao Estado, ao Direito e à Justiça.

⁵⁷ HERRERA, Daniel Alejandro. *O Direito na Tradição Central do Ocidente e sua Transformação na Modernidade*. In: SILVEIRA, Marcelo Pichioli da; BONALDO, Frederico; ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de. *Direito Natural Contemporâneo: A renascença do jusnaturalismo no Brasil e no Mundo*. Londrina: Editora Thoth, 2021, p. 33.

⁵⁸ BENTO XVI. *Viagem Apostólica à Alemanha: Visita ao Parlamento Federal*. Palácio Reichstag de Berlim, 22 set. 2011, p. 6.

2. CÍCERO: HISTÓRIA, VIDA E OBRA

2.1. A Importância da Análise dos Aspectos Históricos

Em tempos de anseios açodados e de desejos triviais e revolucionários, a solução dos percalços, por vezes, funda-se no estrito recurso à intuição criativa e insurgente do novo, relegando a história e todos os seus ditames a plano secundário, quando não esquecidos. Com isto, a compreensão da realidade das coisas torna-se parcial, pois, sob o ofuscar do lume histórico, o vislumbre da vida, das instituições e das ideias se torna parco, empobrecido e, por isso, equivocado. Nada mais prejudicial àqueles que desejam, com sincera e inesgotável vontade, conhecer a realidade em sua inteireza do que olvidar dos tempos que nos antecederam e nos formaram.

A verdade, fim último do ser humano enquanto ser racional, mesmo que inatingível em sua plenitude - e, talvez, especialmente por isso, dadas as dificuldades intrínsecas à sua procura - há de ser buscada mediante o gozar de todos os recursos que nos oferece e através de todas as suas fontes; fechar os olhos ao que nos está longínquo – pura e simplesmente por esta distância - é turvar a vista ao entendimento do que nos está próximo.

Impossível é a plena compreensão da vida, e tanto o mais das questões humanas, olvidando-se dos atores que perpassaram por seu picadeiro, e fizeram de seu penar, de seu laborar e de seu sofrer esforços rumo à constituição da sociedade da qual usufruímos. Ora, sempre lúcida é a expressão de Edmund Burke: “a sociedade é uma comunidade de almas que reúne os mortos, os vivos e os que ainda não nasceram⁵⁹” e, por isso, todos os tempos e todos os indivíduos tornam-se relevantes.

O presente urge do passado tanto quanto o futuro de nós depende; os homens de hoje carregam o fardo do dever de não apenas de trabalhar para um melhor instante vindouro, mas também o de conservar os tesouros que nos foram legados por aqueles que antes de nós cultivaram, sobre esta terra, o espírito humano, caminhando rumo à verdade, sem os quais um próspero momento futuro é impossível⁶⁰. É como brilhantemente destacou Antonin-Dalmace Sertillanges:

⁵⁹ BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. São Paulo: Edipro, 2014, p. 115.

⁶⁰ É como, em outra ocasião, já pudemos ressaltar: “Dito isso, deduz-se que os conhecimentos e as ciências – dentre estas, a compreensão do jurídico e do político, e de suas relações -, os quais nos guiam e dos quais usufruímos, também são um produto dos esforços e dos empenhos de nossos antepassados, dignos do cultivo e do aprimoramento de nossos contemporâneos, cujo fim é a sociedade cada vez melhor que almejamos para aqueles

A leitura é o meio universal de aprender, e é a preparação imediata ou distante de toda produção. Jamais pensamos isoladamente; pensamos em sociedade, numa imensa colaboração; trabalhamos com os trabalhadores do passado e do presente⁶¹.

[...].

Não se constrói sobre o nada, e os retoques do artesão não afetam os fundamentos primeiros. O que foi adquirido e examinado deve ser preservado de revisões injustificadas e dos escrúpulos. É o próprio amor pela verdade que o exige; é o próprio desinteresse que em nós mesmos se interessa por aquilo que nos transcende e ainda assim escolheu vir habitar em nossa consciência. Tais avaliações são delicadas, mas necessárias. Por nada neste mundo as altas certezas, sobre as quais repousa todo o trabalho da inteligência, devem ser abaladas⁶².

E para que as grandes certezas da humanidade - manifestação maior do trabalho intelectual humano e dos conhecimentos por este alcançados, bem como fonte principal de nossa segurança ante as infirmitades da vida e da realidade – se façam íntegras, necessário é o investigar da História, cuja explicitação se dá no passado e nas figuras que nele residiram. É concorde nos apresentou Hegel:

Quem quiser descortinar o ponto central, deve buscá-lo no nexo essencial que liga os tempos aparentemente passados com o grau atualmente alcançado pela filosofia. [...]. Na realidade, porém, tudo o que somos, somo-lo por obra da história; ou, para falar com maior exatidão, do mesmo modo que na história do pensamento o passado é apenas uma parte, assim no presente, o que possuímos de modo permanente está inseparavelmente ligado com o fato da nossa existência histórica. O patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente, resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano⁶³.

que herdarão nossos engenhos”. CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *O justo político no De Republica de Cícero*. Revista Jurídica Verba Legis, v. 1º, p. 1-12, 2023, p. 1.

⁶¹ SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A Vida Intelectual*: seu espírito, suas condições, seus métodos. 1ª Ed. Campinas, São Paulo: Kirion, 2019, p. 131.

⁶² SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A Vida Intelectual*: seu espírito, suas condições, seus métodos. Opus cit. p. 22.

⁶³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Opus cit. p. 327. Em cristalina e elevada interpretação de Hegel, José Luiz Borges Horta nos adverte: “Hegel articula a relação da História e da Filosofia de modo absolutamente original, proclamando que a História outra coisa não é que a Filosofia, e a Filosofia outra coisa não é, que História. Assim, se a Filosofia é História, o verdadeiro filósofo terá de estar empenhado em estruturar, em seu sistema filosófico ou em sua compreensão da Filosofia, o conjunto das contribuições que o precedem. Em outras palavras, todo filósofo passa a ser um historiador, mas um historiador bastante peculiar, já que sua tarefa será aprender a rearticular o complexo e contraditório ideário filosófico que lhe precede. Há, evidentemente, uma nota de dialeticidade a fundamentar esta emergência da História da Filosofia: Não há pensamento atual — e esta é uma lição que as diferentes correntes de pensamento da segunda metade do século vinte (e especialmente as chamadas pós-modernas) curiosamente parecem esquecer — que não seja intensamente tributário das tensões e contradições dos tempos passados. Nenhum autor do hoje deixa de conter no âmago do seu pensamento toda a tradição que o antecedeu, e portanto, a) compreender um filósofo exige aprender a situá-lo como ponto de chegada de uma trajetória de idéias e contradições, e b) nenhum filósofo consciente dos seus desafios pode deixar de indagar-se a respeito de suas próprias tradições e seus próprios fundamentos — dando renovado sentido ao dístico de Apolo em Delfos e tornando o conhece-te a ti mesmo em um exercício de reconstrução das linhas históricas que eclodem em ti como ponto de chegada da história toda. Em outras palavras, compreender a Filosofia como História, implica em aprender a fazer história da filosofia como ponto de partida da construção de um pensamento ou de uma filosofia própria”. HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, Paixão e*

É o passado - e, por conseguinte, os indivíduos que nele habitaram - não apenas os tijolos que compõem os andares precedentes deste o edifício nominado “contemporâneo” ou a fundação sobre o qual este se alicerça, mas também o lume através do qual se tornam cristalinos os valores, as ideias e as instituições que nos edificam enquanto sociedade e nos conformam enquanto seres humanos. Não por outra razão, destaca Altino Arantes que:

[...] em meio ao temeroso eclipse que tolda de sombras espessas o futuro da humanidade – a suprema aspiração regeneradora deve consistir na obra persistente e patriótica de encarecer e de estimular – na mente e no coração das gerações que se aprestam a tomar o seu lugar na vida – a contemplação e o estudo desses períodos cruciais da História, em que o brio das nações e as forças vivas de seu espírito freíam de singular ardor cívico e lhes marcavam a individualidade com estigmas tais e tão relevantes que, para todo sempre, haveriam de forrá-las ao insidioso processo de conformismo e de indolência, por cujas alarmantes síndromes fácil se tornaria diagnosticar a grave anervia moral de certas gentes – outrora ciosas, até ao martírio, de seus Direitos e de suas franquias, mas que, de súbito amolentadas por estranha volúpia de servir, se precipitam nas geenas da escravidão⁶⁴.

Por isso, a plena apreensão da nossa realidade presente carece de um íntegro conhecimento daqueles indivíduos os quais, dedicados aos estudos do universo que nos rodeia, nos espanta e nos faz admirar⁶⁵ – em especial aqueles cuja atenção voltou-se à concretude em sua totalidade, isto é, os filósofos -, antecederam-nos e formaram-nos. Nas ínclitas palavras de Hegel:

A história da filosofia representa a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da razão pensante, os quais, graças a essa razão, lograram penetrar na essência das coisas, da natureza e do espírito, na essência de Deus, conquistando assim com o próprio trabalho o mais precioso tesouro: o do conhecimento racional⁶⁶.

Contudo, não é o homem um átomo, tampouco ser isolado, cuja formação se dê autônoma e autossuficiente, alheia à realidade social e ao convívio com o outro humano, mas é, ao contrário, ser ético e social, conformado pela história, pela cultura e pelo espírito de seu tempo. Por isso, o hígido entendimento dessas figuras ilustres também carece da História, que abarca não só os seus escritos e pensamentos explícitos, mas os aspectos de sua vida pessoal e profissional, além dos caracteres intrínsecos ao seu tempo, que ajudaram na construção de seus ideais e de suas personalidades.

Diferença. In: HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, Paixão e Diferença*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, p. 36-53, p. 39.

⁶⁴ ARANTES, Altino. *Cícero*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução e Notas de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019, p. 11.

⁶⁵ “Toda obra intelectual – diz-nos A. D. Sertillanges – começa pelo êxtase”. SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A Vida Intelectual*: seu espírito, suas condições, seus métodos. Opus cit. p. 18.

⁶⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Opus cit. p. 327.

Portanto, adquire a História, ao nosso trabalho, caráter duplamente relevante: *A priori*, é imprescindível enquanto tempo histórico, pois abarca as personagens cujo pensar corroboraram à construção e à compreensão de nossas questões presentes; *a posteriori*, é inafastável enquanto circunstância fática nas quais estas personagens puderam evoluir como sujeitos, em suas mais variadas esferas de realização, galgando os seus espaços e desenvolvendo o seu pensar.

Não obstante a relevância destacada, o estudo das dimensões históricas e pessoais de uma personagem é vislumbrado, por vezes, como ato irrelevante e, até mesmo, enquanto conduta verborreica e com o intuito de dilatação do texto. No entanto, crê-se, consoante exposto, não se trata disso: é a História, instante e âmbito cujo florescer é constante e sempiterno e cujas raízes, esparsas no tempo e revigoradas pelo labor humano, interligam-se às diversas personagens e aos múltiplos ideais que se unem na formação daquilo que, na exata apreensão do que seja íntegro e total, se denomina realidade.

E isto se deve, pois, ao passo que, conforme Sertillanges, a ação intelectual deve-se focar no tempo presente, uma vez que “é para ele que existem nossos recursos inatos, nossas graças de hoje e de amanhã, e portanto também os esforços que lhe devem corresponder⁶⁷”, o agente intelectual, por seu turno, é fruto da tradição, é construção histórica dos atores e dos pensamentos não só de seu tempo, mas também dos que lhe antecederam, assim como dos acontecimentos e das intempéries que contra ele se chocaram, formando-o e lapidando-o.

⁶⁷ SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A Vida Intelectual*. Opus cit. p. 35.

Assim, longe de querer empreender qualquer determinismo à Taine⁶⁸ ou à Montesquieu⁶⁹, a compreensão da sociedade no qual está inserido, das correntes intelectuais que o influenciaram e dos momentos históricos pelos quais perpassou são materiais imprescindíveis à plena apreensão das ideias e das atitudes de um pensador, o que é, *per se*, razão suficiente para levar tais fatores em consideração.

⁶⁸ Hippolyte Taine, crítico literário, historiador e filósofo francês, nascido em 21 de abril de 1828 e morto em 05 de março de 1893, reconhecido por ser um dos expoentes do Positivismo do séc. XIX e por sua postura notadamente anticlerical, chegando a comparar o espírito dos clérigos ao espírito revolucionário: “en ambos hay resortes parecidos, el gusto por los principios admitidos de antemano, la aversión a la experiencia, la ignorancia de la historia, la obediencia a frases definitivas, el instinto de la tiranía, la aptitud a la esclavitud; se concluiría que no se puede combatir el uno con el otro, sino que hay que combatir a ambos” (em ambos há recursos parecidos, o gosto pelos princípios admitidos de antemão, a aversão à experiência, a ignorância da história, a obediência às frases definitivas, o instinto de tirania, a aptidão à escravidão; conclui-se que não se pode combater um com o outro, senão que há de combater a ambos). CANTERO, ESTANILAO. *Literatura, Religión y Política em la Francia del Siglo XIX*: Hippolyte Taine. Verbo, núm. 453-454 (2007), 219-264, p. 221. Além disso, e principalmente, Taine é notabilizado por sua postura determinista, através da qual compreendeu a realidade a partir de uma natureza causal e inseparável de leis reguladoras: “Mi idea filosófica es que todos los sentimientos, todas las ideas, todos los estados del alma humana son productos, que tienen sus causas y sus leyes y que todo el futuro de la historia consiste en la búsqueda de estas causas y de estas leyes” (Minha ideia filosófica é que todos os sentimentos, todas as ideias, todos os estados da alma humana são produtos, que possuem suas causas e suas leis e que todo o futuro da história consiste na busca destas causas e destas leis). In: TAINE, Hippolyte. *Carta a Cornélis de Witt, 17 de mayo de 1864*, en Sa vie et sa correspondance, tomo II, p. 305 *apud* CANTERO, ESTANILAO. *Literatura, Religión y Política em la Francia del Siglo XIX*: Hippolyte Taine. Opus Cit. p. 239.

⁶⁹ Charles Louis de Secondat, Barão de la Brède e de Montesquieu, filósofo francês, nascido em 18 de janeiro de 1689 e morto em 10 de fevereiro de 1755, comumente cultuado como fundador da ciência política, em virtude de sua elaboração da concepção moderna da teoria da separação entre os três poderes. Em passagem de sua obra *Do Espírito das Leis*, Montesquieu apresenta um exacerbado determinismo, atribuindo ao fator climático forte influência sobre os caracteres morais dos homens. É o que se observa das seguintes passagens: “São tímidos os povos dos países quentes, como os velhos; os dos países frios são corajosos, como os jovens”; “Nos países frios, haverá pouca sensibilidade aos prazeres; esta será maior nos países temperados; nos países quentes, será extrema”; “Encontrarei nos climas do norte povos que têm poucos vícios, bastante sinceridade e franqueza. Aproximai-vos dos países do sul e creiais afastar-vos da própria virtude; paixões mais vivas multiplicarão os crimes; cada qual buscará levar obre os outros todas as vantagens que possam favorecer essas mesmas paixões. Nos países temperados, vereis espíritos de comportamento inconstante até em seus vícios e em suas virtudes: o clima neles não tem uma qualidade determinada o bastante para defini-los”; e “Já dissemos que o muito calor debilitava a força e a coragem dos homens; e que havia, nos climas frios, certa força do corpo e do espírito que tornava os homens capazes de ações longas, duras, grandes e ousadas. Isso se vê não só de nação para nação, mas também no mesmo país, de uma parte para outra. Os povos do norte da China são mais corajosos que os do sul; os povos do sul da Coreia não o são tanto quanto os do norte. Não é de espantar, pois, que a covardia dos povos de clima quente os tenha quase sempre tornado escravos e que a coragem dos povos de climas frios os tenha mantido livres. Esse é um efeito que deriva de sua causa natural. Isso também se mostrou verdadeiro na América; os impérios despóticos do México e do Peru encontravam-se perto do equador, e quase todos os pequenos povos livres estavam e ainda estão perto dos polos”. In: MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. *Do Espírito das Leis*. 2ª Ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2014, pp. 316, 317, 318 e 371-372. Sobre estas conclusões notadamente deterministas de Montesquieu, criticamente expressou Paulo Nader: “Em sua obra *Do Espírito das Leis*, Montesquieu dissertou amplamente sobre a influência do clima em relação aos homens. Se afirmou, de um lado, que só os maus legisladores se submetem unicamente ao clima e aos demais fatores naturais, de outro, ao exagerar a influência climática sobre os homens e declarar que ‘as leis devem ser relativa à influência desses caracteres’, caiu em contradição porque acabou por sustentar um verdadeiro monismo climático. Dentro de sua concepção global, os demais fatores seriam apenas derivações do fator climático. [...] O condenável monismo climático, desenvolvido pelo eminente autor francês, não possui embasamento científico; constitui uma visão retrógrada, que minimiza a importância dos processos educacionais na formação do caráter”. In: NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. 40ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018, p. 54.

Para mais, e encerramento, destaca-se o papel que o exemplo e as ações adquirem sobre a mentalidade humana, de forma que é através deles que se podem inspirar gerações, assim como esclarecer ideias. O Diácono Pedro, em colóquio travado com São Gregório Magno, através do qual demonstrava o interesse em conhecer mais sobre a história de São Bento, mesmo que isto forçasse o interromper das lições acerca das Sagradas Escrituras - exercício reconhecido como superior na esfera de estudo católico e, principalmente, na vida monástica -, assim justificou a mudança no rumo dos ensinamentos:

Gostaria que em resposta a perguntas minhas contasses algumas coisas desses homens. Não deve parecer condenável interromper com isto a exposição da Escritura, porque não é menor a edificação que provém da lembrança dos milagres. Na exposição da Escritura conhece-se o modo de encontrar e conservar a virtude; na narração dos milagres, conhecemos como se manifesta a virtude encontrada e conservada. E há muita gente que mais pelo exemplo do que pela palavra se inflama de amor pela pátria celeste⁷⁰.

Em filosofia, portanto, à exemplo da teologia, muito mais do que palavras, é preciso uma firme resignação nos ideais, a qual somente é transparecida nas atitudes, que solidificam as mensagens e cristalinam os seus conteúdos⁷¹. Se é o objetivo dos que estudam a Filosofia do Direito e, mais especificamente a Teoria da Justiça, contribuir à construção de uma realidade mais justa, consagrando-se o verdadeiro Estado de Direito, que somente se concretiza se amparado na ética e na Justiça, defeso é fechar os olhos aos exemplos daqueles que, como Marco Túlio Cícero, tanto contribuíram, não apenas em seus escritos, mas em suas ações, à realização deste ideal.

⁷⁰ GREGÓRIO MAGNO, Santo. *A Vida de São Bento (De vita et miraculis venerabili Benedicti)*. 1ª Ed. Tradução de Tiago Gadotti. Dois Irmãos, Rio Grande do Sul: Editora Minha Biblioteca Católica, 2019, p. 17-18.

⁷¹ Exemplo vivo da importância do exemplo e do bem-viver filosófico, os quais, em determinadas circunstâncias, ultrapassam em relevo os escritos, é Sócrates, cuja vida e cuja morte se deram integralmente dedicadas à filosofia e, mesmo assim, não deixou nenhuma ideia própria escrita, sendo, as suas lições e os seus ensinamentos, passados adiante através dos escritos de seus discípulos, tais como o fizeram Platão e Xenofonte.

2. 2. A Vida de Cícero

De história encantadora, composta das mais vultosas oscilações e digna dos mais nobres relatos⁷², Marco Túlio Cícero nascera, no ano de 106 a.C.⁷³, na região das montanhas Volscas⁷⁴, em Arpino⁷⁵, originário de uma família equestre, abastada e reconhecida na região⁷⁶.

⁷² Nos dizeres de Montesquieu: “Cícero é, de todos os antigos, aquele que teve o maior mérito pessoal, e ao qual mais gostaria de me parecer; não há qualquer um que tenha firmado as mais belas e as mais grandes características, que mais tenha amado a glória, que tenha obtido uma mais sólida e que a teve por caminhos menos percorridos”. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de. *Discours sur Cicéron*. In: SANTOS, Igor Moraes. Tradução de: Discurso sobre Cícero, de Montesquieu. *Aufklärung: revista de filosofia*, [S. l.], v. 5, n. 3, p. p. 207–212, 2018, p. 208.

⁷³ Relata-nos Plutarco que, mais precisamente, à data de 03 de janeiro. In: PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. 3ª Ed. Vol. IX. Tradução de Sady-Garibaldi. São Paulo: Atena Editôra, 1956, p. 44.

⁷⁴ Além de Cícero, a região de Arpino é o local de nascimento do renomado comandante militar e político Gaio Mário (157- 86 a.C.), que se notabilizou por seus feitos contra Jugurta e em *Aquae Sextiae* e Vercelas, nos quais derrotou, nos anos de 102 e 101 a.C., os teutões e os cimbrios, tribos de natureza germânica que avançavam contra Roma. Além dos feitos militares, Mario também, e talvez principalmente, fora reconhecido, por ter sido cônsul por sete vezes, destas por cinco anos seguidos, de 104 a 100 a.C.. Em homenagem aos feitos de Mário, Cícero escreveu o poema épico-histórico *Marius*, o qual é, inclusive, citado em sua obra *De Legibus*: “Certamente se reconhece aquele bosque sagrado e este carvalho dos arpinates, sobre os quais li muitas vezes no *Marius* (*Lucus quidem ille et haec Arpinatium quercus agnoscitur, saepe a me lectus in Mario*)” (*Leg. 1. 1*) In: CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Tradução, Introdução e Notas por Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021, p. 13. Ainda em seu *De Legibus*, Cícero faz referência a Mário como um grande homem de Roma, em verdade, um salvador da pátria, e ao lado dele se coloca: “Portanto, aquele nosso Pompeio, o Grande, tendo-me por ouvinte, afirmou corretamente em juízo, quando junto contigo defendia Âmpio, que a nossa república poderia agradecer muitíssimo a esse município, visto que dele teriam saído os seus dois salvadores [...] (*Recte igitur Magnus ille noster, me audiente, posuit in iudicio, cum pro Ampio tecum simul diceret, rempublicam nostram iustissimas huic municipio gratias agere posse, quod ex eo duo sui conservatores exstitissent; ut iam videar adduci [...]*). (*Leg. 2. 6*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 44.

⁷⁵ Diz-nos Ettore Paratore, em informação um tanto quanto original, que, na realidade, Cícero não nasceu exatamente em Arpino, mas sim em uma região entre esta e Sora, mas que sempre desejou considerar-se um Arpinate puro, de modo que pudesse gozar do *status* de concidadão de Mário e, em certa medida, de continuador de seu legado, uma vez que, segundo o citado autor, ambos, Cícero e Mário, eram parentes longínquos. PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. 13ª Reimpressão. Tradução de Manuel Losa, S.J.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 179.

⁷⁶ Sua mãe chamava-se Hélvia e seu pai – cuja história é permeada muito mais por dúvidas do que por certezas – “uns pretendem que tenha nascido e que foi criado na oficina de um pisoeiro; outros o fazem descender de Tulo Átio (58) que reinou gloriosamente sobre os Volscos, e lutou sem muita desvantagem contra os romanos”. PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit., p. 43. Paul Harvey, por sua vez, traz-nos acerca da figura paterna de Marco Túlio Cícero que: “Seu pai era um cavaleiro romano”. HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica: Grega e Latina*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, p. 113. Ainda sobre as origens de Cícero, é preciso destacar que questões surgem sobre a força de sua família e da influência que esta teve em seu ascender na sociedade romana. Plutarco nos relata que que Marco Túlio descendia de um importante Cícero, figura a que legou aos seus sucessores o renomado sobrenome: “Quanto ao mais, o primeiro dessa família que teve o sobrenome de Cícero parece ter sido um homem respeitável, e é por isso que seus descendentes, longe de desprezarem o sobrenome, começaram a usá-lo com ufania, não obstante ter sido, para muito, motivo de pilherias. *Cicer*, em latim, significa ‘grão de bico’”. PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit., p. 43. Por seu turno, Altino Arantes destaca o esforço pessoal de Cícero para o desenvolver de sua carreira, mitigando o peso que sua origem tenha tido ao favorecimento de suas glórias: “[Cícero] sobrepondo-se vitoriosamente à obscuridade de seu berço e à modéstia de sua ascendência – pertence embora à ordem equestre –, galgou por esforço próprio, em penosa ascensão desajudada de proteção e de haveres, as mais eminentes cumeadas do poder e da fama”. ARANTES, Altino. *Cícero*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução e Notas de João Mendes Neto. São Paulo:

Fora advogado, orador, filósofo⁷⁷ e um dos mais influentes políticos de Roma, tendo se dedicado aos mais amplos campos do conhecimento e da prática humanos, cujos contributos perpassam do Direito à filosofia, da linguística à política, da ética à retórica⁷⁸. É, nas palavras de Joaquim Carlos Salgado, “o pai da advocacia, o grande teórico e prático do Direito e da política, o recriador da retórica, da ética, das teorias políticas, da filosofia, o criador do humanismo e tanto mais⁷⁹”.

Reconhecida a riqueza desta trajetória, tão cara à formação ocidental e tão profícua em ensinamentos e em ações, dedicaremos as próximas páginas deste humilde escrito a descrevê-la, destacando, no limite do que nos permitem as palavras e a nossa capacidade intelectual, aqueles instantes que depreendemos como mais importantes ao esclarecimento da magnitude de Marco Túlio Cícero e de seus feitos e ideais. É o que passamos a fazer.

2. 2. 1. Os Primeiros Anos e a Experiência Poética

Desde a tenra idade, Cícero manifestou-se afeto à vida de estudos e à de cultura, além de aclarar ser dotado de uma distinta capacidade intelectual, chamando a atenção não apenas de seus colegas de escola, mas também dos pais destes, os quais, inclusive, iam assisti-lo nos instantes de lição, buscando observar toda a sua rapidez de aprendizagem e inteligência (à exceção dos mais incultos, os quais invejavam-no, colerizando com a atenção destinada, por seus filhos, ao jovem Arpinate):

O talento de que era possuidor tornou-o célebre entre os seus camaradas, a ponto de os pais destes irem à escola para ver Cícero com seus próprios olhos tudo quanto se dizia a respeito do seu engenho e da sua capacidade intelectual. Alguns destes, mais grosseiros, censuravam seus filhos quando os viam, na rua, colocar Cícero honrosamente entre eles⁸⁰.

Nestes preambulares anos de seu alvorecer intelectual, Cícero fez-se caro à poesia, dedicando a esta toda a sua paixão literária e os seus primeiros escritos, o que se observa, por

Edipro, 2019, p. 12. No mesmo sentido de Arantes é o posicionamento de Joaquim Carlos Salgado, de acordo com o qual: “É Marcus Tullius Cícero, que se tornou valoroso e culto graças ao seu próprio talento e esforço, ‘tão ilustre por suas ações como eminente por seu gênio’”. SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 40, p. 157-176, 1 jan. 2012, p. 157.

⁷⁷ Em virtude da complexidade do tema e das inúmeras polêmicas que perpassam a questão, reservamos tópico específico para discutir a dignidade filosófica de Cícero: tópico 2.2.2.1.

⁷⁸ CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *O justo político no De Republica de Cícero*. Opus cit. p. 1.

⁷⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 157.

⁸⁰ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit., p. 44.

exemplo, de seus poemas mitológicos *Pontius Glaucus* e *Alcyon*, de sua comédia *Uxorius* e de seu poema descritivo *Nilus*, todos compostos ainda na infância⁸¹. No cultivo desta arte, pôde conhecer o autor trágico Ácio, além de ter estabelecido convivência com os poetas do círculo de Lutácio Cátulo, instante em que o seu espírito jovem ainda se fazia “aberto às seduções duma poesia refinada, vigilante na escolha dos vocábulos e das construções, ávida de novas experiências estilísticas e métricas⁸²”, antes de se alterar, conforme ocorreu em diversos âmbitos de sua vida, em direção a uma postura mais conservadora, cuja manifestação na poesia se deu através da forte paixão desenvolvida pelos versos de Ênio⁸³.

Deste rico período de sua vida, em que seu empenho fora voltado às letras poéticas, Cícero colheu significativos contributos à carreira que se desenvolveria posteriormente, integralmente ligada ao labor da palavra e da escrita, traçada e imortalizada nos púlpitos, nos fóruns e nos livros. Além disso, sagrou-se como um verdadeiro inovador na língua latina e no desenvolvimento técnico de sua poética, como nos relata Ettore Paratore:

Destas suas tentativas juvenis, ficar-lhe-á a aptidão para imprimir ao verso latino uma flexibilidade e uma agilidade maiores que as manifestadas por todos os poetas precedentes, como demonstram os ensaios de tradução de poetas gregos que se encontram inseridos nas suas obras em prosa, da velhice: pela conquista de um tipo médio de versificação corrente, ele representa, no desenvolvimento da técnica poética latina, algo mais do que até mesmo Lucrécio, que, como recentemente se deu por comprovado, considerou, com cuidado, a tradução ciceroniana de Arato (que, no entanto, é o fruto menos maduro da actividade poética de Cícero), no seu ansioso esforço por criar um estilo poético, apto para assuntos científicos. Pode-se dizer que a actividade poética de Cícero, embora fragmentária e descontínua, representa, em pequeno, aquilo que representa, em grande, a mole dos seus escritos em prosa; a criação de um meio expressivo apto a tornar-se módulo para todos os literatos de gosto escassamente original, mas sensível ao requinte⁸⁴.

É deste espírito poético, deste requinte literário e deste ardor tão caro ao seu ânimo e à sua disposição que nasceu não só o reconhecimento de Cícero como ápice do latim de seu tempo – Paratore assim o apresenta: “M. Túlio Cícero, o homem que estava destinado a [...] imprimir, nas letras latinas, uma marca tão profunda que muitos continuam ainda a denominar

⁸¹ Relata Plutarco: “Cedo, porém, toda a sua paixão foi para a poesia. Existe ainda um pequeno poema em versos tetrametros, intitulado *Pontius Glaucus*, composto por ele em plena infância”. PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit., p. 44. Discussão surge sobre o poema *Marius*, o qual alguns atribuem à infância, enquanto outros ao período posterior ao consulado. É o que nos relata Ettore Paratore: “A actividade poética do jovem Cícero é testemunhada [...] pelo poema *Marius*, também perdido, em honra do grande enterrâneo; todavia, alguns estudiosos querem deslocar a composição do *Marius* para os anos posteriores ao consulado”. PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Opus cit. p. 180.

⁸² PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Opus cit. p. 179.

⁸³ PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Opus cit. p. 179.

⁸⁴ PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Opus cit. p. 180.

ciceroniana a época de que estamos a ocupar⁸⁵”, como também auroreou a aclamação de seu caráter de formador da língua latina, não apenas no seu desenvolvimento mediante aperfeiçoamentos, conforme por nós já exposto, mas também em sua constituição e em sua criação, tornando-a tal e qual hoje a conhecemos, e tal e qual ela fora usufruída pelos mais variados séculos, pelas mais nobres instituições e pelos mais diversos e distintos intelectuais. É o que nos explicita Carpeaux:

O crítico inglês I. W. Mackail, respondendo às acusações da historiografia alemã contra o retor romano, observa que a língua de Cícero é a língua da literatura romana, dos Padres da Igreja ocidental, da Igreja Medieval, da Renascença, e, portanto, indiretamente, a nossa própria: ‘a língua do gênero humano’⁸⁶.

Na mesma direção Paul Harvey, o qual destaca a importância de Cícero à consubstanciação daquela que seria a língua mãe da Europa Moderna e de quase todo o Ocidente, o vernáculo da ciência e da religião, a expressão da arte e da poesia, isto é, o latim alcantil:

Seu maior serviço à literatura foi o desenvolvimento da prosa latina até levá-la à sua perfeição tornando-a dessa maneira a base da expressão literária nas línguas da Europa Moderna. Suas características principais são o uso do estilo periódico (no qual cláusula subordinadas e antíteses equilibradas participam da estrutura da sentença), e do ritmo e cadência (v. *Clausula*). Houve uma reação contra seu estilo na Idade de Prata, quando a tendência era escrever em sentenças epigramáticas concisas (como podemos ver em Sêneca e Tácito). Entretanto Quintiliano considerava Cícero o maior escritor romano. A influência de Cícero no pensamento posterior foi imensa⁸⁷.

Sobre esta trajetória poético-literária, em sintética, porém sóbria narração, na qual reconhece a importância deste instante à formação de Cícero, bem como cristalina os feitos da poesia ciceroniana, a aclamação por ela adquirida e os vislumbres diversos que ela angariou, descreve-nos o citado Harvey:

Cícero foi também considerado um bom poeta em sua época, embora seus poemas fossem ridicularizados mais tarde por Juvenal (“Sátiras”, X, 122 e segs.). De sua tradução em versos das obras de Aratos (v.) conservou-se a maior parte dos “Fenômenos”. Ele também escreveu em sua juventude poemas sobre Mário, e posteriormente sobre seu consulado e seus tempos (citados em sua obra *De Divinatione*), e incluiu em seus tratados traduções em verso de passagens de Homero e dos dramaturgos gregos, que no-lo mostram como um poeta da melhor qualidade; o conhecido verso “O fortunantam natam me consule Roman”, da pior (Cícero escreveu

⁸⁵ PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Opus cit. p. 179.

⁸⁶ CARPEUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Volume I. 2ª Edição, revista e atualizada. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1978, p. 81.

⁸⁷ HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica: Grega e Latina*. Opus cit. p. 118 – 119.

também um relato de seu consulado em prosa grega, e manifestou a intenção de escrever outro em prosa latina; não se sabe se ele o fez)⁸⁸.

Não obstante, não foi este momento poético instantâneo de indiscutível glória, motivo por que ostentou o elogio de alguns e a crítica de outros – fato aparentemente comum na trajetória de Cícero, conforme nos expõe Carpeaux: “Cícero sempre foi alvo de discussões e objeto das apreciações mais divergentes⁸⁹”. Sobre estes primeiros passos do florescimento de sua inteligência poética e literária nos relata Altino Arantes:

Ali [em Arpino], na meditação e no estudo, [Cícero] passou também a juventude; ali traçou os primeiros ensaios de uma inteligência primaveril que, ao madrugar, já podia gabar-se da valente façanha de “ter composto quinhentos versos, de uma assentada, numa noite de insônia”. Mas desses precoces torneios florais mal se aperceberam os contemporâneos; e deles disseram os pósteros, pela boca maléfica de Juvenal, que “se em versos de igual quilate houvesse Cícero escrito suas orações, teria escapado certamente à inveja de seus amigos e à sanha de seus inimigos”⁹⁰.

Plutarco, por sua vez, em compreensão mais favorável deste momento da vida de Cícero, nos informa ter sido ele um dos maiores poetas romanos, cuja glória, no entanto, se esvaiu, não pela desatenção ou por passar despercebido aos olhos e aos sentimentos de seus contemporâneos, mas por força dos inúmeros outros grandes poetas que a ele se sucederam e, por isso, ofuscaram-no:

À medida que avançava em idade, aperfeiçoava o talento pela cultura, e conseguiu a fama de ser não só o melhor dos oradores romanos, mas também o melhor de seus poetas. O renome da sua eloquência subsiste ainda, não obstante as modificações consideráveis introduzidas na língua latina. O grande número, entretanto, de excelentes poetas, aparecidos depois dele, apagou e arruinou completamente a sua glória⁹¹.

Inquestionável, não entanto, e impassível de quaisquer contraditas, é a cognição da importância deste momento preambular da vida de Cícero à construção daquela que seria a sua força maior, isto é, a sua palavra, com a qual pôde lutar nos variados campos, dentre os quais destacam-se a Filosofia e o Direito.

⁸⁸ HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica: Grega e Latina*. Opus cit. p. 118.

⁸⁹ CARPEUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Volume I. Opus cit. p. 81.

⁹⁰ ARANTES, Altino. *Cícero*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 13.

⁹¹ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit. p. 44.

2.2.2. A Filosofia e Cícero

“Cícero, sem criar um sistema filosófico, criou a filosofia, a atitude de intelectuais em muitos séculos” – Otto Maria Carpeaux.

Notadamente sólida e indiscutivelmente ampla é a formação filosófica de Marco Túlio Cícero. Por vezes caracterizado enquanto platônico – e.g. David Johnston⁹² –, em virtude de sua assumida predileção por Platão⁹³, Cícero é melhor definido como um eclético⁹⁴ – como o fazem, v. g., Frederick Copleston⁹⁵, Giovanni Reale⁹⁶, Nicola Abbagnano⁹⁷ e Rodolfo Mondolfo⁹⁸ –,

⁹² JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 113.

⁹³ Na obra *De Legibus*, Ático ao se dirigir a Marco (personagem que representa Cícero) diz: “Vejo, pois, assim ter feito o teu Platão, a quem tu admiras, a quem a todos antepões, a quem tão grandemente estimas (*Sic enim fecisse video Platonem illum tuum, quem tu admiraris, quem omnibus anteponis, quem maxime diligis.*)” (*Leg. 1. 15*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 19. Em outra passagem, assim expressa: “Marco: Seguirei, portanto, como estabeleci, aquele homem divino, o qual, movido por certa admiração, louvo talvez com mais frequência do que é necessário.; Ático: Falas, naturalmente, de Platão.; Marco: Ele mesmo, Ático (*Marcus: Sequar igitur, ut institui, divinum illum virum, quem quadam admiratione commotus saepius fortasse laudo quam necesse est.; Atticus: Platonem videlicet dicis.; Marcus: Istum ipsum, Attice.*). (*Leg. 3.1*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 75.

⁹⁴ O ecletismo surge, na Antiguidade Clássica, após o desgaste imposto pelos incisivos debates estabelecidos entre as escolas filosóficas, como forma de se encontrar o consenso na filosofia e com o intuito de se buscar, dentre as pesquisas realizadas e entre os campos investigados, aquilo que era comum às variadas escolas e, por isso, mais provável de ser verdadeiro. Segundo Mondolfo, “as escolas pós-aristotélicas, devido à corrosão exercida pelas críticas recíprocas, e especialmente pelas da céptica, acham-se obrigadas a se destacar continuamente das primitivas posições de puro contraste para o terreno menos exposto às refutações dos adversários. Com exceção da escola epicuréia, inflexível em sua rigidez, as outras tendem a procurar o **ubi consistam** no consenso universal e no sentido comum, e entram desta maneira na fase eclética, primeiro o estoicismo, a Academia depois, e mais limitadamente escola peripatética”. MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana: Desde Aristóteles até os Neoplatônicos*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. 3ª Ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973, p. 147. Não por outra razão, nos causa espanto e estranhamento o posicionamento de Norberto Bobbio, de acordo com o qual o ecletismo teria surgido tão somente no período das guerras religiosas, apresentando íntima relação com o florescimento do liberalismo: “Como é sabido, o desenvolvimento do ecletismo está estreitamente vinculado à história do liberalismo: com sua teoria do justo meio entre racionalismo e empirismo, entre monarquia e burguesia, Cousin proclamou-se ao mesmo tempo, e pela mesma razão, filósofo do ecletismo e teórico do liberalismo moderado na época da Restauração. [...] Sincretismo e ecletismo, surgidos respectivamente no período das guerras religiosas e depois das guerras napoleônicas, exprimem uma exigência irenista, conciliatória”. BOBBIO, Norberto. *Verdade e Liberdade*. In: BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos*. Opus cit. p. 145. É notório e indiscutível que o surgimento do ecletismo se deu na Antiguidade Clássica.

⁹⁵ COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia - Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Vol. I. Tradução de Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021, p. 405.

⁹⁶ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Vol. VI. Trad. Marcelo Perine. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 198.

⁹⁷ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol II. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editoria Presença, LDA, 1979, p. 70-71.

⁹⁸ Explicita o citado autor: “A expressão característica do ecletismo é dada pelo maior discípulo romano de Fílon, Antioco e Possidônio, isto é, por M. Túlio Cícero (106-43 a.C.)”. MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana: Desde Aristóteles até os Neoplatônicos*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. 3ª Ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973, p. 147.

em razão das múltiplas influências que deteve em vida, bem como expressou em suas obras. Nas palavras de Jaime Balmes, Cícero:

é acadêmico em todo o rigor da palavra. Introduz alternadamente nos seus diálogos filósofos de todas as escolas, e ainda que às vezes se descubra qual é a que prefere, também sucede com bastante frequência que não é fácil adivinhar o seu verdadeiro pensamento⁹⁹.

A variedade de influências que possuiu pode ser explicada pelo fervor filosófico que havia em sua época, assim como pela oportunidade que dispôs de ter contato - em muitos casos presencial e pessoalmente - com as principais escolas e com os seus mais distintos expoentes, concedendo-o, por conseguinte, uma multiplicidade de tutores.

Quando jovem, Cícero foi confiado, pelas mãos de seu pai, a Quinto Múcio Cévola, o áugure¹⁰⁰, o qual acompanhou até o falecimento deste, por volta de 84 a.C.. Ainda em sua juventude, segundo Copleston, “foi discípulo de Fedro, o Epicúrio, Fílon, o Acadêmico, Diódoto, o Estóico¹⁰¹, Antíoco de Ascalon e Zenão, o Epicúro¹⁰²”. Fora, inclusive, “Philon de Larissa (160-159 a.C. a cerca de 80 a.C.), que dirigiu a Academia no período helenístico, [que] ensinou-lhe o instrumento da oratória ou a retórica, além de Crassus (140-91 a.C.) e Marcus Antonius (143-87 a.C.)¹⁰³”, ferramenta da qual se utilizou com maestria e fulgor.

Ainda quanto à oratória, além dos importantes tutores citados, no intento de aprimorar ainda mais tal arte, formando-a com o esmero que é necessário à vida pública e com o cuidado que lhe seria exigido pela advocacia, Cícero rumou em viagens à Ásia, instância na qual pôde

⁹⁹ BALMES, Jaime. *História da Filosofia*. Tradução de José Simão Dias. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2022, p. 106. Esta real dificuldade de compreensão de qual fosse o verdadeiro pensamento de Cícero ou, mais especificamente, qual era a sua real filiação, não só filosófica, como também político-partidária, fez com que Otto Maria Carpeaux destacasse em Cícero um perfil um tanto quanto inconstante, não obstante firme em seus valores, digno daqueles aos quais se denominam intelectuais: “Cícero apresenta-se de maneira mais favorável, e até a sua volubilidade política é a de um intelectual, incapaz de conformar-se com a disciplina – ‘right or wrong, my party’ – dos partidos políticos. [...] Caiu como vítima das suas convicções pouco coerentes, mas sempre honestas. [...] É o destino do ideólogo incoerente, mas também o destino do *homme de lettres* fora dos partidos, do intelectual independente”. CARPEUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Volume I. Opus cit. p. 80-81.

¹⁰⁰ SANTIAGO, Homero. *Notas*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza; revisão de tradução João Carlos Cabral Mendonça, Mariana Sérvulo da Cunha; notas Homero Santiago. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 4.

¹⁰¹ É interessante destacar que o conhecimento que se possui, hoje, acerca da figura de Diódoto, o Estóico, é devido aos relatos de Cícero, o qual, além de ceder a sua casa, convivendo por trinta anos com o referido filósofo, menciona as suas pesquisas no campo da geometria e da dialética, divulgando-as à posteridade.

¹⁰² COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia*: Grécia, Roma e Filosofia Medieval. Opus cit. p. 405.

¹⁰³ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 157.

contatar renomados retóricos, tais como Xenocles de Adramite, Denis de Magnésia e Menipo de Cária, e com estes tomar significativas lições¹⁰⁴.

De acordo com Reale¹⁰⁵, também conheceu profundamente a filosofia de Panécio¹⁰⁶ e, em suas passagens por Rodas, teve contato com os ensinamentos de Possidônio, estoico, com o qual, inclusive, estabeleceu uma estreita relação de amizade e de cujos escritos serviu-se, valorosamente, quando da elaboração de seu *De Officiis*¹⁰⁷. Em Rodas, ainda, frequentou lições com o retórico Apolônio, filho de Molon¹⁰⁸.

Ademais, fora um estudioso voraz, conhecedor profundo da língua grega, motivo por que “leu Platão, Xenofonte, o Aristóteles exotérico¹⁰⁹, alguns filósofos da antiga Academia e do Perípatos¹¹⁰”, servindo, com as graças de sua oratória e com a lucidez e clareza de suas exposições, como um importante divulgador da filosofia grega em solos romanos, pelo que foi reconhecido. Joaquim Carlos Salgado, sobre isso, nos expõe:

Aquilo que ele disse de Sócrates, que teria feito descer do céu à terra a ética – *philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit* –, fez ele mesmo com a filosofia grega: fez a teoria grega incorporar-se na efetividade da vida real, o mundo humano, precisamente a sociedade romana. Traduziu as abstratas e às vezes nebulosas

¹⁰⁴ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 46.

¹⁰⁵ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. Opus cit. p. 199.

¹⁰⁶ Autor de grande influência, também, na obra *De Officiis*. Nesta, Cícero desvela: “[...] contudo, homens mais esclarecidos não as aprovam, entre eles Panécio (que tenho seguido muito nesta obra)” (*Off.* 2. 60). In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Opus cit. p. 105.

¹⁰⁷ Relata Cícero, em sua Carta XVI a Ático, que escrevera a Atenodoro Calvo para que lhe enviasse uma análise de escritos de Possidônio acerca da maneira que se deve decidir quando há um conflito entre o honesto e o útil (*Att.* 16. 11. 4), os quais serviram de fonte intelectual para a escrita do livro III de seu *De Officiis*. Na própria obra *De Officiis*, Cícero nos expõe, não obstante, a sua surpresa pelo fato de Possidônio não ter se dedicado a uma escrita profunda sobre o tema, dando uma continuidade sólida aos ensinamentos de seu mestre Panécio: “Surpreende-me que Possidônio, seu discípulo, informe que ele viveu trinta anos depois de ter publicado esses três livros. Surpreende-me também que Possidônio tenha tratado ligeiramente do assunto em suas reflexões, pois ele mesmo admitiu que isso é muito importante em filosofia (*Quod eo magis miror, quia scriptum a discipulo eius Posidonio est, triginta annis vixisse Panaetium posteaquam illos libros edidisset. Quem locum miror a Posidonio breviter esse tactum in quibusdam commentariis, praesertim cum scribat nullum esse locum in tota philosophia tam necessarium*)”. (*Off.* 3. 8). In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Opus cit. p. 121.

¹⁰⁸ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 46.

¹⁰⁹ Sobre as leituras e interpretações ciceronianas de Aristóteles é interessante destacar que a sua compreensão, em certa medida, é diversa – porém, não necessariamente divergente – das que se possui das leituras e compreensões atuais, conforme se colhe dos dizeres de Clara Auvray-Assayas: “as condições de circulação e difusão de obras dos filósofos na Antiguidade são tais que o Aristóteles de Cícero, que desapareceu para nós, apresenta muito pouco dos traços comuns em relação àquele que lemos hoje e que foi exumado depois da morte de Cícero”. Isto se deve, segundo a citada autora, pois “o conhecimento [de Cícero] da doutrina de Aristóteles, contudo, não veio de um ensinamento nem mesmo das obras que lemos atualmente: Cícero o recebeu pela mediação de Antíoco de Ascalon e pela leitura de diálogos hoje desaparecidos”. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Tradução de Jane Pessoa. 1ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, p. 24 e 32.

¹¹⁰ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. Opus cit. p. 199.

expressões filosóficas gregas para, reelaborando-as, expressá-las na precisão e clareza do latim¹¹¹.

É o que nos apresenta, em harmonia, Clara Auvray-Assayas, de acordo com a qual “Cícero quer divulgar em Roma uma tradição filosófica, a da Nova Academia¹¹², que se define, em primeiro lugar, por um método crítico destinado a pôr à prova a coerência das doutrinas estoicas e epicuristas¹¹³”.

Este propósito de divulgação da filosofia ao povo romano, desprendendo-a das amarras do vernáculo grego e entregando-a, livre e desimpedida, ao Lácio através da cristalina língua latina pode ser observado e colhido, inclusive, nos dizeres do próprio Cícero, sobre o que, em diversas oportunidades, dentre as quais em seu *De Divinatione* e em suas *Tusculanae Disputationes*, pôde se manifestar:

Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti quam re possem prodesse quam plurimis, ne quando intermitterem consulere rei publicae, nulla maior occurrebat, quam si optimarum artium vias traderem meis civibus; quod compluribus iam libris me arbitror consecutum. Nam et cohortati sumus ut maxime potuimus ad philosophiae studium eo libro qui est inscriptus Hortensius, et, quod genus philosophandi minime adrogans maximeque et constans et elegans arbitraremur, quattuor Academicis libris ostendimus. [...] Adhuc haec erant; ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati, ut, nisi quae causa gravior obstitisset, nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris inlustratus pateret. Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus, quam si docemus atque erudimus iuventutem, his praesertim moribus atque temporibus, quibus ita prolapsa est, ut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit?

Pus-me com muita insistência o problema de decidir por que modo poderia continuar a ser útil à grande maioria <do povo Romano> sem deixar de trabalhar para bem da República: nenhuma tarefa mais relevante me ocorreu do que a de dedicar-me a transmitir aos meus concidadãos a matérias fundamentais de ordem cultural, e creio que com a composição de diversas obras este meu objectivo já foi alcançado. Procurei entusiasma-los com todas as minhas forças ao estudo da filosofia a que dei o título de *Hortênsio*; seguidamente, nos quatro livros *Acadêmicos*, demonstrei qual a área da filosofia que, em meu entender, é a menos pretensiosa e também a mais importante e necessária. [...] Estes os textos que escrevi até hoje. E tinha a intenção de abordar com entusiasmo os demais temas, de ânimo preparado a não deixar por desenvolver na língua latina nenhuma área da filosofia se nenhum motivo muito grave a tal se opusesse. Afinal, que contribuição mais útil e importante poderia eu dar para o bem

¹¹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 158.

¹¹² Segundo Plutarco, inclusive, era a Nova Academia o reduto de maior aprazimento filosófico de Cícero, o qual, mesmo discordando dos primeiros diretores da escola, cuja representação principal se fazia por Carnéades, encantava-se com os discursos de Antíoco, razão por que chegou mesmo a cogitar, caso necessário fosse abandonar os tribunais e os púlpitos, entregar-se por inteiro à filosofia acadêmica: Cícero amava a nova Academia: era a escola cujos escritos estudava de boa vontade. Projetava mesmo, no caso em que fosse obrigado a abandonar a advocacia e renunciar ao Fórum e aos empregos públicos, retirar-se para Atenas, para aí viver uma vida tranquila, toda entregue à filosofia. PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit. p. 46.

¹¹³ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 18. É deste método crítico que surgirá, de certa forma, o fundamento probabilístico que norteou a filosofia ciceroniana e influenciou o seu apegar à multiplicidade de influências, consoante demonstraremos a seguir.

da república do que ensinar e cultivar a nossa juventude, sobretudo no ambiente moral em que vivemos, em que ela se deixou corromper de tal maneira que são necessários os esforços de todos para refrear e corrigir?¹¹⁴

Quam ob rem hortor omnes qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt. Atque oratorum quidem laus ita ducta ab humili venit ad summum, ut iam, quod natura fert in omnibus fere rebus, senescat brevique tempore ad nihilum ventura videatur, philosophia nascatur Latinis quidem litteris ex his temporibus, eamque nos adiuvemus nosque ipsos redargui refellique patiamur. [...] Quodsi haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo inēnita librorum propter eorum est multitudinem qui scripserunt.

Por tais razões, exorto a todos os que possam fazê-lo, que arrebatem a glória também desse tipo à debilitada Grécia e a transfiram para esta cidade, da mesma forma que nossos antepassados transferiram, com esforço e seu trabalho, todas as outras que realmente eram muito desejáveis. E mesmo a glória dos oradores, assim conduzida, veio de um grau humilde ao mais alto, tanto que parece envelhecer e em pouco tempo chegar ao nada – o que a natureza carrega em quase todas as coisas – a filosofia nasça verdadeiramente nas letras latinas nestes tempos e nós a ajudemos e consintamos que nós mesmos sejamos contestados e desmentidos. [...] Caso, porém, essas obras forem traduzidas para os nossos, nem sequer das bibliotecas gregas precisaremos, nas quais há uma multidão imensa de livros por causa do grande número daqueles que escreveram¹¹⁵.

Não obstante, além do desejo de mera divulgação, Cícero também se dedicou à escrita de suas próprias ideias, servindo-se de todo o arcabouço que acumulou por toda a sua vida de estudos. Aluno de muitos mestres, contatou muitas doutrinas, as quais, cada qual a seu modo, influenciaram o seu imaginário e a sua noção do que fosse verdadeiro¹¹⁶. Esta influência,

¹¹⁴ (Div. 2. II – II4). CÍCERO, Marco Túlio. *Textos Filosóficos: A Natureza dos Deuses e A Adivinhação*. Tradução do Latim, Introdução e Notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2020, p. 373-375.

¹¹⁵ (Tusc. 2. II5 – II6). CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tuscianas*. Tradução de Breno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014, p. 148-149.

¹¹⁶ Advogado por excelência, Cícero fez-se amante da liberdade, da qual serviu-se e se apegou, inclusive, na formação de seus valores e na construção de seu ideal filosófico. Não foi somente da multiplicidade de mestres que surgiu o seu ecletismo, mas também do seu apego à liberdade, do seu anseio por não se fazer domado e do seu reconhecimento de que o homem, enquanto ser racional, não busca possui nem o dogma, tampouco a intransigência como mestres, mas sim o anseio sincero pelo conhecimento da realidade das coisas, cujo pilar essencial é o livre pensamento, manifestação *per se* da liberdade, somente possível quando não há o apego a homens, nem a ideias, mas tão somente à verdade. É o que se colhe, a propósito, das próprias palavras do Arpinate: “Nesse amor à verdade encontramos certa aspiração de independência, fazendo o homem bem-nascido não desejar obedecer a ninguém, senão àquele que o instrui, e o dirige, no interesse comum, de acordo com a Justiça e as leis, daí nasce a grandeza d’alma e o desprezo das coisas humanas (*Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio*)”. É disto, inclusive, segundo Clara Auvray-Assayas, que surge a sua preferência pela Nova Academia e que nasce o seu *modus operandi* de filosofar: “[...] se ele optou por divulgar em Roma a tradição da Nova Academia, é porque lá, em seu entender, ele encontra a liberdade de julgamento sufocada nas escolas estoicas e epicuristas pela observância cega do dogma ou do mestre. [...] É portanto como um advogado no fórum, lugar de discursos judiciais e políticos, que Cícero quer invocar o interesse da linguagem filosófica que ele defende; e a vigorosa controvérsia que atravessa sua obra e explica pelos desafios que ele atribui a um modo de filosofar cujas implicações são tanto políticas quanto filosóficas: recusando qualquer forma de autoridade, exercendo incansavelmente uma vigilância crítica que não poupa nem os filósofos que ele admira, como Platão e Carnéades, Cícero procura manter a liberdade que faz

contudo, não se deu de forma passiva e irrefletida, mas, ao contrário, de maneira detidamente pensada e interpretada, inserindo Cícero nas problemáticas intrínsecas ao seu tempo e à filosofia, além de permitir-lhe a ordenação da história filosófica e das ideias de sorte torna-lo apto a uma íntegra reflexão crítica e dialética¹¹⁷:

O ensino da filosofia [na antiguidade] apresenta duas características notáveis: por um lado, ele é estruturado sobre a polêmica contra os adversários, sejam eles Antigos ou filósofos contemporâneos; por outro, porque as Escolas são amiúde desenraizadas ou privadas de escolarcas, não faltam oportunidades para se desenvolver interpretações da doutrina julgadas heterodoxas, como aconteceu com a escola epicurista e com a tradição acadêmica. Não obstante, esses desvios doutrinários suscitam tomadas de decisões significativas e com frequência conflituosas sobre a história da filosofia.

Nessas condições, a formação filosófica de Cícero, assim como a de seus contemporâneos, não poderia ser reduzida à aprendizagem sumária de algumas doutrinas fixas, e a diversidade das lições ouvidas não lhe forneceu apenas uma bagagem “doxográfica”, permitindo a ele saber quem pensa o que sobre este ou aquele assunto: o que ele ouviu são especialmente as problemáticas e os debates contraditórios capazes de nutrir uma reflexão dialética [...].

[...]. Todos esses debates têm por substrato as concepções da história da filosofia, raramente explicitadas, que, no entanto, têm consequências decisivas sobre a própria estruturação das questões tratadas: com efeito, admitir ou refutar tal filiação filosófica, assimilar ou, pelo contrário, contrapor tal formulação do debate a uma outra apresentada por um Antigo, tudo isso são práticas controversas da história da filosofia que forneceram o contexto no qual Cícero aprendeu a filosofia¹¹⁸.

Desse modo, de todos os filósofos aqui citados, tão presentes em sua trajetória, Cícero colheu as mais diversas lições, sobre os mais amplos campos do saber, deles se prestando quando da escrita de seus textos e da exposição de suas ideias, mesmo que “sempre com os parâmetros da filosofia de seu tempo¹¹⁹”. Disto, inclusive, pôde resultar a postura cética que no

dele um cidadão-filósofo. Com efeito, é graças apenas à preservação dessa liberdade que pode ser assegurada a autonomia de um sujeito que é unicamente a instância de julgamento e de decisão”. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 21-22.

¹¹⁷ Isto se torna visível, destaca-se, na interpretação dada por Cícero acerca da filosofia de Platão. Cícero que havia estudado tanto com Filon, quanto com Antíoco, possuía diante de si a doutrina dos dois mestres e a compreensão que ambos possuíam davam aos ensinamentos platônicos: o primeiro situava a filosofia platônica na dúvida prática de Sócrates, cuja remodelação havia sido desenvolvida por Carnéades e por Arcesilau; ao passo que o segundo entendia que todas as demais escolas filosóficas dependiam das lições platônicas. Diante desse cenário, possuindo como cenário mais fácil se fixar em uma das duas interpretações e advogar em prol delas, Cícero escolheu o caminho independente, cujo reconhecimento deu-se pela liberdade intelectual e pela apreensão de ser o mais sincero à busca da verdade: face à diversidade de interpretações, Cícero permite-se reler Platão livremente, de forma que “ele se apresenta como o ‘defensor de uma causa deserta e abandonada’, e não como o fiel continuador de um mestre desaparecido: em outras palavras, sua própria interpretação é inovadora e motivada pela necessidade de ressurgir uma prática da filosofia que o epicurismo e o estoicismo ignoram. Ele privilegia, assim, dois tratados distintos para apresentar sua interpretação da tradição platônica: um método crítico que exige o exame de todas as doutrinas, uma confrontação de pontos de vista em um diálogo”. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 35.

¹¹⁸ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 33-34.

¹¹⁹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Opus cit. p. 199.

mais das vezes lhe é atribuída, principalmente nos campos da filosofia natural¹²⁰, e que não é de todo equivocada.

Conforme ressalta Reale¹²¹, Cícero servia-se, em seus estudos, do método da discussão do pró e do contra, dispondo sob o teu vislumbre, ao tratar de determinado assunto, os mais variados autores e posições, de sorte que lhe era possível, a partir do choque entre tais ideias, extrair aquela que lhe parecia mais coerente¹²². É o que se observa de suas próprias palavras, em sua *Tusculanae Disputationes*:

Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re veri simile esset inveniri, sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio.

Por isso sempre me agradou o costume dos peripatéticos e da Academia de dissertar sobre todos os assuntos em relação às partes contrárias, não apenas pela razão de que não pudesse, de outro modo, ser encontrado algo verossímil em qualquer coisa, mas também que fosse um exercício de expressar essas importantíssimas ideias¹²³.

Assim sendo, a busca pela compreensão do que seja mais verdadeiro, servindo-se de todos os ideais e todos os pensamentos que se possui à disposição, é a cristalina manifestação do exercício de liberdade tão caro à filosofia de Cícero e ao seu modo de pensar, cujo fundamento último, sem dúvidas, é a liberdade explícita no livre julgamento – caractere este

¹²⁰ COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia*: Grécia, Roma e Filosofia Medieval. Opus cit. p. 406. O campo das ações humanas sempre foi o foco principal de Cícero, razão pela qual a física e outros conhecimentos naturais, apesar de considerados por ele como “natural alimento das almas e das mentes”, nunca tomaram o centro de sua atenção. Por decorrência disso, afirma Reale, “quanto às soluções dos problemas metafísicos-ontológicos-cosmológicos, ele nutre um ceticismo mais agudo do que com relação a todo o resto: não sabe resolvê-los e, sobretudo, não lhe interessam existencialmente”. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. Opus cit. p. 203.

¹²¹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. Opus cit. p. 199 – 201.

¹²² É exatamente esta busca do que seja coerente o alicerce primeiro do ecletismo, o qual reconhece, inclusive em um íntegro ato de filosofia – a verdade em sua completude somente pertence aos deuses, motivo por que nenhum homem e, por conseguinte, nenhuma escola pode ser dotada do conhecido do todo em sua plenitude -, que todas as escolas e todos os pensadores possuem algo a contribuir ao perquirir da verdade, visto que não há ninguém que seja portador da verdade em sua inteireza, tampouco que seja condenado à apenas retratar o falso. É o que nos expõe, por exemplo, Norberto Bobbio: “Para o ecletismo, em todo sistema a verdade está misturada ao erro; portanto, nenhum sistema tem o privilégio de ser verdadeiro em si mesmo, e nenhum pode ser visto como totalmente falso. Está bem mais próximo da verdade aquele que não refuta nada do que foi dito pelas várias escolas, mas é capaz de recolher com sabedoria e preservar o grão de verdade contido em cada uma delas. Ao passo que o sincretista visa à mescla de dois ou mais sistemas, o eclético visa à organização de um novo sistema mediante a composição dos fragmentos de verdade onde quer que eles se encontrem”. BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos*. Opus cit. p. 145. Note-se, portanto, que a verdade nunca foge à vista do eclético, o qual por ela preza e a ela busca, de sorte que não recai sobre si a chaga do relativismo absoluto, mas, ao contrário, tanto almeja a verdade que a busca em todos os caminhos que se apresentem viáveis, não abdicando de nenhuma possibilidade de encontrá-la, mesmo que professada pela mais desconhecida escola ou pelo mais remoto e isolado pensador.

¹²³ (*Tusc. 2. III9*). CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tusculanas*. Opus cit. p. 152-153.

tão afeto e tão intrínseco aos adeptos do ecletismo¹²⁴, independente do momento histórico em que se apresentem:

Não se deve confundir o ecletismo com o sincretismo. O sincrético é um verdadeiro sectário; ele se engajou sob bandeiras das quais não ousa se afastar. Tem um chefe cujo nome carrega: se se quiser, será Platão, ou Aristóteles, ou Descartes, ou Newton, ou não importa quem. A única liberdade que reservou para si é a de modificar as opiniões de seu mestre, estreitar ou ampliar as ideias que recebeu, tomar emprestadas outras alhures e reforçar o sistema quando este ameaça ruir. [...] O sincretismo é no máximo uma iniciação ao ecletismo. O eclético não reúne as verdades ao acaso; não as deixa isoladas; menos ainda pretende enquadrá-las num plano determinado qualquer. Quando examina e admite um princípio, a proposição de que se ocupa imediatamente ou liga-se evidentemente a esse princípio, ou não se liga absolutamente a ele, ou então lhe é oposta. No primeiro caso, ele a considera verdadeira; no segundo, suspende o juízo até que noções intermediárias que separam a proposição que examina do princípio que admitiu lhe demonstrem a ligação ou a oposição com este princípio; no último caso, ele a rejeita como falsa. Esse é o método do eclético. É assim que ele consegue formar um todo sólido, que é propriamente obra sua, com um grande número de partes que reuniu e que pertence a outros¹²⁵.

Sucedese, contudo, que dessa profusão de filósofos surgia o desconcerto da abundância de dissensos, os quais levavam-no a buscar sempre o consenso entre os autores, mesmo que este resultasse em uma posição de probabilidade¹²⁶, o que, destaca-se, não se trata

¹²⁴ É conforme destacou Denis Diderot: “O eclético é um filósofo que despreza o preconceito, a tradição, a antiguidade, o consentimento universal, a autoridade, em suma, tudo o que subjuga a multidão dos espíritos; que ousa pensar por si mesmo, remontar aos princípios gerais mais claros, examiná-los, discuti-los, não admitir nada a não ser pelo testemunho de sua experiência e de sua razão” [...] Os cétricos e os ecléticos poderiam ter adotado como divisa comum ‘não ter a obrigação de jurar fidelidade a um mestre’, *nullius addictus jurare in verba magistri*”. Horácio, *Epístolas*, I, 01, 14-5. Mas os ecléticos, que não eram tão difíceis quanto os cétricos, tiravam muito proveito de ideias que estes desprezavam, e teriam acrescentado esta outra fase, pela qual teriam feito Justiça a seus adversários, sem sacrificar uma liberdade de pensar que muito lhes importava: ‘nenhum filósofo foi tão tolo que não discernisse parte da verdade’, *nullum philosophum tam fuisse in quem qui non viderit ex vero aliquid*”. DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios: O sistema dos conhecimentos*. Volume 02. 1ª Ed. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 131 – 132. É preciso, inobstante a exata definição de Diderot, esclarecer que o desprezo que o eclético possui face à tradição, à antiguidade e ao consentimento universal não é uma ojeriza cega ou um ignorar desarrazoado – o que seria *per se* um preconceito –, mas é, sim, uma aversão ao dogmatismo e à imposição de ideias alicerçadas tão somente na autoridade do tempo ou do mestre, ou seja, o eclético não subjuga a tradição, tampouco fecha os olhos à Antiguidade, cujo papéis histórico e cultural são de suma relevância à compreensão da realidade que nos cerca e nos constrói, mas apenas dota-se de um certo ceticismo, carecendo de pôr à prova da razão e do bom senso todos os fatos, conceitos e ideias, no intento de analisar quão provável é a verdade ali apresentada e defendida. Não se nega, também, a verdade, não se faz cétrico em sua totalidade, mas, ao contrário, busca a verdade onde quer que ela esteja, pouco importando que ela se manifeste em uma doutrina minoritária ou em seja professada por um mestre desconhecido.

¹²⁵ DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios: O sistema dos conhecimentos*. Opus cit. p. 133-134.

¹²⁶ Diz-nos Copleston: “Já que Cícero foi incapaz de realizar uma refutação científica do ceticismo (inclinava-se para este último, em razão do conflito entre escolas e doutrinas filosóficas opostas) [...]”. COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Opus cit. p. 406.

de uma mera interpretação latina da noção grega de *pithanon*¹²⁷. É o que nos exterioriza Clara Auvray-Assayas:

Graças aos empregos em curso do *probabile*, Cícero pode extrair todas as consequências da epistemologia acadêmica: não se pode conhecer nada porque nenhuma impressão recebida é confiável e nem contém em si um critério de verdade, todavia é preciso agir e, para tanto, ter como base somente as forças de seu julgamento. Do sujeito que recebe passivamente o que é *pithanon* àquele que se empenha ativamente em sua aprovação com *probabile*, a “transferência” de uma língua à outra cria um conceito abrangente que articula rigorosamente as condições éticas aos limites do conhecimento humano¹²⁸.

Em virtude disso, entendia Cícero, nos dizeres de Reale, que “o verdadeiro, portanto, é inalcançável, como prova o dissenso dos filósofos; todavia, resta o provável e o verossímil, que se não são o próprio verdadeiro, são o que dele mais se aproxima¹²⁹”.

Entretanto, esta forma de compreender a realidade não pode levar a crer que Cícero negasse a verdade e se lançasse sobre os vales de um relativismo exacerbado; seu ceticismo era moderado, e conduzia-o, tal qual era igualmente fruto – como que em uma retroalimentação –, a seu já mencionado ecletismo, o qual é explícito em sua *Tusculanae Disputationes*:

Sed defendat, quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus.

Mas cada um defenda o que pensa, pois as opiniões são livres: nós manteremos o estabelecido, não sujeito a leis nenhuma de uma única disciplina, às quais necessariamente obedecemos em filosofia, e sempre procuraremos o que seja o mais provável em qualquer assunto¹³⁰.

O Arpinate, assim, reconhecia os perigos de um ceticismo exacerbado, tinha consciência dos percalços que este poderia trazer à vida e às condutas humanas, pontos centrais

¹²⁷ Comumente, devido ao preconceito destinado à originalidade de Cícero – a qual é frequentemente contestada e amiudamente confrontada, posta sempre à prova diante da ideia de que o Arpinate seja um mero tradutor e transmissor das ideias gregas aos romanos –, o termo *probabile*, cunhado por Cícero, é atribuído a discussões anteriores e tem sua origem ventilada a outros pensadores, em especial a Carnéades e ao termo *pithanon*. No entanto, conforme cristalinamente dissertou Clara Auvray-Assayas, nítidas são as diferenças entre os termos e as conotações que cada um adquire: ao passo que o termo *pithanon* é dotado de uma conotação passiva, na qual o receptor da informação é persuadido ou convencido de sua veracidade e, portanto, toma-a como verdadeira, o termo *probabile* impõe uma postura mais ativa ao interlocutor, o qual deve, diante de todas as circunstâncias e conhecimentos que lhe são oferecidos, encontrar aquilo que lhe é provavelmente o mais verdadeiro. Assim, “Cícero mostra que não se limita ao valor estritamente controverso do emprego do *pithanon* por Carnéades e, de imediato, confere um maior significado ético ao debate, pois privilegia o papel ativo do sujeito; este que dá sua aprovação não acreditando de forma passiva na força da persuasão das representações, as quais Cícero reconhece, como todos os acadêmicos, que não podem oferecer um critério confiável [...]”. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 38.

¹²⁸ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 39.

¹²⁹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Opus cit. p. 200.

¹³⁰ (*Tusc.* 4. IV7). CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tusculanas*. Opus cit. p. 308-309.

na mentalidade ética romana, o que o guiava a buscar “refúgio nas intuições da consciência moral, que são imediatas e certas¹³¹”, tratando de questões que são ínsitas à natureza humana e confirmadas pelo consenso geral, as quais, por isso, nos são inatas. Isto fica claro, por exemplo, em seu *De Officiis*, quando expõe:

Non enim sumus ii, quorum valetur animus errore nec habeat umquam quid sequatur. Quae enim esset ista mens vel quae vita potius, non modo disputandi, sed etiam vivendi ratione sublata? Nos autem, ut ceteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab his dissentientes alia probabilia, contra alia dicimus. Quid est igitur, quod me impediat ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra improbare atque adfirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum?

Enganam-se pensando somos dos que navegam na dúvida sem ter ideia do que isso seja. Que seria de nosso espírito, ou melhor, que seria de nossa vida, se nada houvesse para orientar nossos princípios ou nossa conduta? A única diferença entre nós e outros filósofos é que, quando eles dizem que há coisas certas e coisas incertas, nós dizemos que há coisas prováveis e coisas improváveis. Que me impede de seguir o que me parece provável e rejeitar o que tal não me parece, assim como de evitar o tom presunçoso e afirmativo e a temeridade, tão afastados da sabedoria?¹³².

Ainda, esta recusa a posições dissonantes dos aspectos virtuosos intrínsecos à natureza humana, como as manifestas pelos que creem que a fonte das condutas seja o desejo pelo prazer, a ojeriza pela dor ou a debilidade humana, é exposta nas veementes críticas que dirigia a Epicuro e aos epicuristas, assim como a alguns membros da Nova Academia, tal e qual a Carnéades.

Apresentam Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti, por exemplo, nos comentários introdutórios de sua tradução do *De Legibus*, que o debate apresentado nesta obra, por Cícero, “é mais bem compreendido à luz das doutrinas de Epicuro e de Carnéades sobre o Direito e a Justiça, que ele rejeita em outras obras¹³³ e às quais, aqui, procura contrapor a ideia estoica de ‘lei natural’, fonte última do Direito civil, das leis religiosas e dos encargos públicos da cidade¹³⁴”, que sabemos que é uma compreensão de lei cujo caráter é eterno, imutável e advindo dos aspectos valiosos intrínsecos aos seres humanos, tais como a afeição recíproca e a razão comum entre estes e o divino.

De tudo isso, surge a inquestionável relevância de Cícero para a História da Filosofia, a qual é reconhecida explicitamente por Jaime Balmes, quando expressa:

¹³¹ COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia*: Grécia, Roma e Filosofia Medieval. Opus cit. p. 406.

¹³² (*Off.* 2. 7-8). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 87.

¹³³ *De Republica* e *De Finibus Bonorum et Malorum*, por exemplo.

¹³⁴ LACERDA, Bruno Amaro; MIOTTI, Charlene Martins. *Introdução*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Tradução, Introdução e Notas por Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021, p. 5.

Os seus estudos filosóficos são de alta importância para a história da filosofia, porque, conhecendo a fundo a língua grega, possuindo as obras que se perderam e tendo visto com seus olhos os últimos esplendores das escolas que descreve, é testemunha preciosa para nos fazer conhecer o espírito da filosofia antiga¹³⁵.

Não obstante, apesar de sua importância à filosofia e de ter se dedicado a ela em seus primeiros anos de vida – e também em seus últimos –, no interregno entre estes tempos, em suas idades intermediárias, Cícero fora arrebatado “à vida pública, à vida forense e à vida política”, fazendo dos fóruns e dos órgãos públicos seus habitats cotidianos.

Dessa sorte, favoreceu-se da filosofia para a prática, compreendendo esta como o esplendor de realização daquela, sem a qual de nenhuma, ou pouca, valia haveria à virtude. Em seu *De Republica* desvela:

Nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam nisi utare; etsi ars quidem cum ea non utare scientia tamen ipsa teneri potest, virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio, et earum ipsarum rerum quas isti in angulis personant, reapse non oratione perfectio. nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod <non> ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt.

Mas não é bastante ter uma arte qualquer sem praticá-la. Uma arte qualquer, pelo menos, quando não se pratique, pode ser considerada como ciência; mas a virtude afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas. Nada se diz, entre os filósofos, que seja reputado como são e honesto, que não o tenham confirmado e exposto aqueles pelos quais se prescreve o Direito da República¹³⁶.

E isto se deve, pois “em nada se aproxima tanto o nume humano do divino como ao fundar novas nações ou conservar as já fundadas (*neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas*)¹³⁷”. E, com este ideal em mente, Cícero deu início e guiou-se por todo o seu trilhar dos caminhos da vida pública.

2. 2. 2. 1. Cícero, Filósofo e Humanista

Antes de iniciarmos a explanação acerca da vida política e jurídica de Cícero, necessário se faz uma singela digressão com fins a se discutir a natureza filosófica de seus

¹³⁵ BALMES, Jaime. *História da Filosofia*. Opus cit. p. 105-106. Importante destacar, contudo, que “Cícero não é um historiador da filosofia, mas um filósofo que quer construir uma história da filosofia que ofereça aos seus leitores ferramentas para pensar”. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Tradução de Jane Pessoa. 1ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018, p. 25.

¹³⁶ (*Rep.* 1. 2). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 14.

¹³⁷ (*Rep.* 1. 12). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 18.

escritos, bem como a justeza de se alçar o pensador de Arpino à dignidade de filósofo. Esta discussão se faz necessária, pois, muitas vezes movido por certos preconceitos ou pela necessidade de se condicionar a filosofia romana à originalidade dos escritos gregos – motivado, por vezes, pelas descobertas de inúmeras similitudes entre o pensamento dos dois povos – o nome dos romanos é excluído do rol daqueles intelectuais que são denominados filósofos. Tendenciamo-nos a discordar desta exclusão, e em especial no que tange a Cícero, e é o que passamos a justificar.

A definição do que seja um filósofo e do que seja o real exercício da filosofia é tarefa sempre complexa e controversa, recebendo as mais diversas concepções e interpretações ao longo dos tempos. Sob o lume histórico, o primeiro a se servir do termo filósofo foi Pitágoras de Samos, em colóquio travado com o tirano Lêon de Fliús, no qual atribuiu a sabedoria apenas aos deuses, restando aos homens, em sua compreensão, tão somente perquiri-la. Diógenes Laércio, sobre a referida passagem, nos revela:

Pitágoras foi o primeiro a usar o termo e a chamar-se de filósofo; com efeito, Heracleides do Pontos, em sua obra *A Mulher Exânime*, atribui-lhe, em conversa com Lêon, tirano da cidade de Fliús, a frase segundo a qual homem algum é sábio, mas somente Deus. Imediatamente, esse estudo passou a chamar-se sabedoria, e seu professor recebeu o nome de sábio, para significar que atingira a perfeição no tocante à alma, enquanto o estudioso dessa matéria recebia o nome de filósofo¹³⁸.

Em relato semelhante, porém mais completo da origem do termo, expõe-nos Cícero:

A quibus ducti deinceps omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur, idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem. Quem, ut scribi auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam. Cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum: artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum. Admiratum Leontem novitatem nominis quaesivisse, quinam essent philosophi, et quid inter eos et reliquos interesset;

Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate; nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent, alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur, esset autem quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quaererent, sed visendi causa venirent studioseque perspicerent, quid ageretur et quo modo, item nos quasi in mercatus quandam celebritatem ex urbe aliqua sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos alios gloriae servire, alios pecuniae, raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos – id est enim philosophos –; et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum, cognitionemque praestare.

¹³⁸ LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário Gama Kury. 1ª Ed. São Paulo: Madamu, 2024, p. 25.

Levados por eles, daí para frente, todos os que punham seus esforços no exame minucioso das coisas eram considerados e chamados sábios; e esse nome deles persistiu até a época de Pitágoras. Conforme escreve Heráclides do Ponto, ouvinte de Platão e homem sumamente culto, afirma-se ter ele vindo a Fliunte e dissertado sobre alguns assuntos com Leonte, príncipe dos fliuntenses, com muita competência e amplidão. Como Leonte tivesse admirado a capacidade intelectual e a eloquência dele, perguntou-lhe em que arte se firmava; ele, porém, respondeu que não conhecia arte nenhuma, mas que era filósofo. Admirado com a novidade do nome, Leonte perguntou quem eram os filósofos e o que haveria de diferente entre eles e os demais.

E Pitágoras respondeu que a vida dos homens lhe parecia semelhante àquela praça, que fosse considerada, pela maior aparelhagem de jogos públicos, da maior afluência em toda a Grécia; pois, como ali uns procurariam a glória e a nobreza da coroa com os corpos bem treinados, outros fossem levados pelo canto monótono e pelo ganho de vender e comprar, mas houvesse certo tipo dos que – ou se o quiseses, dos sumamente nobres – não procurassem nem aplauso nem ganho, mas viessem para observar e cuidadosamente examinassem o que e como está sendo feito, da mesma forma nós como que viéssemos de alguma cidade para a grande afluência dessa praça, assim outros viessem de outra a esta vida e a esta natureza para servir à glória, outros ao dinheiro e houvesse uns raros que fixassem cuidadosamente os olhos na natureza das coisas, considerando como nada tudo o mais: esses se chamariam dedicados à sabedoria – isto é, portanto, filósofos; – e como ali seria muito digno de pessoa livre ver que não adquiriu nada para si, do mesmo modo na vida, o exame profundo das coisas e o conhecimento precedem em muito a todos os outros esforços¹³⁹.

A força motriz da filosofia¹⁴⁰, portanto, é o anseio pela compreensão da realidade inteira, em uma busca contínua e incessante pela verdade, motivado pelo espanto e pelo reconhecimento de sua ignorância, assim como pelo inafastável desejo de a esta subtrair-se; contudo, para aqueles que somente sob o rigor acadêmico-cientificista moldam as suas concepções e as suas definições, por vezes, este almejar sincero e ininterrupto, bem como as contribuições prestadas a este serviço, não são suficientes à caracterização do indivíduo como filósofo. *Ad exemplum*, Ivan Lins, filósofo positivista do século XX, somente compreendia como filósofo, no rigor da terminologia, aqueles pensadores que possuíssem um corpo de ideias que fosse coeso, concatenado e, principalmente, sistematizado:

Criada assim por Pitágoras, no 6.º século antes de nossa era, passou, desde então, a palavra filosofia a designar um sistema ou conjunto concatenado de concepções gerais sobre o mundo e o homem. [...] Aceita esta definição, foi Comte, até hoje, o último filósofo, propriamente dito, dos tempos modernos, por ter sido o único a abarcar, com plena generalidade, em seu sistema, o conjunto do saber de sua época¹⁴¹.

¹³⁹ (*Tusc. 5. III8 – III9*). CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tuscianas*. Opus cit. p. 393 – 395.

¹⁴⁰ Colhe-se não apenas deste relato da vida de Pitágoras, mas dos diversos escritos daqueles que se debruçaram sobre a filosofia, dentre os quais, já pudemos citar aqui, Aristóteles em sua *Metafísica* e Platão em seu *Teeteto*.

¹⁴¹ LINS, Ivan. *Escolas Filosóficas ou Introdução ao Estudo da Filosofia*. Opus cit. p. 13. A fonte de inspiração de Lins, para o desenvolvimento (ou para o abraçar) de tal concepção foi o próprio Augusto Comte, reconhecido fundador da filosofia positivista e considerado, por alguns, como o pai da Sociologia, o qual assim se expressou: “O título de filósofo supõe, necessariamente, como atributo característico, a preponderância habitual do espírito de conjunto, qualquer que seja, aliás, a sua natureza ou direção: teológica, metafísica ou positiva. [...] Neste sentido, que é o único rigoroso, o grande Leibniz teria sido o último filósofo moderno; porquanto ninguém, depois dele, nem mesmo o ilustre Kant, com seu admirável poder lógico, preencheu ainda as condições da generalidade

Não obstante, esta posição, expressa pelo filósofo brasileiro, não é uniforme, e, dada a riqueza da filosofia e das suas interpretações e concepções, muitos daqueles pensadores que são escanteados da definição filosófica por alguns, são alçados à dignidade do título por outros. É o que se observa, por exemplo, com Marco Túlio Cícero, cuja caracterização enquanto filósofo, na maior das vezes, é algo tido por errôneo, enquanto em outras é tida por acertada. Sobre o Arpinate se expressou Otto Maria Carpeaux¹⁴²:

A tradição classificou as obras de Cícero, distinguindo discursos forenses e parlamentares, tratados filosóficos e cartas. Cícero é jornalista, advogado, político, vulgarizador das ideias filosóficas gregas em Roma; é literato. Aplicando-lhe os critérios rigorosos da profundidade na filosofia e da solidez de uma política baseada em ideologia certa, Cícero não sai bem: foi um jornalista algo superficial, em todos os setores da sua atividade. [...]. Cícero era um grande trabalhador. Em três anos de ócio forçado pela ditadura, escreveu verdadeira biblioteca de escritos filosóficos, que revelam um conhecedor profundo da matéria. A obras como *Academicas* e *Tusculanae disputationes* devemos grande parte dos nossos conhecimentos da filosofia grega. Outras são obras de compreensiva sabedoria humana – como *Cato Maior seu de Senectute*, *Laelius seu de Amicitia* e *De Officii* – que influenciaram profundamente a ética cristã e a moral leiga moderna. Contudo, Cícero não é um filósofo profundo. Assim como na política, não sabe decidir-se entre as ideologias, todas exigentes e demasiadamente dogmáticas¹⁴³.

Na mesma direção reducionista, a partir da qual se compreende a inteligência filosófica somente através da filiação a um determinado ideal e, principalmente, mediante a sistematização de ideias e o desenvolvimento de apreensões e de conceitos novos, encontra-se A. V. Shcheglov:

Uma expressão clara da decadência da filosofia da sociedade antiga, incapaz já de produzir qualquer novidade, qualquer coisa original, foi a filosofia eclética. O maior representante do ecletismo foi o famoso orador romano Marco Túlio Cícero (anos 106-43 A.C.). Os ecléticos procuravam conciliar as diferentes correntes filosóficas hostis: platônicos, aristotélicos, epicuristas e estoicos. Nada criaram de original¹⁴⁴.

filosófica, em suficiente harmonia com o estado avançado da evolução mental”. COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. Tomo VI. 4ª Ed. p. 401 *apud* LINS, Ivan. *Escolas Filosóficas ou Introdução ao Estudo da Filosofia*. Opus cit. p. 13.

¹⁴² É importante reducionista empregada por Carpeaux a Cícero decorre não somente de uma visão acerca do pensador romano, mas sim, em realidade, de um vislumbre sobre toda a literatura romana, compreendida, pelo crítico austro-brasileiro, como escritos miméticos da cultura grega e, em certa medida, tradutora do espírito grego àqueles que se tornariam, na posteridade, o Ocidente Latino. É o que se observa da seguinte passagem: “A literatura romana, apesar de ter produzido grandes poetas e grandes prosadores, parece de segunda mão. A comédia romana já se nos revelou como reflexo da comédia nova ateniense, e a tragédia de Sêneca será reflexo da tragédia de Eurípides. Os poetas líricos romanos imitam Teógnis, Alceu e Safo; Virgílio seria a sombra de Homero; os retores e historiadores acompanham os métodos gregos; os filósofos romanos procuram, como eclético, um caminho de compromisso entre as discussões das escolas de Atenas e da Ásia Menor. Em geral, é uma literatura de imitação”. CARPEUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Volume I. Opus cit. p. 76.

¹⁴³ CARPEUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Volume I. Opus Cit. p. 79-80.

¹⁴⁴ SHCHEGLOV, A.V. *História da Filosofia*: Escrito por Historiadores do Instituto de Filosofia da Academia de Ciências da U.R.S.S. Brasil: Editorial Vitória, 1945, p. 85.

Ainda dentre os críticos, trazemos, por força da importância que possuem no âmbito da historiografia da filosofia, o posicionamento de Dario Antiseri e Giovanni Reale, segundo os quais:

Se no campo da história da filosofia nos ocupamos de Cícero, é mais por motivos culturais que teóricos. Em primeiro lugar, Cícero oferece, em certo sentido, o mais belo paradigma da mais frágil das filosofias, que mendiga de todas as escolas migalhas de verdade. Em segundo lugar, Cícero é desmedidamente a mais eficaz, a mais longa e a mais conspícua ponte mediante a qual a filosofia grega se derramou na área da cultura romana e daí por todo o Ocidente: e também esse é um mérito não teórico, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural. Isso não impede que Cícero tenha intuições felizes e até agudas acerca de problemas particulares, especialmente acerca de problemas morais (o *De Officiis* e as *Tusculanae* são provavelmente suas obras mais vitais), e também análises penetrantes: mas se trata de intuições e de análises que se situam, por assim dizer, no desaguadouro da filosofia; acerca dos problemas que estão nas nascentes, ele tem pouco a dizer, como, de resto, pouco têm a dizer todos os representantes da filosofia romana. [...] Ao praticar a fusão eclética das várias correntes, portanto, Cícero não proporcionou contribuições essenciais, pois essa fusão já havia sido feita pelos mestres que ele escutara, e se limitou a repropô-la em termos latinos, amplificando-a quantitativamente. Com razão escreveu Concetto Marchesi: “Cícero não deu novas ideias ao mundo [...]. Seu mundo interior é pobre, pelo motivo de que dá guarida a todas as vozes”¹⁴⁵.

Não obstante às noções críticas apresentadas, servindo-nos das palavras de Montesquieu, em seu *Discours sur Cicéron*, discordamos:

Ele não merece menos o título de filósofo do que o de orador romano. Pode-se dizer mesmo que ele se destacou mais no Liceu do que sobre a tribuna: ele é original em seus livros de filosofia, mas teve vários rivais em sua eloquência. Ele é o primeiro, entre os romanos, que tirou a filosofia das mãos dos sábios, e a liberou dos embaraços de uma língua estrangeira. Ele a tornou comum a todos os homens, como razão, e nos aplausos que recebeu, a gente de letras encontrou-se de acordo com o povo. Não posso suficientemente admirar a profundidade de seus raciocínios em um tempo no qual os sábios não se distinguiam que pela bizarrice de suas vestimentas. Gostaria somente que ele tivesse vindo em um século mais esclarecido, e que ele tivesse podido empregar para descobrir as verdades esses afortunados talentos, que não lhe serviram mais do que para destruir os erros. Deve-se reconhecer que ele deixou um terrível vazio na filosofia: ele destruiu tudo o que havia sido imaginado até então; teve de recomençar, e imaginar de novo; o gênero humano regressou, por assim dizer, à infância, e foi entregue aos primeiros princípios¹⁴⁶.

Nota-se, portanto, a partir das opiniões apresentadas, que o ponto fulcral na apreensão de se Cícero deve ou não ser incluído na categoria de filósofo reside na idealização de quanta originalidade há em seus escritos - quão influenciado e, conseqüentemente, quão apegado aos pensamentos dos gregos estão as suas ideias -, bem como no delineamento de quanto o Arpinate

¹⁴⁵ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus cit. p. 303-304.

¹⁴⁶ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de. *Discours sur Cicéron*. Opus cit. p. 209.

contribuiu para o arquitetar de um sistema filosófico ou à formulação de respostas às dúvidas e aos questionamentos a ele preexistentes.

Quanto a estes critérios, dois apontamentos se fazem necessários: *a priori*, inexistente filosofia totalmente original, sendo impossível a formação de qualquer pensamento válido e sólido que provenha apenas de uma mente – existem avanços originais, mas jamais um sistema filosófico, digno de ser seguramente avalizado, cuja origem se deu tão somente a partir da intelectualidade de um só sujeito -, uma vez que a filosofia é a busca pela verdade, e não pela engenhosidade ou pelo pioneirismo (não se trata de um trabalho de ego ou de vanglória), razão por que é construção histórica fruto da concatenação de diversos pensamentos e de diversos ideais, os quais formados através da conjunção entre os mais variados tempos antecedentes e o instante que se nos aplica, isto é, o momento presente, conformam-se pela cultura e pelas intempéries da vida e da realidade, consubstanciando-se, ao cabo, no sempiterno caminhar que nos exige a busca pelo conhecimento.

Desse modo, nos faz muito claro que a filosofia nada mais é do que a razão humana em sua estruturação mais eclética, ou seja, é a junção das diversas cooperações humanas, desenvolvidas pelas mais nobres mentes, nos mais variados tempos, que somadas consolidam o arcabouço de sabedoria que a humanidade possui e conserva. É impossível, conseqüentemente, ser filósofo e ser original em sua totalidade, e isto se faz presente desde os tempos primeiros da filosofia. São os primeiros grandes filósofos, em certa medida, ecléticos; quer dizer, o ecletismo “foi a filosofia dos bons espíritos desde o início do mundo”, conforme nos apresenta Diderot:

Do que precede, segue-se que o ecletismo, a rigor, não foi uma nova filosofia, já que não há nenhum chefe de seita que não tenha sido mais ou menos eclético. Conseqüentemente, os ecléticos são, entre os filósofos, o que os soberanos são sobre a superfície da Terra, os únicos que permaneceram no estado de natureza, onde tudo era de todos. Para formar seu sistema, Pitágoras utilizou os teólogos do Egito, os gimnosofistas da Índia, os artistas da Fenícia e os filósofos da Grécia. Platão se enriqueceu com os despojos de Sócrates, de Heráclito e de Anaxágoras; Zenão pilhou o pitagorismo, o platonismo, o heraclitismo, o cinismo. Todos realizaram longas viagens. Ora, qual era o fim dessas viagens, se não interrogar os diferentes povos, reunir verdades dispersas sobre a superfície da Terra, e voltar para sua pátria repleto da sabedoria de todas as nações? Mas, assim como é quase impossível para um homem percorrer muitos países, encontrar muitas religiões e não vacilar na sua, é muito difícil para um homem de bom senso, que frequenta diversas escolas de Filosofia, entregar-se a algum partido e não cair no ecletismo ou no ceticismo¹⁴⁷.

¹⁴⁷ DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*: O sistema dos conhecimentos. Opus cit. p. 133.

Assim, buscar originalidade naquilo em que se deve buscar a verdade é perquirir a dignidade filosófica não apenas por critério alheio e descabido de avaliação, como também por um lume reducionista e empobrecedor: o valor da contribuição filosófica não reside em sua novidade – que não deixa de ser bem-vinda, quando devidamente fundamentada na realidade das coisas –, mas sim em seu serviço prestado à verdade, seja construindo-a, através do elaborar de ideias e do estruturar de pensamentos, seja defendendo-a, mediante o desmitificar de dogmas e o arrasar de falácias; e, face a isto, muito colabora ao elevar do nome filosófico quem impede que suas bases sejam destruídas ou deturpadas através do uso alicerces frágeis e estranhos. E é exatamente neste ponto que reside o segundo apontamento necessário: a filosofia não é construída, tampouco conservada, somente através de respostas.

Consoante já pudemos elucidar neste trabalho, diferentemente das demais ciências, a filosofia não é um rumar retilíneo cujo trilhar conduz a uma direção de constante aprimoramento, o que se dá suplantando o que dantes se afigurava como verossímil e edificando novas e mais claras respostas; a filosofia, ao contrário destas outras ciências, é a construção realizada por um colaborar eterno cujas contribuições não se dão apenas com assertivas, mas também com questionamentos e com críticas, ou seja, de extrema valia são aqueles sujeitos que não trazendo nenhuma resposta ao mundo, encham-no de questionamentos, os quais poderão ser melhor trabalhados e desenvolvidos pelos pensadores que o sucederão, do mesmo modo que de inquestionável préstimo serão aqueles indivíduos que nada semeando nos campos do conhecimento, laboram incansavelmente para espantar as pragas e para livrar de seu fecundo solo as ervas daninhas.

Em virtude disso, restringir a análise acerca se determinado pensador deve ou não ser considerado filósofo a bases tão simplórias e tão insignificantes, tais como a originalidade ou a sistematização do pensamento, é fechar os olhos àqueles que verdadeiramente contribuíram para o desenvolver filosófico e, por vezes, dado se considerar apenas critérios formais, alçar ao título de filósofo sujeitos que mais deturparam este tão nobre labor da mente humana do que por ele sinceramente laboraram. Por esses motivos, frágeis são as razões comumente apresentadas para se excluir Cícero da qualificação de filósofo e o porquê, a nosso ver, tais considerações não prosperam.

Desta feita, feitos estes apontamentos, inegável é que Marco Túlio Cícero seja um filósofo, visto que nele residem todos os critérios necessários à dignidade do posto: dota-se de um desejo sincero pela verdade, construído por sobre sólidas, críticas e dialéticas bases de

pensamento, cujo caráter contribuiu não apenas à formação das ideias de seu tempo, como também influenciaram os diversos intelectuais que a ele sucederam:

Cícero forneceu aos Padres da Igreja as armas para combater o paganismo e os argumentos para atestar a providência divina; os eruditos da Idade Média copiaram abundantemente obras nas quais encontraram força graças à influência que elas tiveram sobre Santo Agostinho; para Montaigne, Gassendi e Voltaire, Cícero, afinal, era um mestre da liberdade de pensamento, do questionamento e da dúvida metódica¹⁴⁸.

E neste cenário, dentre as riquezas de suas criações, a sua maior contribuição, talvez, seja o humanismo, cujo luzir atravessou os tempos e alumiu as mentes dos mais distintos pensadores. Jaime Balme, em feliz assertiva, assim se expressou: “não quero estar em contradição com a natureza: se não posso ser filósofo, sem deixar de ser homem, renuncio à filosofia e permaneço com a humanidade¹⁴⁹”. Se, por certo, esta sentença não fora escrita tendo Cícero em mente¹⁵⁰, de nada afasta a tamanha compatibilidade com o pensar e o agir do filósofo romano.

Em todas as atividades que exerceu e em todos os escritos que redigiu, Cícero sempre teve em mente o espírito e a realidade humanos. Longe de buscar quaisquer idealizações inalcançáveis ou de menosprezar as capacidades dos indivíduos, o Arpinate reconhecia tanto como fundamento, quanto por objetivos de sua filosofia os aspectos mais elevados, porém factíveis, da concretude humana. Não por outra razão, sobre ele, se expressou Montesquieu:

Percebe-se, em suas obras de moral, um ar de júbilo e um certo contentamento de espírito que os filósofos medíocres não conhecem em absolutos. Ele não dá em absoluto preceitos; mas os faz sentir. Ele não nos excita à virtude; mas nos atrai a ela. Leia suas obras, e desgozará para sempre de Sêneca e de seus semelhantes, pessoas

¹⁴⁸ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 15. Na mesma direção Luiz Feracine, segundo o qual: “Seus escritos foram modelo de produção literária e jurídica na própria antiguidade, durante toda a Idade Média, na época da Renascença e pós-Renascença, chegando até nossos dias. De fato, em nosso século XXI, Cícero é ainda lindo, estudado e citado em textos literários e jurídicos, comprovando que o pensamento expresso em suas obras continua válido e gozando de indiscutível prestígio depois de dois mil anos”. FERACINE, Luiz. *Cícero: O Maior Filósofo Latino da Antiguidade*. São Paulo: Lafonte, 2011, p. 13.

¹⁴⁹ Tradução livre de: “no quiero estar reñido con la naturaleza: si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio á la filosofía y me quedo con la humanidad”. BALMES, Jaime. *Filosofia Fundamental*. Tomo I. Barcelona: Imprenta de A. Brusí, 1848, p. 340.

¹⁵⁰ É provável que tenha tido, a despeito da originalidade do pensamento em si, como fonte de inspiração de tal ideia a figura de Sócrates. Em outra oportunidade, pôde Balme dizer: “O método de Sócrates era conforme aos seus princípios, inimigos de cavalações; dirigia-se especialmente ao bom senso dos ouvintes, empregando a forma de diálogo que aproxima a discussão filosófica do trato comum da vida. No seu tempo, como no nosso, não faltavam filósofos que, orgulhosos da sua razão, desprezavam o senso comum; Sócrates ensinava-lhes com o seu exemplo que não é boa a filosofia que principia por se pôr em contradição com as ideias e sentimentos do gênero humano”. BALMES, Jaime. *História da Filosofia*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2022, p. 67.

mais enfermas que aquelas a quem queriam curar, mais desesperadas que aquelas a quem consolam, mais tiranizadas pelas paixões que aquelas a quem querem libertar¹⁵¹.

E isto se deve, pois é o homem, tal qual a natureza o fez, tal qual a História moldou e tal qual a sociedade conformou, o alicerce de toda a sua filosofia:

Todo o projeto filosófico de Cícero está construído sobre o homem, abarcado fora das categorias do sábio, do filósofo e do insensato: é o homem em sua precariedade ontológica, em suas limitações cognitivas, em sua capacidade de construir e destruir as relações sociais e políticas, em seu enraizamento na história, em sua necessidade de ação e em suas aspirações de conhecer o que lhe é ainda inacessível.

Assim observado e analisado, o homem sobre o qual Cícero se interroga é um objeto filosófico inédito na antiguidade: ele não é, com efeito, “a medida de todas as coisas”, seguindo a concepção do sofista Protágoras que faz do homem a única referência possível, e também não é o doente que é preciso curar ou o ignorante que é necessário educar. Não é, por conseguinte, nem a justificação de um relativismo preguiçoso, nem um material a ser moldado: Cícero se recusa tanto a limitar a investigação filosófica a uma antropologia quanto a transformar sua reflexão sobre o homem em um programa educativo¹⁵².

E este homem, por ele tratado, não possui a sua existência limitada a um determinado território, restrita a um determinado povo ou condicionada a uma determinada raça, mas antes tem a sua presença vislumbrada e encontrada em todos aqueles sujeitos que comungam da graça de participar da espécie humana¹⁵³, que é única, pois que dotada de razão e de alma, e que, por isso, não admite segregações ou hierarquizações, seja na aptidão para agir corretamente, seja na capacidade de desviar seus atos das condutas mais honrosas:

Nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus; quodsi depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas non imbecillitatem animorum torqueret et flecteret quocumque coepisset, sui nemo ipse tam similis esset quam omnes sunt omnium; itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnes valet. Quod argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere; quae si esset, non una omnes definitio contineret. Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Nam et sensibus eadem omnium comprehenduntur, et ea quae movent sensus, itidem movent omnium; quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus imprimuntur; interpresque mentis oratio verbis discrepat, sentiis congruens; nec est quisquam gentis ullius, qui ducem nactus ad

¹⁵¹ MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de. *Discours sur Cicéron*. In: SANTOS, Igor Moraes. *Tradução de: Discurso sobre Cícero, de Montesquieu*. Aufklärung: revista de filosofia, [S. l.], v. 5, n. 3, p. p. 207–212, 2018, p. 209-210.

¹⁵² AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 18-19.

¹⁵³ Esclarece-nos na seguinte passagem: “Se é verdade que obedecem aos mesmos governos e poderes, muito mais o é que obedecem a esta conformação celeste, à inteligência divina e ao deus de grande poder, de modo que todo este mundo deve ser considerado uma única comunidade de deuses e homens (*si vero eisdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis. Parent autem huic caelesti discriptioni mentique divinae et praepotenti deo, ut iam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda*)”. (Leg. 1. 23). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23.

virtutem pervenire non possit. Nec solum in rectis, sed etiam in pravitatibus insignis est humani generis similitudo [...].

Nada, pois, é tão semelhante, tão igual, como nós mesmos somos uns em relação aos outros; mas, se a depravação dos costumes, se a vaidade das opiniões não distorcesse a fraqueza das mentes e as desviasse para onde bem desejasse, ninguém seria tão similar a si mesmo quanto todos são de todos; e assim, seja qual for a definição do homem, ela vale como uma para todos. Este argumento basta para saber que não há nenhuma diferença na espécie; se houvesse, uma definição não abarcaria todos. Com efeito, a razão, a única (qualidade) que nos torna superiores às feras, e por meio da qual podemos interpretar, argumentar, refutar, dissertar e concluir algo, é com certeza comum a todos os homens, que são diferentes em instrução, mas iguais na capacidade de aprender. Do mesmo modo, pois, todos os objetos são de igual modo percebidos pelos sentidos, e as coisas que ativam os sentidos, ativam igualmente os de todos; e cada uma delas é impressa nas almas; vale o mesmo para o que eu disse antes sobre a inteligência primeira, em todos impressa igualmente; e para o discurso, intérprete da mente, que discrepa no que se refere às palavras, mas concorda no que tange aos pensamentos; não há ninguém, de povo algum, que, tendo encontrado essa guia, não possa chegar à virtude. E não somente em relação às ações corretas, mas também no que diz respeito às perversões morais a semelhança da espécie humana é extraordinária [...]¹⁵⁴.

Em virtude disso, ao disciplinar acerca das aptidões morais humanas, *e.g.*, sobre a sabedoria e, por conseguinte, sobre a virtude, buscou as suas realizações máximas, contudo não utópicas. Diferindo-se dos pensamentos de sua época, sempre exacerbados, Cícero, servindo-se de sua distinta prudência, demonstrou equilíbrio.

Enquanto alguns, tais quais os sofistas, convencionalizavam a sabedoria, relativizando o conhecimento da verdade, e, por outro lado, outros, tais quais os estoicos¹⁵⁵, tornavam inatingível a virtude plena e o ideal de sábio, Cícero demonstrou-se atado à realidade, colocando-os sob o alcance de todos aqueles que, com a retidão de conduta e esforço da razão, em sua direção guiassem o espírito.

Por esse motivo, para ele, o sábio não era nenhuma figura inalcançável, como que um semideus em meio às pessoas, mas sim aquele sujeito que, por suas virtudes e por seus méritos, distinguia-se em suas condutas e em seu pensar. Nas palavras do próprio Arpinate:

Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse; neque id ad vivum resco, ut illi qui haec subtilius disserunt, fortasse vere, sed ad communem utilitatem parum; negant enim quemquam esse virum bonum nisi sapientem. Sit ita sane; sed

¹⁵⁴ (Leg. 1. 29-31). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 26-27.

¹⁵⁵ Os estoicos subdividiam as virtudes, inclusive listando as cardeais: prudência, temperança, coragem e Justiça. Contudo, interpretavam-nas em unidade, de modo que ao existir uma dessas virtudes, todas as demais se fariam presentes; e, consequentemente, ausente uma destas, todas as demais também se ausentariam. Logo, conforme expressou Frederick Copleston, “se todas as virtudes estão unidas umas às outras a ponto de que se possuir uma dela seja possuir também as outras, é um passo simples supor que não existem graus na virtude. Ou o homem é virtuoso, isto é, completamente virtuoso, ou não é virtuoso de modo algum. [...] Uma consequência dessa doutrina é que bem poucos alcançam a virtude, e só em idade avançada. ‘O homem anda na perversidade toda a sua vida, ou, de qualquer modo, durante a maior parte dela. Se alguma vez alcança a virtude, já é tarde e no crepúsculo mesmo dos seus dias’”. COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Opus cit. p. 388.

eam sapientiam interpretantur quam adhuc mortalis nemo est consecutus, nos autem ea quae sunt in usu vitaeque communi, non ea quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Numquam ego dicam C. Fabricium, M'. Curium, Ti. Coruncanium, quos sapientes nostri maiores iudicabant, ad istorum normam fuisse sapientes. Quare sibi habeant sapientiae nomen et invidiosum et obscurum; concedant ut viri boni fuerint. Ne id quidem facient, negabunt id nisi sapienti posse concedi.

Agamus igitur pingui, ut aiunt, Minerva. Qui ita se gerunt, ita vivunt ut eorum probetur fides, integritas, aequitas, liberalitas, nec sit in eis ulla cupiditas, libido, audacia, sintque magna constantia, ut ii fuerunt modo quos nominavi, hos viros bonos, ut habiti sunt, sic etiam appellandos putemus, quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene vivendi ducem.

Penso, em primeiro lugar, que só entre os bons pode haver amizade. Nisso não exagero, como o fazem aqueles que tratam de tais questões com sutileza, verdadeira talvez, mas pouco útil ao bem de todos: negam, de fato, que um homem possa ser bom se não for sábio. Seja assim, mas consideram uma sabedoria que nenhum mortal pode alcançar. Nós, porém, contamos com aquelas coisas comuns na vida cotidiana, não com as imaginadas ou sonhadas.

Jamais afirmarei que foram sábios, à maneira desses doutos, Caio Fabrício, Mânio Cúrio e Tibério Coruncânio, que no entanto assim eram considerados por nossos maiores. Que conservem para si mesmos o obscuro e invejado título de sábios, mas concordem que aqueles foram homens de bem. Ora, nem mesmo isso farão, alegando que tal título só se atribui ao sábio. Tratemos do assunto, pois, com nosso critério tosco, como dizem. Aqueles que se comportam, vivem de tal modo que se comprova sua fidelidade, integridade, equidade e liberalidade; não há neles nem cobiça, nem libertinagem, nem audácia, e possuem uma grande constância, como os que há pouco mencionei, todos esses foram considerados homens bons e, a meu ver, devemos também dar-lhes tal título, pois seguiram na medida do possível a natureza, o melhor guia para viver bem¹⁵⁶. [...].

Iam virtutem ex consuetudine vitae sermonisque nostri interpretemur nec eam, ut quidam docti, verborum magnificentia metiamur virosque bonos eos, qui habentur, numeremus, Paulos, Catones, Galos, Scipiones, Philos; his communis vita contenta est; eos autem omittamus, qui omnino nusquam reperiuntur.

Entendamos a virtude a partir de nossos costumes de vida e de nosso modo de falar e não a julgemos pelo brilho de palavras, como certos filósofos. Contemos por homens de bem aqueles que são tidos como tais, os Paulos, os Catões, os Galos, os Cipiões, os Filos. A virtude deles basta à vida comum; deixemos de lado os que jamais, em parte alguma, podem ser encontrados¹⁵⁷.

Ainda, esta humanidade, que aqui destacamos, expressa-se igualmente na sutileza de Cícero em compreender a importância da beleza, até mesmo nos campos áridos da filosofia e do labor jurídico. Expõe-nos Balmes, “a eloquência, a elegância e o bem dizer eram os objetos prediletos do grande orador; não pôde esquecê-los nem mesmo nos labirintos das questões filosóficas; depois de ter brilhado na tribuna, quis brilhar na cátedra¹⁵⁸”.

¹⁵⁶ (*Amic* 5.18-19). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza; revisão de tradução João Carlos Cabral Mendonça, Mariana Sérvalo da Cunha; notas Homero Santiago. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 18-19.

¹⁵⁷ (*Amic*. 6. 21). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 21.

¹⁵⁸ BALMES, Jaime. *História da Filosofia*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2022, p. 104.

Por isso, sua oratória, da mais elevada estirpe, nas palavras de Salgado, “elegante e primorosa¹⁵⁹”, fora, além instrumento prático, obra de arte, poesia em versos, o belo transcrito e vocalizado em palavras, servindo à difusão do conhecimento e ao enobrecer do povo romano. Não por menos, o próprio Arpinate, em seu *Disputationes Tusculanas* nos afirma:

Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam, si possumus, otiosi. in quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis. fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris. itaque suos libros ipsi legunt cum suis, nec quisquam attingit praeter eos, qui eandem licentiam scribendi sibi permitti volunt. quare si aliquid oratoriae laudis nostra attulimus industria, multo studiosius philosophiae fontis aperiemus, e quibus etiam illa manabant. [...]. hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere; in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus.

A Filosofia ficou no esquecimento até a época presente e não teve nenhum brilho nas letras latinas. Cabe a nós colocá-la em evidência e estimulá-la, de modo que, se em algo fomos úteis aos nossos cidadãos na vida pública, o sejamos também fora dela, se pudermos. Nesse sentido, tanto mais temos que nos dedicar, uma vez que se diz já haver muitos livros escritos em latim, de modo superficial, por aquelas pessoas, muito boas sem dúvida, mas não suficientemente eruditas. Pode, porém, acontecer que alguém pense corretamente e não consiga expressar com elegância o que pensa; mas é próprio de pessoa que abusa sem medida tanto do lazer produtivo como das letras, alguém colocar por escrito seus pensamentos, mas não consiga ordená-los nem explicitá-los nem atrair o leitor por algum prazer. Por isso eles leem com os seus os próprios livros e nenhum atinge senão àqueles que se querem permitir a mesma faculdade de escrever. Por isso, se conseguimos algo de louvável na oratória por nossa dedicação, com muito maior esforço abriremos as fontes da filosofia, das quais também emanavam as outras. [...] Pois sempre considere perfeita aquela filosofia que possa se pronunciar, de modo completo e elegante, sobre os mais altos problemas; temos nos entregado a esse trabalho com tanta dedicação que já ousamos ter escolas à maneira dos gregos¹⁶⁰.

É como que, se Dostoiévski, no séc. XIX, em seu *O idiota*, nos legou: “A beleza salvará o mundo¹⁶¹”, Cícero, que tanto lutara para salvar a República romana, em um ato de predição, já soubesse a força do belo à salvaguarda humana, assim como já reconhecesse o seu dever em aclamá-lo ao imaginário romano.

¹⁵⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. Opus cit.* p. 161.

¹⁶⁰ (*Tusc.* 1. *III*5 – *IV*7). CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tusculanas*. Opus cit. p. 22-25.

¹⁶¹ DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *O idiota*. Tradução de José Geraldo Vieira. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021, p. 426.

Assim sendo, é por este sólido e real humanismo - do qual se extrai a força que lhe são tão próprias - que as ideias criadas, desenvolvidas e expressas por Cícero sobreviveram ao ostracismo e se fizeram tão presentes, por tanto tempo, no imaginário da intelectualidade humana¹⁶². Giovanni Pico Della Mirandola, por exemplo, em sua obra *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, publicada em 1496, explicitava que:

Já o sumo pai, Deus arquitecto, tinha construído segundo leis de arcana sabedoria este lugar do mundo como nós o vemos, augustíssimo templo da divindade; tinha embelezado a zona superceleste com inteligências, avivado os globos etéreos com almas eternas, povoado com uma multidão de animais de toda espécie as partes vis e fermentantes do mundo inferior. Mas, consumada a obra, o Artífice desejava que houvesse alguém capaz de compreender a razão de uma obra tão grande, que amasse a beleza e admirasse a sua grandeza. Por isso, uma vez tudo realizado, como Moisés e Timeu atestam, pensou por último criar o homem. [...] [De modo que,] ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão seus frutos¹⁶³.

Nítida é, pois, a correlação entre esta passagem do filósofo humanista do séc. XV e as compreensões de Cícero expressas em seu *De Legibus*:

animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consili, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo; solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. [...] Nam cum de natura omni quaeritur disputari solent, nimirum ita sunt ut disputantur: perpetuis cursibus conversionibus caelestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum, divino auctum sit animorum munere; cumque alia quibus cohaerent homines e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirps agnosci potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal, praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei; ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat: ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur.

este animal providente, sagaz, multiforme, perspicaz, dotado de memória, repleto de razão e desígnio, a quem chamamos homem, foi engendrado em certa condição excelente pelo deus supremo; de fato, dentre todos os gêneros e espécies de seres animados, somente ele é partícipe da razão e do pensamento, visto que os demais estão desprovidos de todas essas qualidades. [...]. Quando, pois, investiga-se a respeito de toda a natureza, as seguintes questões costumam ser discutidas, e, sem dúvida, como se discute assim é: nos eternos cursos e movimentos dos astros celestes, teria havido uma certa maturidade para o cultivo do gênero humano, o qual, disperso na terra e semeado pelo divino, recebeu, de presente, a animação; e ainda que os homens tenham adquirido os outros elementos que os constituem do tronco mortal, sendo frágeis e perecíveis, a alma foi produzida por um deus: a partir disso, seguramente, pode-se chamar de parentesco, linhagem ou descendência nossa relação com os celestes. Desse

¹⁶² Tamanha a força de seu humanismo que os filósofos do renascimento, tais quais Francesco Petrarca e Giovanni Pico della Mirandola, nele se inspiraram diretamente, mormente em seu conceito de dignidade humana, razão pela qual Joaquim Carlos Salgado lhe consagra o título de “criador do humanismo”. In: SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 157.

¹⁶³ MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. 6ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 55-57.

modo, dentre todos os animais gerados, nenhum há, exceto o homem, que possua algum conhecimento do deus, e em relação aos próprios homens não há povo algum tão dócil ou tão feroz que, ainda que ignore qual deus convém ter, não saiba, contudo, que se deva ter um donde se segue que ele reconheça o deus do qual se originou como se o conhecesse ou dele se recordasse¹⁶⁴.

Esta força do humanismo, em último exemplo, não se restringiu a depreensão da relação entre os homens e os deuses, alcançando, também, as questões ínsitas às sociedades e às suas conformações, conforme se observa na influência que teve na consubstanciação do conceito de comunidade, do qual nos servimos até hoje.

Nesse contexto, ao conceituar comunidade, o jurista italiano Massimo Bianca assim a define: “todo agregado humano que se submete às regras jurídicas comuns, ou seja, a um mesmo ordenamento jurídico¹⁶⁵”. Em harmonia, o jusfilósofo brasileiro Paulo Nader afirma: “A característica fundamental da sociedade é, assim, a submissão de um agrupamento de pessoas a iguais leis ou sistema jurídico, sem o que não poderia haver entendimento e convivência¹⁶⁶”. Cristalina é a semelhança – senão a influência – da conceituação de Cícero nestas definições, uma vez que para o Arpinate: “entre os quais há comunhão de lei, há comunhão de Direito. Assim, os que têm esses laços comuns entre si devem ser reconhecidos como membros da mesma cidade (*inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt {inter eos communi} et civitatis eiusdem habendi sunt*)¹⁶⁷”.

Não obstante, neste ponto, mais do que a semelhança entre os conceitos, é importante destacar a influência do humanismo ciceroniano em suas conformações, haja vista que todos estes conceitos posteriores à expressão do Arpinate fundamentam a participação dos sujeitos em uma mesma sociedade não através de laços meramente sanguíneos ou por aspectos simplesmente econômicos, mas sim mediante a comunhão de um mesmo Direito, o qual, para Cícero, possuía fundamento racional e, por isso, era comum e extensivo a todos os seres humanos. A comunidade para Cícero, portanto, é toda a humanidade em conjunto, e nisto se explicita o vigor de seu humanismo.

De tudo isto apresentado, inquestionável se faz – a nosso ver – a dignidade filosófica dos escritos, das ideias e do agir ciceronianos, motivo por que não se justifica a exclusão do

¹⁶⁴ (Leg. 1. 22). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23.

¹⁶⁵ BIANCA, Cesare Massimo. *Diritto Civile*. Vol. 1. 2ª Ed. Milão: Giuffrè Editore, 2002, p. 5.

¹⁶⁶ NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. 40ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2017, p. 28.

¹⁶⁷ (Leg. 1. 23). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23.

Arpinate do título de filósofo, cuja postura adotou não apenas nos âmbitos das lições e da academia, mas estendeu à vida prática, usufruindo em sua carreira jurídica e política.

2.2.3. Cícero, os Fóruns e a República Romana

Desde a juventude, conforme pudemos expor, Cícero fez-se dedicado aos estudos e, dentre estes, aqueles referentes à política e às leis, concorde se nota da íntima relação que possuiu com o círculo de Quinto Múcio Cévola, o ilustre jurista romano¹⁶⁸; e foi alicerçado nestas sólidas bases e a partir de tais significativas influências e incentivos¹⁶⁹ que pôde dar início à sua trajetória jurídica.

Na vida forense, iniciou suas defesas, estreando sua oratória, com o seu discurso *Pro Quinctio*, defendendo-o de uma acusação de espoliação, em 81 a.C.¹⁷⁰, e já em 79 a.C. profere o seu segundo discurso, *Pro Roscio Amerino*¹⁷¹, dos quais se seguiram diversos outros, compondo um profícuo leque, no qual figuram, por exemplo: *Pro Quinto Roscio Comoedo*, (76. a.C.), *Pro Tullio*, (72 a.C.), *Pro Fonteio* e *Pro Caecina* (ambos em 69 a.C.), *Pro Cluentio* (66

¹⁶⁸ No tratado Sobre as Leis, Ático destaca sobre Cícero: “De fato, recorde-me de estudares o Direito desde os primeiros anos de idade, dado que eu mesmo também frequentava Cévola; em momento algum me pareceu que te dedicavas tanto assim aos discursos a ponto de menosprezar o Direito civil (*Nam a primo tempore aetatis iuri studere te memini, cum ipse etiam ad Scaevolam ventitarem; neque umquam mihi visus es ita te ad dicendum dedisse, ut ius civile contemneres*)”. (Leg. 1. 13). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 18.

¹⁶⁹ De acordo com Plutarco, Cícero também era fortemente incitado por seu pai e por seus amigos, após o falecimento de Sila e o seu consequente retorno a Roma, a entregar-se à advocacia. PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit. p. 46.

¹⁷⁰ É de se destacar que Cícero já iniciou sua carreira jurídica atuando em um processo de alta complexidade, uma vez que figurava no outro polo da demanda Névio, cujo advogado era o distinto advogado Hortêncio, conhecido por suas habilidades gesticulares e de postura no púlpito. Sobre o adversário de Cícero, leciona Alexandre Augusto de Castro Correia – titular de Direito Romano da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo – que: “Hortênsio foi o orador mais notado pela perfeição do gesto, sendo nesse sentido verdadeiro artista, a ponto, escreve Valério Máximo, de não se poder saber se todos quantos acorriam às suas defesas preferissem antes vê-lo que ouvi-lo. Esopo e Rócio, os dois maiores atores da época, sentavam-se a seu lado, a fim de lhe estudarem a mímica”. CORREIA, Alexandre Augusto de Castro. *Breve Apanhado Sobre a História da Advocacia em Roma*. São Paulo: **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, [S.l.], v. 79, p. 39-62, 1984, p. 46.

¹⁷¹ Trata-se de caso cuja origem se dá no instante em que Crisógono, um liberto de Lúcio Cornélio Sila – cônsul e ditador romano, nascido em 138 a.C. e morto em 78 a.C. –, colocou a venda os bens de um homem a que ele apresentou como proscrito (lista de adversários políticos e pessoais de Sila os quais caberiam a ser assassinados e os bens confiscados), comprando-o, após, por singelo valor. O filho deste homem, Róscio, indignado com a situação, entendendo os bens valerem muito mais do que o montante pelo qual foram comprados, denunciou tal fato e comprovou a sua irrisignação. Irritado pela postura de Róscio, Sila acusou-o injustamente de parricídio, levando-o ao tribunal. Temerosos de quaisquer retaliações por Sila, os advogados romanos negavam-se a atuar na causa, instante em que Róscio recorreu a Cícero, que aceitou a atuar na demanda e, ao fim, foi bem sucedido, inocentando Róscio da acusação. Nada obstante a glória popular que esta defesa auferiu a Cícero, em virtude dela o Arpinate teve de se exilar na Grécia, temendo as reprimendas de Sila.

a.C.), *Pro Sulla*¹⁷² e *Pro Archia*¹⁷³ (ambos em 62 a.C.), *Pro Caelio* e *Pro Balbo* (ambos em 56 a.C.), *Pro C. Rabirio Póstumo* e *Pro Plancio* (ambos em 54 a.C.), *In Pisonem* e *Pro Milone* (ambos em 52 a.C.), *Pro Marcello* e *Pro Ligario* (ambos em 46 a.C.) e *Pro rege Dejotaro* (45 a.C.).

Em 76 a.C. dá início à sua vida política¹⁷⁴, elegendo-se Questor¹⁷⁵ na Sicília, cargo do qual se seguiram o de Edil¹⁷⁶, alcançando o curul senatorial, em 69 a.C.; o de Pretor em 66 a.C.; o de Consul em 63 a.C. e o de Procônsul na Cilícia, de 57 a.C. até 51 a.C.¹⁷⁷. Nesta jornada política fora reconhecido como um moderado e um justo, primando sempre, através da busca pela união entre as diversas correntes políticas e mediante o combate dos corruptos e subversores, pela “defesa intransigente dos Direitos do povo, dentro do limite legal e de acordo com o interesse superior do Estado¹⁷⁸”.

Destacam-se, nesta caminhada, alguns momentos: A questura na Sicília e os discursos contra Verres, o julgamento de Catilina e o consulado. Quanto à primeira, temos que foi exercida com maestria, sendo, por isso, digna dos maiores reconhecimentos, tornando o seu nome conhecido e admirado por toda a Itália. Desvela-nos Plutarco que, em um primeiro momento, Cícero não era bem quisto pelos cidadãos da Sicília, em especial por ter exigido contribuições de trigo para Roma, mas que, com o perpassar do tempo e com a demonstração de seu caráter, adquiriu a confiança e a admiração dos habitantes locais:

Nomeado questor numa época de crise, o destino apontou-lhe a Sicília. De início, começou a desgostar os sicilianos, exigindo-lhes contribuições de trigo para enviar a Roma. Mais tarde, porém, ao terem ocasião de pôr à prova o seu zelo, a sua Justiça e a sua bondade, deram-lhe testemunhos tais de consideração, de estima e de respeito como nenhum magistrado romano em época alguma jamais os conheceu. Vários rapazes das melhores famílias de Roma, havendo sido acusados de insubordinação e

¹⁷² Cuida-se de discurso feito em defesa de P. Cornélio Sulla, que havia sido acusado de participar da conjuração de Catilina. Neste discurso, Cícero sagrou-se vitorioso, inocentando Sulla. In: FERACINE, Luiz. *Cícero: O Maior Filósofo Latino da Antiguidade*. Opus cit. p. 41.

¹⁷³ Neste discurso Cícero defendeu Archia da acusação de ter conseguido falsa cidadania romana. FERACINE, Luiz. *Cícero: O Maior Filósofo Latino da Antiguidade*. Opus cit. p. 41.

¹⁷⁴ O reaquecer dos desejos de Cícero à vida política se dá após o anúncio do falecimento de Sila, nada obstante os amigos, através de cartas, e Antíoco de Ascalon já o encorajassem para seguisse tais rumos.

¹⁷⁵ Magistrado responsável pelas questões financeiras (controle das finanças) das províncias nas quais atua.

¹⁷⁶ Magistrado responsável pela jurisdição civil e pela ordem pública.

¹⁷⁷ Cronologia acerca da oratória extraída de Giovanni Reale (2015, p. 198) e de Homero Santiago (2012, p. VII – XVII). Por seu turno, a cronologia acerca dos cargos políticos foi extraída de Giovanni Reale (2015, p. 198), Homero Santiago (2012, p. VII – XVII) e Joaquim Carlos Salgado (2012, p. 158).

¹⁷⁸ RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero, o Senado e o Fim da República Romana*. Belo Horizonte, Revista de História, [S. l.], v. 38, n. 78, p. 313-324, 1969, p. 319.

de fraqueza no serviço militar, foram enviados à presença do pretor na Sicília. Cícero advogou a sua causa com grande brilho e conseguiu-lhes a absolvição¹⁷⁹.

Não obstante, o momento de seu maior esplendor na região da Sicília ocorreu quando, em cristalina demonstração do caráter e da Justiça de que era dotado, no ano 70 a.C., proferiu seus discursos contra Verres (*In Verrem*), governador corrupto reconhecido pelo cometimento de atrocidades, em especial por seus atos de rapinagem.

Nestes discursos, conta-nos Joaquim Carlos Salgado que Cícero demonstrou toda a sua “elegante e primorosa oratória, através da precisão em suas alegações, demonstradas por meio de provas irrefutáveis, e competente fundamentação jurídica, com que garantiu a procedência da acusação¹⁸⁰” - isto mesmo diante de um cenário em que os homens de poder, os pretores, atuavam, mesmo que forma velada, em favor de Verres, protelando o desfecho do processo, servindo-se dos mais variados ardis¹⁸¹.

Inobstante às inescrupulosas condutas de Verres, bem como a despeito de suas incansáveis tentativas de esquiva notadamente desafetas à Justiça, Cícero, por seu lado, não abdicou de ser justo em seu proceder, arbitrando contra o corrupto governador, ao final do processo - momento em que já havia obtido o seu êxito e poderia dotar-se de abusos ou exercitar vinganças -, a justa, apesar de módica, quantia de 750 mil dracmas¹⁸².

Em virtude desta acurada atuação, Cícero recebeu os maiores reconhecimentos do povo da região, que, em agradecimento, ofertaram-lhe toda sorte de presentes, entre os quais, negando os de caráter pessoal, “solicitou apenas a diminuição no preço dos cereais, que eram de consumo dos romanos¹⁸³”. É o que igualmente nos relata Plutarco:

Verres foi condenado e Cícero fixou a multa em 750 mil dracmas. Acusam-no de haver recebido dinheiro para limitar a multa a essa módica quantia. Entretanto, quando foi nomeado edil, os sicilianos, querendo testemunhar-lhe o eu reconhecimento, levaram-lhe da ilha vários ricos presentes. Cícero, porém, não fez uso de nenhum desses presentes e não se aproveitou da boa vontade dos Sicilianos, a não ser para conseguir a baixa no preço dos cereais¹⁸⁴.

¹⁷⁹ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 48.

¹⁸⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero*: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. Opus cit. p. 161.

¹⁸¹ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 50.

¹⁸² PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit., p. 50.

¹⁸³ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero*: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. Opus cit. p. 162.

¹⁸⁴ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 50.

Após a atuação na Sicília e a acusação de Verres, eis que surge o instante da acusação de Lúcio Catilina, homem da pior estirpe, imputado de ter cometido incesto com sua filha e de ter dado causa à morte de seu irmão, além de corromper a juventude, uma vez que a instigava aos maus caminhos mediante os prazeres da bebida e das mulheres¹⁸⁵.

Líder de toda a conjuração revolucionária que atuava contrária a Pompeu, Catilina, em um primeiro momento e com o intento de assegurar maior poderio político, candidatou ao consulado, instante em que saiu derrotado por Cícero e por Gaio Antônio¹⁸⁶, mesmo recebendo, nesta empreitada, o apoio de Cesar e de Crasso, e sendo Cícero, dentre os candidatos, o único cujo pai não era um senador. Ainda que vencido nesta primeira intenção, instigado por ex-correligionários de Sila, Catilina novamente se pôs ao desejo de alçar ao consulado, desta vez planejando assassinar a Cícero no dia das eleições¹⁸⁷, empreitadas nas quais saiu duplamente derrotado: não assassinou Cícero e perdera o consulado para Silano e Murena¹⁸⁸.

Diante da impossibilidade de se galgar legitimamente ao poder, uma vez que todas as suas tentativas haviam sido falhas – em especial por seus desejos íntimos de concentração do poder e intenções revolucionárias –, Catilina pôs em prática o seu plano de tomada do controle da República romana, no qual igualmente não obteve sucesso, uma vez que seus intentos de massacre haviam sido expostos por um desconhecido, através de cartas direcionadas a anônimos e a Marco Crasso. Este, assim que a recebera e a lera, foi, juntamente com Marco Marcelo e Cipião Metelo, ter com Cícero e expor a informação que obtiveram, momento em que o Arpinate convocou o Senado, o qual conferiu poderes extraordinários aos cônsules¹⁸⁹.

Percebendo todo o cenário que lhe era hostil, Catilina deu início à sua empreitada, convocando cerca de vinte mil homens, persuadindo-os à revolta e instalando uma guerra aberta com vistas à tomada de poder. Em Roma, seus homens – como, por exemplo, Lêntulo Sura – atuavam e corroboravam à conspiração¹⁹⁰. Eis materializada a conjuração de Catilina e dão-se início as ações de Cícero, no Senado, instaurando e guiando o julgamento do conspirador.

No que se refere ao julgamento de Catilina, tem-se que talvez seja o momento de maior esplendor de Cícero, mediante o qual teve sua oratória reconhecida para toda a posteridade e

¹⁸⁵ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 56.

¹⁸⁶ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 56.

¹⁸⁷ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 57.

¹⁸⁸ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 57.

¹⁸⁹ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 57-58.

¹⁹⁰ PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres*: Demóstenes e Cícero. Opus cit. p. 59.

ele próprio distinguido como “pai da pátria¹⁹¹”. Neste julgamento, Cícero atua como acusador de Catilina e de seus conjuradores, acusados “de subversão da ordem pública ou crime de lesa-pátria¹⁹²”, e com atuação técnica “leva e produz (no sentido mais forte da palavra) provas irrefutáveis, garantindo assim a consistência da acusação oferecida e sua juridicidade, buscando elementos fortes no Direito positivo, da natureza de precedentes¹⁹³”.

Tamanho fora o empenho de Cícero que, face à defesa de Catilina, de cunho irônico e alicerçada na inversão do ônus da prova – o qual deveria recair sobre aquele que acusa, segundo Catilina –, o orador conseguiu provas acerca da rebelião e de suas ajudas externas através de contato “com emissários dos réus, que dariam apoio a Catilina, os alógobres da Gália Narbonense, que levavam cartas de líderes de Catilina, Léntulo, Statílio, Cássio e Cetego¹⁹⁴”. Ao fim e ao cabo, Catilina e seus aliados subversores foram condenados à morte¹⁹⁵, cuja efetivação da pena somente se deu por intermédio de ação militar.¹⁹⁶

¹⁹¹ No *De Legibus*, Ático, ao incitar Cícero à escrita de um tratado histórico, a ele se dirige referindo-se a ele como salvador da pátria: “Há muito tempo te é requerida, ou melhor, exigida uma obra de história; assim, pois, pensam que poderias elaborá-la para que também neste gênero nada concedamos à Grécia. E, para que compreendas o que eu mesmo penso, parece-me que deves fazê-lo não somente pelos interesses daqueles que se deleitam com as tuas letras, mas também como um serviço devido à pátria, para que a que foi salva por ti seja por ti também honrada (Postulatur a te iamdiu, vel flagitatur potius, historia; sic enim putant, te illam tractante effici posse ut in hoc etiam genere Graeciae nihil cedamus. Atque ut audias quid ego ipse sentiam, non solum mihi videris eorum studii qui tuis litteris delectantur, sed etiam patriae debere hoc munus, ut ea quae salva per te est, per te eundem sit ornata)”. (*Leg. 1. 5*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 15.

¹⁹² SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 162.

¹⁹³ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 163.

¹⁹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 163.

¹⁹⁵ Conta-nos Plutarco que Cícero, em um primeiro momento, tomou-se por uma incerteza acerca de qual pena deveria aplicar aos conjuradores, questionando-se se caber-lhe-ia adotar a pena máxima e correr o risco de soar abusivo em suas decisões, em especial por se tratarem os conspiradores de homens de famílias ilustres e cheios de poderosos amigos; ou se não lhe caberia aplicar a pena máxima, mas ser considerado, assim, demasiadamente brando e, ao mesmo tempo, correr o risco de tal pena leve não ser suficiente para silenciar os ânimos dos inimigos da República, instigando-lhes ainda mais raiva e más intenções contra Roma. Diz-nos o historiador grego que a resolução da questão por Cícero se deu por influência dos conselhos de seu irmão Quinto e de seu amigo Públio Nigidio, os quais os aconselharam a aplicação da pena máxima, além das recomendações de sua mulher Terência, a qual havia sido avisada por uma das virgens vestais que a Boa Deusa – Gineceia para os gregos – tinha dado os sinais de que o Arpinate deveria levar a cabo a sua empreitada, condenando os revolucionários à pena máxima, e salvaguardando a República romana dos males por estes desejados. PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. Opus cit. p. 62-63.

¹⁹⁶ É interessante destacar que, após o julgamento de Catilina, Cícero foi acusado pelos aliados de Catilina de não ter conduzido o julgamento com observância ao devido processo legal. Dentre estes aliados de Catilina, de staca-se Clódio que, inconformado por ter sido acusado de sacrilégio ante o Senado por acusação de Cícero, realiza uma manobra jurídico-política contra este, a qual finda por gerar o exílio do Arpinate para a Ásia. Não obstante o êxito de Clódio, Pompeu e César, que em um primeiro momento renegaram Cícero, observando os perigos que Clódio representava, pugnaram por seu julgamento e obtiveram a sua condenação, cujo ato seguinte fora a aprovação do sufrágio pelo retorno de Cícero a Roma. In: TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na Obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Filosofia do Direito. Pontifícia Universidade

Por fim, entre os feitos políticos do Arpinate, é válido destacar o consulado, pois Cícero, como é sabido, não é fruto de uma origem nobre, pelo contrário, descendente da ordem equestre, alçou os maiores voos por força dos seus méritos e esforços. No período em que atuou como Cônsul, Cícero pronunciou quatro discursos contra o projeto de lei agrária (*De Lege Agraria*) proposto pelo tribuno da plebe Servílio Rullo, através do qual intencionava-se favorecer a aquisição de terras agrícolas para os colonos. O Arpinate sagrou-se vitorioso e o projeto de lei fora rejeitado.

Também em seu consulado, nos instantes derradeiros, Cícero atuou em defesa de L. Murena, que havia sido candidato ao consulado e sagrou-se vencedor, e estava, no ano de 62 a.C., sendo acusado de corrupção eleitoral. Através de um primoroso discurso (*Pro L. Murena*), reconhecido pelos mestres de oratória como uma primorosa peça de eloquência, Cícero conseguiu inocentar Murena¹⁹⁷.

Em encerramento, rememoramos que foi durante o seu consulado que houve o início da conjuração de Catilina, de sorte que além das atuações de cunho estritamente políticas, cujas atuações se deu com fins das garantias legais e dos pleitos eleitorais, Cícero, através de sua oratória, também atuou na defesa da integridade e da existência da própria República romana. Não por outro motivo, sobre este período, diz-nos Cícero, no momento em que defende, para seu filho Marco Cícero, a sobreposição das grandes ações civis sobre as militares, que:

Neque enim periculum in re publica fuit gravius umquam nec maius otium. Ita consiliis diligentiaque nostra celeriter de manibus audacissimorum civium delapsa arma ipsa ceciderunt. Quae res igitur gesta umquam in bello tanta? [...]. Mihi quidem certe vir abundans bellicis laudibus, Cn. Pompeius, multis audientibus, hoc tribuit, ut diceret frustra se triumphum tertium deportaturum fuisse, nisi meo in rem publicam beneficio ubi triumpharet esset habiturus.

nunca a república correu perigo mais sério e nunca gozou maior tranquilidade. Qual guerra já realizou algo tão grandioso? [...] O próprio Cneu Pompeu, que tem tanto Direito de vangloriar-se da guerra, deu-me publicamente seu testemunho, dizendo que em vão mereceria pela terceira vez as honras do triunfo se minha sabedoria não tivesse conservado sua pátria para o receber¹⁹⁸.

Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2012, p. 17. Neste episódio de exílio, relata-nos Cícero que: “Quando da minha partida, os Direitos religiosos foram maculados pelo crime dos cidadãos perversos, nossos Lares familiares foram profanados, e em suas sedes foi edificado um tempo para a Licenciosidade, e aquele que os guardara foi expulso dos altares (*Cum perditorum civium scelere, discessu meo, religionum iura polluta sunt, vexati nostri Lares familiares, in eorum sedibus exaedificatum templum Licentiae, pulsus a delubris is qui illa servarat*). (Leg. 2. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 62.

¹⁹⁷ FERACINE, Luiz. *Cícero: O Maior Filósofo Latino da Antiguidade*. Opus cit. p. 41.

¹⁹⁸ (*Off. 1. 77-78*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Opus cit. p. 54.

Sucedeu-se, no entanto, que apesar de tamanhos empenhos, méritos e conquistas, Cícero teve um fim trágico, que por um triste, porém igualmente belo acaso, coincidiu com as ruínas daquilo que era a fonte de sua maior devoção: a República romana¹⁹⁹.

O início de seu declínio ocorreu após a ascensão de Júlio Cesar, o qual, depois de conquistar a Gália, atravessa o Rubicão, invade o território italiano e desencadeia a guerra civil, travada contra Pompeu, que é derrotado na Farsália e morto no Egito. Nesta querela, Cícero toma o lado de Pompeu e, por isso, sai igualmente derrotado no episódio, apesar de angariar o perdão de Cesar²⁰⁰.

Ulterior a este fato, após o assassinato de César, em 44 a.C., Cícero apoia Otávio em sua sucessão, saindo novamente derrotado, uma vez que se sagraram vitoriosos Marco Antônio, Lépido e Otaviano, formando o Segundo Triunvirato²⁰¹. Em defesa da República romana e, mais especialmente, em oposição a Marco Antônio, Cícero escreve suas Filípicas, orações através das quais Cícero despertou a ira de Antônio e selou não apenas o fim de sua trajetória política, mas também o da constituição política que tanto admirava. Nestes últimos instantes de sua vida, Cícero viu a república ruir sobre seus olhos, e não sem tristeza. Em seu *De Republica*, traz a seguinte passagem:

Nossa idade, pelo contrário, depois de ter recebido a República como uma pintura insigne, em que o tempo começara a apagar as cores, não só não cuidou de restaurá-la, dando novo brilho às antigas cores, como nem mesmo se ocupou em conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos. Que resta daqueles costumes antigos, dos quais se disse terem sido a glória romana? O pó do esquecimento que os cobre impede, não já que sejam seguidos, mas conhecidos. Que direi dos homens? Sua penúria arruinou os costumes; é esse um mal cuja explicação foge ao alcance da nossa inteligência, mas pelo qual somos responsáveis como por um crime capital. Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo²⁰².

Este descaso com a coisa pública, este esfacelamento da República romana, o fez se afastar – a contragosto, deve se dizer, pelo bem da verdade – das atividades políticas, recluindo-

¹⁹⁹ O fim efetivo da República ocorreu com a queda do Segundo Triunvirato, por volta do ano 30 a.C., momento em que Otávio venceu a batalha de Actium, após derrotar Marco Antônio e as tropas de Cleopátra, e sagrou-se Imperador de Roma.

²⁰⁰ AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Opus cit. p. 13. Com o falecimento de Pompeu – além da morte de Catão e Cipião –, Cícero declarou-se a favor de César, no entanto, não por muito tempo, haja vista o plano executado por Brutus, filho adotivo de César, que levou ao assassinato deste. TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na Obra de Marco Túlio Cícero*. Opus cit. p. 17.

²⁰¹ O Primeiro Triunvirato formou-se no ano de 60 a.C. e foi composto por Júlio Cesar, Marco Crasso e Cneu Pompeu.

²⁰² (*Rep. 5. 1*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 97.

se no exercício intelectual, dedicando-se ao pensamento e a escrita. É o que fica claro em seu *De Officiis*:

Ego autem quam diu res publica per eos gerebatur, quibus se ipsa commiserat, omnes meas curas cogitationesque in eam conferebam. Cum autem dominatu unius omnia tenerentur neque esset usquam consilio aut auctoritati locus, socios denique tuendae rei publicae summos viros amissem, nec me angoribus dedidi, quibus essem confectus, nisi iis restitissem, nec rursum indignis homine docto voluptatibus. [...]. Cum autem res publica, in qua omnis mea cura, cogitatio, opera poni solebat, nulla esset omnino, illae scilicet litterae conticuerunt forenses et senatoriae. Nihil agere autem cum animus non posset, in his studiis ab initio versatus aetatis existimavi honestissime molestias posse deponi, si me ad philosophiam retulissem Cui cum multum adulescens discendi causa temporis tribuissem posteaquam honoribus inservire coepi meque totum rei publicae tradidi, tantum erat philosophiae loci [...].

Enquanto a república foi governada pelos que ela mesma escolheu, foi a única preocupação de meus cuidados e pensamentos. Mas, quando passou a ser dirigida por uma única pessoa, quando não havia mais lugar para o conselho e para a autoridade, depois que me vi privado da companhia dos grandes homens que comigo defendiam a pátria, não quis deixar tomar-me de tristeza, que me teria consumido se não lhe tivesse resistido e procurasse ocupações em prazeres indignos de homem de algum saber. [...] não mais subsiste esta república à qual eu dava com tanto prazer os meus cuidados e pensamentos; no senado e no tribunal cessou todo o trabalho. Como não podia ficar na inação, retomei os estudos aos quais me dediquei desde os primeiros anos. Acreditei mesmo que só podia me consolar de uma maneira digna de um homem honrado voltando a essa filosofia à qual consagrei o melhor tempo de minha juventude para formar meu espírito [...] ²⁰³.

Ocorre, então, que Cícero teve, nestes últimos anos de sua vida, até o momento de seu lamentável assassinato no exílio, pelas tropas de Marco Antônio, após a traição do liberto de seu irmão Quinto, que revelou sua localização, o seu instante de mais prolífico labor redacional, posto que foi quando escreveu a maior parte de suas obras filosóficas, *exempli gratia*, segundo Copleston: *Paradoxa, Consolatio, Hortensius, Academica, De Finibus, Tusculanae, De Natura Deorum, De Senectute, De Divinatione, De Fato, De Amicitia, De Virtutibus* ²⁰⁴:

Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam urbe relictā rura peragrantes saepe soli sumus. Sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est. Ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus otium sibi sumebat aliquando et coetu hominum frequentiaque interdum tamquam in portum se in solitudinem recipiebat, nostrum autem otium negotii inopia, non requiescendi studio constitutum est. Extincto enim senatu deletisque iudiciis quid est, quod dignum nobis aut in curia aut in foro agere possimus? Ita qui in maxima celebritate atque in oculis civium quondam vixerimus, nunc fugientes conspectum sceleratorum, quibus omnia redundant, abdimus nos quantum licet et saepe soli sumus. Sed quia sic ab hominibus doctis accepimus, non solum ex malis eligere minima oportere, sed etiam excerpere ex his ipsis, si quid inesset boni, propterea et otio fruor, non illo quidem, quo debeat is, qui quondam peperisset otium civitati, nec eam solitudinem languere patior, quam mihi adfert necessitas, non voluntas. Quamquam Africanus maiorem laudem meo iudicio assequabatur. Nulla enim eius ingenii monumenta mandata litteris, nullum

²⁰³ (*Off.* 2. 2-4). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Opus cit. p. 85-86.

²⁰⁴ COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia*: Grécia, Roma e Filosofia Medieval. Opus cit. p. 405.

opus otii, nullum solitudinis munus extat; ex quo intellegi debet illum mentis agitatione investigationeque earum rerum, quas cogitando consequabatur, nec otiosum nec solum umquam fuisse; nos autem, qui non tantum roboris habemus, ut cogitatione tacita a solitudine abstrahamur, ad hanc scribendi operam omne studium curamque convertimus. Itaque plura brevi tempore eversa quam multis annis stante re publica scripsimus.

Excluído dos negócios da república e dos do tribunal pela violência dos maus, estou ocioso, e quando deixo a cidade e percorro os campos, eu me acho só. Minha ociosidade e solidão não merecem ser comparadas às de Cipião. Ele, para repousar das importantes funções da república, procurava a ociosidade e, fugindo da multidão, desejava ficar solitário, como porto tranquilo. Minha ociosidade não é tanto efeito do meu prazer de repousar como da cessação de meus negócios; agora que o senado foi suprimido, e que não há mais tribunais, que ocupação digna de mim poderei encontrar fora do fórum e da cúria? Eu, que vivia em pleno dia e sob o olhar de todos os cidadãos, me encerro agora, quanto me é possível, evitando ver os celerados que estão em toda parte e em grande número; e estou quase sempre só. Mas, como aprendi de pessoas esclarecidas que de muitos males inevitáveis convém escolher os menores, tirando deles, se possível, alguma espécie de vantagem, eu gozo de minha ociosidade (bem diferente daquela que podia esperar quem trouxe repouso à república) e não me deixo definhir nessa solidão em que me encontro mais por necessidade que por livre escolha. Cipião, reconheço, adquiriu muitas glórias, mas não deixou para as letras nenhum documento de seu gênio, nenhum fruto de sua ociosidade, nenhum produto de sua solidão; isso nos faz perceber como era ele ocupado pelos seus pensamentos e pelas coisas que a meditação o ajudava a descobrir, e por isso podia dizer que nunca estava ocioso, jamais só. Para mim, que não tenho força de espírito suficiente para me distrair de minha solidão só pela meditação, dedico-me a escrever, aplicado inteiramente nisso. Escrevi mais, em curto espaço de tempo, depois da queda da república do que durante os anos em que ela existiu²⁰⁵.

À vista disso - não obstante toda a tragicidade de seu fim, o qual, sem dúvidas, não é digno de uma mente tão devota à verdade e às virtudes, como o fora Cícero -, é de seus percalços que surgiram as mais belas, eloquentes e claras escritas, contributo inestimável à sabedoria humana. Por isso, servindo-nos mais uma vez de James Balmes, temos, então, que “se lícito fora, deveríamos alegrar-nos com as desgraças de Cícero, já que proporcionaram às ciências e às letras um insigne benefício, dando origem às suas obras filosóficas²⁰⁶”.

De todo o exposto, portanto, nos é possível perceber a magnitude de que fora Cícero, dedicado aos estudos e à sabedoria, devoto às virtudes e à verdade, amante da Justiça e do Direito, serviu de sua clareza vocabular e de sua aptidão verbal para consagrar à toda Roma e, por conseguinte, ao Ocidente póstero, com os mais altivos pensamentos, sobre as mais diversas áreas, todo o resplendor de uma filosofia, de uma jurística e de uma conduta política sólidas.

²⁰⁵ (*Off.* 3. 1-4). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Opus cit. p. 119-120.

²⁰⁶ BALMES, Jaime. *História da Filosofia*. Opus cit. p. 104.

Assim, como um verdadeiro romano, teve o ímpeto de seu foco e o suor de seu labor dedicado às questões práticas, inerentes às condutas dos homens e à convivência em sociedade²⁰⁷, âmbito no qual, dentre todos os estudos, destaca-se a Ética.

²⁰⁷ No *De Republica*, Cipião Emiliano, uma das personagens, ao ser questionado por Tuberão acerca da existência de um segundo sol no céu, assim respondeu: “Como sinto falta da presença de Panécio, que estada com verdadeiro interesse, entre outras coisas, esses maravilhosos fenômenos celestes! Por minha parte, Tuberão, se devo dizer-te o que sinto, não posso assentir no que ele afirma como visse e tocasse coisas das quais apenas podemos formar vagas hipóteses; por isso, costume julgar mais sábio a Sócrates, que prescinde dessa curiosidade nunca satisfeita, por se tratar de coisas superiores à razão humana, ou talvez indiferentes à vida do homem (*quam vellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus! qui cum cetera tum haec caelestia vel studiosissime solet quaerere. sed ego Tubero—nam tecum aperte quod sentio loquar—non nimis adsentior in omni isto genere nostro illi familiari, qui quae vix coniectura qualia sint possumus suspicari, sic adfirmat ut oculis ea cernere videatur aut tractare plane manu. quo etiam sapientiore Socratem soleo iudicare, qui omnem eius modi curam deposuerit, eaque quae de natura quaererentur, aut maiora quam hominum ratio consequi possit, aut nihil omnino ad vitam hominum adtinere dixerit.*)”. (*Rep.* 1. 15) CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 20. Lélío, no mesmo colóquio, assim se manifesta: “E já sabemos, Filão, tudo o que concerne às nossas casas e à República, para nos ocuparmos do que acontece no céu? (*ain vero, Phile? iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertinent?*)”. (*Rep.* 1. 19) CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 22. Através dessas passagens Cícero demonstra, ancorado nos estoicos, e com sua alma de cidadão romano, que o cerne de suas preocupações são as questões filosóficas de ordem moral e políticas, as quais podem influenciar, de alguma maneira, a vida dos indivíduos e o bem-estar da sociedade.

3. A ÉTICA, O DIREITO E A JUSTIÇA EM MARCO TÚLIO CÍCERO

3.1. Razão, Comunidade, *Ethos*, Direito e Justiça

Nenhum aspecto da natureza é mais característico ao ser humano do que a razão que lhe é inerente, fazendo-o distinto de todos os demais seres e, ao mesmo tempo, semelhante à totalidade de sua espécie. É a razão a realidade que nos distânciava dos outros animais e que nos aproxima de toda a humanidade, impondo-nos, por isso, o eterno conviver, e tornando-nos, além de racionais, seres políticos e éticos.

É a partir da razão que o homem reconhece a sua incompletude, manifesta na sua ignorância²⁰⁸ e na sua insuficiência física: não é o homem uma besta, tampouco um Deus, navegando, por isso, entre o mundo do instinto e o da perfeição, entre a realidade do sensível absoluto e do racional puro, carece e deseja o convívio com outro ser humano, o diverso que é si, almejando, assim, o seu pleno desenvolver. É como pôde compreender Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho:

Marca o humano a sua incompletude, que deve ser entendida em diversos sentidos: (a) incompletude como não bastar-se a si mesmo do humano isolado, sendo levado, por esta sua natureza, a associar-se; (b) incompletude do humano como ser inacabado: a tensão entre o desejo e a razão institui nele a possibilidade-necessidade de concluir-se, de finalizar-se como caráter e como inteligência; (c) incompletude do universo no horizonte prático. Todas estas acepções encontram-se ligadas, esclarecendo-se e requisitando-se mutuamente²⁰⁹.

Não por outro motivo, concluiu Aristóteles que “o Humano está implicado nos outros e está naturalmente constituído para viver com outrem²¹⁰”. A própria constituição física do ser humano, pontua Paulo Nader, “revela que ele foi programado para conviver e se completar com outro ser de sua espécie”, de forma que:

É na sociedade, não fora dela, que o homem encontra o complemento necessário ao desenvolvimento de suas faculdades, de todas suas potências que carrega em si. Por não conseguir a autorrealização, concentra os seus esforços na construção da sociedade, seu habitat natural e que representa o grande empenho do homem para

²⁰⁸ Trata-se da maravilha, tantas vezes, desde a Antiguidade Clássica, mencionada pelos filósofos - e.g. Platão (*Teet.* 155c – 155d), Aristóteles (*Met.*, A 2, 982b, 10 – 982b, 25) e Cícero (*Off.* 1. 13) – e definida por Enrico Berti como a “consciência da própria ignorância e o desejo de a ela se subtrair, ou seja, de aprender, de conhecer, de saber”. In: *No princípio era a maravilha*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010, p. 07.

²⁰⁹ COELHO, Nuno Morgadinho Santos. *Introdução à edição brasileira*. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caieiro. 2ª Ed. SP: Forense, 2017, p. 11.

²¹⁰ (*EN, IX, 1169 b3 15-20*). In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. Cit. p. 199.

adaptar o mundo exterior às suas necessidades de vida [...] Fora da sociedade não há condições de vida para o homem²¹¹.

Além do mais, prova da necessidade humana pelo convívio é o seu caráter de ser dotado de linguagem, isto é, dentre os seres vivos, até onde se sabe, é o ser humano o único capaz de elaborar, através de signos e significado, a comunicação, cuja concreção somente é possível diante do outro:

Aristóteles vê no *dom da palavra* a razão de ser da nota social definidora do homem. Os outros animais são susceptíveis, apenas, de experimentar e de exprimir, através de sons inarticulados, sensações agradáveis ou desagradáveis: “Nós, porém, continua, possuímos algo mais; senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos todo o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do prejudicial, do justo e do injusto, objetos para cuja manifestação nos foi dado o órgão da palavra”²¹².

É, por conseguinte, desta sua natureza racional e, em especial de sua razão comunicativa, que surge ao homem o imperativo de se associar:

A filosofia e a teoria social mostram que somente em relação com um outro o ser humano pode desenvolver plenamente todas as suas potencialidades. Se concebermos o ser humano como um ser de razão e de linguagem, teremos então que concordar que somente na sociedade é que o uso da linguagem e da razão (não da instrumental, obviamente, mas da comunicativa) é real. Portanto, o ser humano só pode ter uma existência real no interior da sociedade [...] ²¹³.

Uma vez que o viver em conjunto é imprescindível – o viver isolado, senão momentâneo, poder-se-ia dizer, em contrapartida, é utópico – necessário foi ao ser humano adequar o seu convívio e o seu universo construído de sorte a permitir a íntegra e pacífica convivência²¹⁴.

Não obstante o caráter aproximativo da razão, elo entre todos os homens e condição distintiva de sua natureza, não há como negar que, quando vislumbrado o ser humano, não enquanto espécie, mas enquanto indivíduo, inúmeras são as dessemelhanças que afloram entre si, as quais alcançam desde os aspectos da compleição física e intelectual até os caracteres valorativos das crenças e das ideologias.

²¹¹ NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. 40ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018, p. 24-25.

²¹² MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Elementos de Teoria Geral do Direito*. 3ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG/PROED, 1986, p. 13.

²¹³ GALUPPO, Marcelo Campos. *Democracia e tolerância*. In: BITTAR, Eduardo C. Bianca (Org.); SOARES, Fabiana de Menezes. *Filosofia do Direito: Novos cenários, velhas questões*. Barueri: Manole, 2004, p. 231.

²¹⁴ É como expressou Joaquim Carlos Salgado: “A ideia de ordenação, portanto, é uma condição transcendental da sociedade humana, porque a sociedade humana é composta de seres racionais que agem segundo a razão, e a razão é ordenadora na sua própria essência, pois o homem só sobrevive como tal, como racional, na sociedade. Vivendo em sociedade não se rege por leis naturais instintivas apenas, mas cria normas para ordená-la, superando as determinações instintivas”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. BH: Del Rey, 2007, p. 29.

Por isso, ao passo que a convivência é necessária e imperativa, ela somente se faz possível quando regrada, através das leis e dos valores, ou seja, mediante o Direito e a Moral. É como pôde pontuar Joaquim Carlos Salgado:

A Justiça é aqui entendida como o próprio Direito como tal criado, posto pelo homem na sua história, segundo a sua natureza que não é a de um deus, nem a de uma fera no dizer de Aristóteles, entre os quais, deuses e fera, não existe ou não existiria o Direito. É porque não é só animal, nem só razão, que o homem cria o Direito, essa mais alta forma de racionalização da vida, só possível pela atividade criadora do homem, decorrente de ser racional. É pelo ato de reconhecimento, no qual o outro aparece ao mesmo tempo como estranho, não familiar, que o convívio se torna possível, mas somente pelo Direito. [...]. É no confronto de seres livres que surge a necessidade do limite dos arbítrios para ser possível a liberdade. O limite ou a medida é a norma jurídica²¹⁵.

Logo, compreendendo-se a sociedade como inerente à existência humana, dada a sua incompletude peculiar, e depreendendo-se impensável o viver em sociedade ausente quaisquer parâmetros de regulamentação do convívio social, observa-se que são ambos, sociedade e Direito, institutos humanos de natureza *prima facie*, quer dizer, cujo surgimento é concomitante ao próprio alvorecer humano. Eis a fórmula do jusfilósofo: “‘*Ubi Homo, ibi societas; Ubi societas, ibi jus; ergo, ubi homo, ibi jus*’ (Onde há o homem, há a sociedade; onde há sociedade, há o Direito; logo, onde o homem, aí o Direito)”²¹⁶.

Disso, portanto, surge o *ethos*, não enquanto criação posterior para a sobrevivência da comunidade, mas como aflorar concomitante (em que pese seu espaço seja eterna construção), dado que, ao lado da *physis*, é manifestação primeira do ser:

Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *ethos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*. *Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam²¹⁷.

Logo, conforme esclarece o Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, é com o *ethos* que o homem torna possível o habitar no mundo, de modo que “o domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações”²¹⁸.

²¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Opus cit. p. 10-11.

²¹⁶ MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Elementos de Teoria Geral do Direito*. Opus cit. p. 14.

²¹⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 6ª Ed. SP: Ed. Loyola, 2023, p. 11.

²¹⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. Opus cit. p. 13.

A primeira manifestação do *ethos*, na qual se vislumbra a maior universalidade, é a religião, através dos mitos e das crenças:

É reconhecidamente na *religião* que o *ethos* encontra sua expressão cultural mais antiga e mais universal. De fato, o mito e a crença aparecem como ‘a linguagem mais antiga da consciência moral’, e o caminho mais seguro encontrado pelas sociedades para fundamentar numa instância transcendente a normatividade imanente à ação humana e assegurar assim, com a garantia de um poder legislador e julgador revestido do prestígio do sagrado, a objetividade e a força obrigatória das normas e interditos²¹⁹.

No entanto, o primeiro esforço à cientificação do *ethos*, através da mudança no modo de se vislumbrar a realidade, abdicando-se do discurso e das explicações mitológicas e abraçando-se o investigar racional, se deu com os pré-socráticos:

O aparecimento de uma ciência do *ethos* nas origens da cultura ocidental constitui um dos aspectos mais notáveis e de mais extraordinária significação dessa profunda transformação do mundo grego que teve lugar nos séculos VII e VI a.C., e da qual procede o ciclo civilizatório no qual ainda hoje nos movemos. [...] A formação de um *logos* que busca exprimir a ordem do mundo na ordem das *razões*, que parte de um primeiro princípio (arque) e que, portanto, é conduzido a elaborar a primeira noção científica de “natureza” (*physis*), repercute também sobre os diversos tipos de *lógoi* que falam da conduta da vida e do sentido da ação humana. Com efeito, como não tentar transpor para o registro do incipiente discurso demonstrativo a visão unitária que submete a uma única e suprema lei o universo, os deuses e os homens? Esse o propósito que transparece no célebre fragmento 1 de Anaximandro²²⁰.

A este cenário de elaboração racional e, por conseguinte, não dogmática de conceitos jurídicos e, em especial, jusfilosóficos com o escopo de alcançar uma ordenação justa da realidade social na qual está inserido o ser humano, dedicaram-se diversos outros filósofos e pensadores da sociedade – para além dos pioneiros pré-socráticos –, os quais, mediante a sua sabedoria, reconheceram a importância do estudo de tais questões à plena realização humana que, seja em seus anseios individuais, seja em seus desejos coletivos, somente alcançar-se-á uma hígida concretização no seio da comunidade e do convívio entre os pares. Dentre esses pensadores e suas inúmeras pesquisas e conclusões, destacamos, doravante, os estudos e as contribuições ofertadas por Marco Túlio Cícero.

3.2. A Ética em Cícero

Como já apresentado, reconhecendo os males de um ceticismo exacerbado, Cícero encontrou nos campos éticos o ambiente no qual pudesse lavrar os fundamentos de uma

²¹⁹ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. Opus cit. p. 40.

²²⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. Opus cit. p. 43-44.

filosofia prática sólida, alicerçada em conceitos eternos e imutáveis. De acordo com Giovanni Reale, o Arpinate compreendia “que a tarefa precípua da filosofia consiste em estabelecer o *fim do homem*, isto é, a natureza do sumo bem, e, para poder fazer isso, é preciso estabelecer o critério da verdade²²¹”.

O verdadeiro, conseqüentemente, para Cícero, é passível de ser alcançado através da junção de dois critérios: os sentidos e o consenso comum entre os indivíduos²²². Ou seja, o filósofo entende que “a evidência dos sentidos e da experiência”, a despeito de não ser absoluto, é um indicativo real e significativo do que seja a verdade, vez que intrínseca à natureza humana e à “própria possibilidade de vida²²³”.

Do que seja imanente à natureza humana, chega-se às virtudes e às disposições naturais para buscá-las, de modo que, presentes em todos os homens, demonstra que o senso comum e o consenso universal entre os indivíduos são provas suficientes das coisas que são verdadeiras e reais.

Esta verdade, todavia, não é a de natureza especulativa, mas, como um verdadeiro romano, de caráter estritamente prático, alcançando, por isso, o seu resplendor na Ética. Tamanha a devoção de Cícero pela prática que ele rejeitou a doutrina estoica “de que só o sábio é bom e todos os outros são viciosos, porque, observa ele, a sabedoria do sábio estoico é tal, que ‘nenhum mortal ainda a alcançou’, e, por isso, ele propõe que se considere o que existe no costume e na vida comum, não o que existe nas puras aspirações e no puro desejo²²⁴”.

Em última instância, portanto, a Ética ciceroniana se fundamenta nos aspectos intrínsecos da natureza humana, mormente, nos caracteres valorosos, expressos pela virtude, que, inteiramente ligada à razão, se apresenta como elemento suficiente para uma vida boa, feliz e correta, assim como alicerce para as ciências relacionadas à prática humana, tais e quais o Direito e a Justiça.

²²¹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Vol. VI. Tradução de Marcelo Perine. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 201-202.

²²² O consenso comum de Cícero muito se assemelha ao instituto comunicação de Heráclito, que é caracterizado nos seguintes excertos: “É necessário seguir o que é comum a todos porque o que é comum é geral (fr.2, Diels)”. ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol I. Opus cit. p. 41; e “O pensar é comum a todos” (fr. 79; 113, Diels). HERÁCLITO DE ÉFESO. Fr. 46. In: *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Opus cit. p. 110.

²²³ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Opus cit. p. 202.

²²⁴ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Opus cit. p. 207.

3.3. O Direito e a Justiça na Antiguidade Clássica

De antemão, é preciso deixar claro que a anteposição, na estrutura deste texto, que o tratamento do Direito adquire face o dispensado à Justiça não é despretensioso e ao acaso, sendo, ao contrário, reflexo da compreensão que detinham os antigos acerca destes dois institutos. O Direito é, para os romanos, uma coisa, cuja extração se dá na realidade da vida, o que pode ser comprovado pela preferência, dada pelos antigos, ao uso do plural: dos Direitos, e não do Direito, por exemplo.

Com efeito, apresenta Michel Villey que:

é um traço característico do realismo da Antiguidade a preferência pelo plural. Os filósofos gregos costumaram partir da observação da realidade sensível, que lhes oferece primeiro o espetáculo da pluralidade das coisas. Elevam-se, mediante abstração, ao conceito unitário do gênero, sem perder de vista a diversidade das espécies²²⁵.

O mesmo ocorre com os romanos, como se observa, por exemplo, no Digesto, no qual há menção a espécies de Direitos e não a um Direito como só: *jus naturale*, *jus gentium* e *jus civile*²²⁶.

Dessa forma, o plural representa o realismo presente no pensamento dos antigos na medida em que retrata a observação da realidade social tal e qual ela é: composta da multiplicidade de atos, de coisas, de costumes e de sujeitos²²⁷. Consequentemente, depreende-se o Direito por proporcionalidades, de índole não arbitrária, inerentes aos seres humanos e fundadas na natureza, a qual é, por sua vez, de caráter social, isto é, colhida na variedade das relações estabelecidas entre os homens²²⁸.

²²⁵ VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 73.

²²⁶ VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos humanos*. Opus cit. p. 73.

²²⁷ O caráter de realidade concreta do Direito pode ser extraído, igualmente, do seu destinatário, a partir de Roma: o homem, que não é um ser especulativo ou meramente idealizado, mas o sujeito concreto e real. De acordo com Renato Amaral Braga da Rocha, “antes de tudo, o homem – não um ente meramente fictício ou abstrato, mas o ser concreto, cognoscente e cognoscível, que se apresenta como agente e sujeito de relações sociais e jurídicas – vem colocar-se pela primeira vez, conforme sói afirmar a doutrina romanista, como elemento central da experiência e da reflexão jurídica na Antiguidade”. BRAGA DA ROCHA, Renato Amaral; FREIRE, Thales Monteiro. *Pessoa e Sujeito de Direito: Evolver Histórico-conceitual e sua Manifestação em uma Ideia Contemporânea de Justiça*. In: CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique; VILELA, Daniela Rodrigues Machado; RODRIGUES, Raphael Silva. *Justiça, Linguagem e Trabalho: Contornos Clássicos e Novos Desenhos*. São Paulo: Editora Dialética, 2024, p. 223-242.

²²⁸ LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a ideia de Justiça*. Revista Paradigma, Ribeirão Preto-SP, a. XXI, v. 25, n. 1, p. 206-216 Jan./jun. 2016, p. 209-212.

Em harmonia, Joaquim Carlos Salgado o qual, sob um viés romanista, nos apresenta que:

o Direito é exatamente aquele princípio de racionalidade que nós encontramos, na medida em que vamos atribuir determinados bens às pessoas, na elaboração refletida do jurisprudente, o sábio do Direito. E esse princípio de racionalidade é a igualdade. A medida dessa igualdade é a Justiça: dar a cada um o seu Direito (*tribuere id cuique quod sit quoque dignum*)²²⁹.

A Justiça, por sua vez, é uma virtude e, como tal, serve à consagração do Direito. De acordo com Villey, “assim como Aristóteles, o jurisconsulto romano tem acesso ao Direito pela *Justiça*. O Direito constitui um elemento (o objeto ou a causa final) dessa espécie de atividade habitual que a Justiça é²³⁰”.

Desse modo, “a Justiça surge como a vontade arraigada, como o hábito de determinar esses Direitos e ao mesmo tempo protegê-los em função do bem ou utilidade comum²³¹. Não por outra razão, compreende Salvatore Pugliatti, citado e desenvolvido por Bruno Amaro Lacerda, que é no Direito que:

reside o imperativo que constitui o conteúdo da Justiça, de tal modo que se pode dizer que a relação entre Justiça e Direito é uma relação dialética de forma e conteúdo: ‘A Justiça sozinha seria uma forma vazia, o Direito um conteúdo informe: uma e o outro seriam duas abstrações. Juntos, porém: uma síntese concreta²³².

É por conta disso que para os filósofos e jurisconsultos da Antiguidade, expõe-nos Lacerda, a tarefa do jurista não se restringia a:

simplesmente interpretar as regras existentes, nem somente a de zelar pelo seu cumprimento, mas a de buscar a melhor regulação para a realidade que se lhe apresenta socialmente. [...] Para a mentalidade romana, o jurista é alguém chamado a dizer ‘o que é o Direito’, a apresentar soluções de como devem ser adequadamente normatizadas as relações sociais²³³.

Isto esclarecido, portanto, torna-se mais fácil a compreensão do que é o Direito e a Justiça para Marco Túlio Cícero, que passamos a exhibir.

²²⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: A igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2018, p. 216.

²³⁰ VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos humanos*. Opus cit. p. 60.

²³¹ LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a ideia de Justiça*. Opus cit. p. 210.

²³² PUGLIATTI, Salvatore. *Giustizia e diritto nella giurisprudenza romana*. Rivista Internazionale di filosofia del diritto, anno XIII, p. 61-66, 1933, p. 64 *Apud* LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a ideia de Justiça*. Opus cit. p. 210.

²³³ LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a ideia de Justiça*. Opus cit. p. 212.

3.4. O Direito em Cícero

A cognição do que seja Direito é elemento fundamental àqueles que perquirem os constitutivos jurídicos e seus desmembramentos. Afirma Dietmar Von Der Pfordten que “‘o que é Direito?’ e ‘que Direito é justo?’ são as perguntas fundamentais da filosofia do Direito. Assim, a filosofia do Direito busca o *conhecimento do Direito*²³⁴”. No entanto, este conhecimento, pontua o autor, também é objetivo inerente a outras disciplinas afetas à jurisprudência, razão pela qual a filosofia do Direito se diferencia delas na medida em que se utiliza de uma perspectiva filosófica para alcançá-lo²³⁵.

Acontece, inobstante, que esta preocupação e este desejo pelo encontro último do que seja Direito, assim como pela busca deste propósito através dos caminhos da filosofia não é pertença exclusiva dos tempos atuais, tendo sido já dantes almejado e percorrido por diversos outros filósofos e juristas, dentre os quais se apresenta Marco Túlio Cícero.

A obra em que Cícero se debruça mais detidamente ao estudo e à explanação do que seja o Direito é o seu tratado *De Legibus*, no qual, por inspiração platônica²³⁶, trava-se um diálogo entre as personagens Marco, Quinto e Ático²³⁷, em que se discutem “temas como a

²³⁴ PFORDTEN, Dietmar Von Der. *Filosofia do Direito: uma introdução*. Tradução de Lucas Montenegro. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2019, p. 13.

²³⁵ PFORDTEN, Dietmar Von Der. *Filosofia do Direito: uma introdução*. Opus cit. p. 13.

²³⁶ A influência platônica é explicitada, inclusive, pelo próprio Cícero, o qual, através do personagem Ático, a desvela: “om efeito, se perguntas o que eu espero, já que escreveste sobre a melhor condição da república, me parece consequente que também escrevas sobre as leis. Vejo, pois, assim ter feito o teu Platão, a quem tu admiras, a quem a todos antepões, a quem tão grandemente estimas (*Atqui si quaeris ego quid exspectem, quoniam scriptum est a te de optimo reipublicae statu, consequens esse videtur ut scribas tu idem de legibus. Sic enim fecisse video Platonem illum tuum, quem tu admiraris, quem omnibus anteponis, quem maxime diligis*)”. (Leg. 1. 15). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 19. Não obstante, de acordo com lição do Padre Milton Valente, é preciso cautela na colheita desta influência, que é, a seu ver, muito mais na forma do que no conteúdo do Tratado: “o estudo das fontes deste livro no levará a reproduzir as mesmas constatações que a propósito do *De Re Publica*. O gênero e a finalidade são extraídos do tratado das *Leis*, de Platão: o prólogo imita-o claramente. Mas a comparação deve ficar por aqui, como nos adverte o §17 do livro II. [...] Platão é, portanto, de excluir como fonte doutrinal”. VALENTE, Milton. *A Ética Estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984, p. 465-466. O posicionamento adotado por Valente alicerça-se em passagem presente no livro II do *De Legibus*, em que Quinto, sobre eventual imitação de Platão em Cícero, assim se expressa: “De fato o tenho, irmão, e nisso me alegro grandemente, pelo fato de que te ocupas de outras questões e pensamentos diferentes dos dele; nada, pois, é tão dessemelhante como, de uma parte, o que antes disseste, ou, de outra, esse próprio exórdio sobre os deuses; esse é o único ponto que, para mim, tu pareces imitar: o gênero do discurso (*Habeo vero, frater, et in hoc admodum delector, quod in aliis rebus aliisque sententiis versaris atque ille; nihil enim tam dissimile quam vel ea quae ante dixisti, vel hoc ipsum de dis exordium; unum illud mihi videris imitari, orationis genus*)”. (Leg. 2. 17). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 50.

²³⁷ Tais personagens são as representações no diálogo, na seguinte ordem, de: Marco Túlio Cícero, Quinto Túlio Cícero e Tito Pompônio Ático.

natureza do homem, o conceito e a etimologia da lei, o fundamento do Direito, o Direito religioso e as diversas magistraturas romanas²³⁸”.

Escrito entre 53 a.C. e 51 a.C., logo após a redação de sua obra *De Republica*, o tratado Sobre as Leis de Cícero alvorece em um instante em que Roma, apesar de ainda formalmente República – sob o aspecto de constituição política –, materialmente se consolida – sob o lume geográfico – como um extenso Império, cujas necessidades ultrapassam às questões administrativas e se imiscuem por dentro das temáticas de natureza jurídica, em especial nas demandas ínsitas às relações jurídicas entre romanos e estrangeiros e naquelas afetas ao descompasso entre as leis vigentes e os novos imperativos sociais que afloravam.

Consciente das alterações que estavam por vir – o que se transparecia pelas posturas de César e de Pompeu, cônsules à época –, e receoso por conservar aqueles institutos e aquelas instituições que depreendia como salutares às vidas moral e social romanas, Cícero apresenta, em seu *De Legibus*, “uma exposição sistemática das leis romanas com a intenção de garantir a permanência de algumas delas, para que a República como forma de governo também pudesse ser mantida²³⁹”, ofertando ao povo, aos governantes e à posteridade riquíssimas lições sobre as questões ínsitas às leis e ao justo.

Este desejo e este empenho tornam-se claros quando Cícero afirma: “todo o nosso discurso caminha para fortalecer a república, isto é, para fortificá-la e para cuidar da população (*ad res publicas firmandas–id est ad stabiliendas res, sanandos populos–omnis nostra pergit oratio*)²⁴⁰”.

De todo este esforço – dirigido a República e às suas instituições jurídicas – torna-se perceptível que as contribuições de Cícero para o Direito são incomensuráveis e de magnitudes inimagináveis. Evidencia Joaquim Carlos Salgado que:

o mundo do Direito tem a contribuição de Cícero em todas as dimensões da sua atividade: teórica, prática e técnica. Enfrenta questões de conceito no Direito, na ética, na filosofia e na política [...]. Na estrutura jurídica criada pela cultura romana e legada a todos os povos, formados na consciência jurídica romana, que ensinou também o modo específico do pensar e raciocinar jurídico, é o criador do instituto mais importante do processo judicial e da vida de um povo civilizado, juntamente com o terceiro neutro, nos Estados em que a liberdade é efetivada: a defesa técnica e especializada, a advocacia, sempre cuidadoso na questão de fato com a produção das provas, e cioso na questão de Direito, na busca de produzir uma decisão justa,

²³⁸ LACERDA, Bruno Amaro; MIOTTI, Charlene Martins. *Introdução*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 05.

²³⁹ TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na Obra de Marco Túlio Cícero*. Opus cit. p. 46.

²⁴⁰ (*Leg. 1. 37*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 29.

consentânea com sua vida de homem justo, digno e responsável na atividade privada e pública²⁴¹.

Segundo Jean-Louis Bergel, Cícero é filiado à filosofia idealista da Antiguidade, isto é, “às doutrinas do ‘Direito natural’ e à afirmação de que existe um ideal de Justiça superior ao Direito positivo que se impõe ao poder e ao próprio legislador²⁴²”. Em suas lições acerca do Direito, expõe suas diversas influências, representando em seus escritos ideias platônicas, aristotélicas, socráticas²⁴³, sendo, porém, nos estoicos em que encontra o seu principal fundamento. O Arpinate compreende, tal e qual os mestres da *stoá*²⁴⁴, o Direito como provindo da natureza humana, em especial, daquilo que lhe é mais próprio e elevado: a razão²⁴⁵.

Não obstante, não é a mera capacidade racional, não elaborada e em seus graus mais apáticos, que é a fonte do Direito, mas sim o seu caráter desenvolvido, que somente é possível visto à sua dinamicidade. Esclarece David Johnston que, compreendia Cícero, “todos os humanos têm o potencial de ser igualmente virtuosos, assim como todos possuem a capacidade de se tornar criaturas racionais²⁴⁶”, e isto decorre, em muito, da relação da espécie com deus. É

²⁴¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 158-159.

²⁴² BERGEL, Jean-Louis. *Teoria geral do Direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006, p. 10.

²⁴³ Em seu *De Officiis*, explicitamente dispõe, dirigindo-se ao seu filho Marco: “não deixe também de ler minhas obras, nas quais a doutrina pouco difere da dos peripatéticos, pois eles e eu nos ligamos a Sócrates e Platão (*Sed tamen nostra legens non multum a Peripateticis dissidentia, quoniam utrique Socratici et Platonici volumus esse* [...])” (*Off. 1. 2*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 29.

²⁴⁴ Para uma melhor compreensão do estoicismo, e suas ligações com o âmbito jurídico, recomenda-se: 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, v. 98, p. 295-336, 1 jul. 2008; e MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de Justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. 2009. 416f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Por sua vez, para uma depreensão acerca da evolução de que se dotou o estoicismo, desde suas origens gregas, até alcançar a prática forense em solo romano, recomenda-se: FONSECA, Laura Gandra Laudaes; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Das Raízes Estoicas à Prática Forense: O jusnaturalismo romano*. In: MARTINS, Angela Vidal Gandra da Silva; BRAGA, Ana Luíza Rodrigues; SAORINI, Maria Victória; FACHARDO, Rebeca de Almeida. *Debates em Direito Natural*. 1ª Ed. São Paulo: Noeses, 2024, p. 731-770.

²⁴⁵ (*Leg. 1. 22*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23. Esclarece Cícero: “Esta mesma razão, quando consolidada e aperfeiçoada na mente do homem, é a lei: portanto, diz-se que a lei é prudência, cuja força existe para que imponha fazer o certo e proíba delinquir. [...] Se isto está bem dito, e me parece que em sua maior parte está, o exórdio do Direito está nessa lei. Ela, com efeito, é a força da natureza, o pensamento e a razão dos prudentes, a regra do justo e do injusto (*Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est: itaque arbitrantur prudentiam esse legem cuius ea vis sit ut recte facere iubeat, vetet delinquere. [...] Quodsi ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula*). (*Leg. 1. 18-19*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 21.

²⁴⁶ JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018, p. 114.

o homem, dentre todos os seres, o que mais se aproxima do divino²⁴⁷, de sorte que compartilhe com este o vínculo da reta razão, que é aquela apta a conduzir os homens na direção das virtudes e, por conseguinte, à verdadeira e suprema lei:

Est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio {et} communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus; inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt {inter eos communi} et civitatis eiusdem habendi sunt; si vero eisdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis. Parent autem huic caelestis descriptioni mentique divinae et praepotenti deo, ut iam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda.

Portanto, posto que nada é melhor do que a razão e esta se encontra no homem e em deus, a primeira afinidade do homem com o deus é a da razão; ora, entre aqueles para os quais é comum a razão também o é a reta razão; e como esta é a lei, parece que nós, homens, também estamos intimamente unidos aos deuses por meio da lei. Além disso, entre os quais há comunhão de lei, há comunhão de Direito. Assim, os que têm esses laços comuns entre si devem ser reconhecidos como membros da mesma cidade. Se é verdade que obedecem aos mesmos governos e poderes, muito mais o é que obedecem a esta conformação celeste, à inteligência divina e ao deus de grande poder, de modo que todo este mundo deve ser considerado uma única comunidade de deuses e homens²⁴⁸.

Desta feita, desde a formação de sua compleição física à constituição de seus ânimos e sentidos, o homem fora composto, pelo divino, com o fito de conhecer a realidade, tanto a que lhe é interior, quanto a que o circunscreve:

Huc enim pertinet: animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consili, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo; solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione divinius, quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia?

É relevante, na verdade, para tal ponto: este animal providente, sagaz, multiforme, perspicaz, dotado de memória, repleto de razão e desígnio, a quem chamamos homem, foi engendrado em certa condição excelente pelo deus supremo; de fato, dentre todos os gêneros e espécies de seres animados, somente ele é partícipe da razão e do pensamento, visto que os demais estão desprovidos de todas essas qualidades. Ora, o que é mais divino, não direi no homem, mas em todo o céu e em toda a terra, do que

²⁴⁷ Isto se cristaliza na seguinte passagem: “Quando, pois, investiga-se a respeito de toda a natureza, as seguintes questões costumam ser discutidas, e, sem dúvida, como se discute assim é: nos eternos cursos e movimentos dos astros celestes, teria havido uma certa maturidade para o cultivo do gênero humano, o qual, disperso na terra e semeado pelo divino, recebeu, de presente, a animação; e ainda que os homens tenham adquirido os outros elementos que os constituem do tronco mortal, sendo frágeis e perecíveis, a alma foi produzida por um deus: a partir disso, seguramente, pode-se chamar de parentesco, linhagem ou descendência nossa relação com os celestes (Nam cum de natura omni quaeritur disputari solent, nimirum ita sunt ut disputantur: perpetuis cursibus conversionibus caelestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum, divino auctum sit animorum munere; cumque alia quibus cohaererent homines e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo: ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus vel stirps agnosci potest)”. (Leg. 1. 24). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 24.

²⁴⁸ (Leg. 1. 23). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23.

a razão, que, quando desenvolvida e aperfeiçoada, é convenientemente chamada de sabedoria?²⁴⁹

Nesse sentido, observa Giovanni Reale que “Cícero não tem dúvidas sobre a Providência: tanto as coisas externas demonstram estar finalizadas em função do homem, como a forma e a estrutura do próprio homem e dos seus órgãos confirmam uma organização finalista²⁵⁰”, cujo destino derradeiro é, sem dúvidas, o conhecimento²⁵¹:

Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere {sentiet} divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit; tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet, et cum se ipse perspexerit totumque temptarit, intellet quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam, quoniam principio rerum

²⁴⁹ (Leg. 1. 22). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23.

²⁵⁰ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Opus cit. p. 204.

²⁵¹ É o que se colhe, claramente, da seguinte passagem: “Desse modo, a natureza forneceu para comodidade e uso do homem tão grande abundância de bens, que esses, os quais nos são gerados, pareçam ser ofertados a nós, e não fortuitamente concebidos; não me refiro somente aos frutos e grãos que são fartamente espalhados pela fecundidade da terra, mas também ao gado, que à evidência existe parte para o uso dos homens, parte para sua fruição, parte para sua alimentação. A verdade é que inúmeras artes foram descobertas, sendo a natureza docente tão imitada que a razão logrou obter engenhosamente as coisas necessárias à vida. A própria natureza, porém, guarneceu o mesmo homem, não somente com uma razão ágil, mas lhe atribuiu os sentidos como que auxiliares e messageiros e elucidou os entendimentos de muitas coisas obscuras ou não suficientemente esclarecidas, mais ou menos como alicerces do conhecimento. E deu ao gênio humano uma conformação de corpo própria e adequada, pois, tendo relegado os demais seres vivos à pastagem, ergueu somente o homem e estimulou seu pensamento a olhar para o céu, sua antiga morada. Assim, então, formou o aspecto de seu rosto, para que nele reproduzisse inteiramente os traços recônditos de seu interior; e os olhos, de fato, revelam com demasiada expressividade de que modo somos afetados em nossa mente, e o que se chama “rosto”, que não pode existir em qualquer ser animado além do homem 15, indica o caráter, cujo sentido os gregos conheceram, embora não tenham sequer um termo para isso. Deixo de lado as utilidades e habilidades do restante do corpo, a modulação da voz, a força do discurso, que é mediadora máxima da sociedade humana (nem todas as questões são atinentes, com efeito, a este debate e momento e, a meu ver, Cipião já se expressou muito bem sobre essas coisas em outro passo daqueles livros que lestes): por ora, visto que o deus criou, guarneceu e desejou o homem como o princípio das demais coisas, torna-se claro que aquele (sem que tudo precise ser tratado) fez a natureza progredir bastante por si mesma; e também que esta, sem instrutor algum, tendo partido daqueles princípios por meio dos quais se conhece a primeira e mais importante inteligência, por si mesma consolida e aperfeiçoa a razão (Itaque ad hominum commoditates et usus tantam rerum ubertatem natura largita est, ut ea quae gignuntur donata consulo nobis, non fortuito nata videantur; nec solum ea quae frugibus atque bacis terrae fetu profunduntur, sed etiam pecudes, quas perspicuum sit partim esse ad usum hominum, partim ad fructum, partim ad vescendum procreatas. Artes vero innumerabiles reperitae sunt docente natura, quam imitata ratio res ad vitam necessarias sollerter consecuta est. Ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornavit, sed et sensus tamquam satellites attribuit ac nuntios, et rerum plurimarum obscuras nec satis intellegentias {enodavit} quasi fundamenta quaedam scientiae. Figuramque corporis habilem et aptam ingenio humano dedit; nam cum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit. Tum speciem ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret; nam et oculi nimis argute quemadmodum animo affecti simus loquuntur, et is qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse praeter hominem potest, indicat mores; cuius vim Graeci norunt, nomen omnino non habent. Omitto opportunitates habilitatesque reliqui corporis, moderationem vocis, orationis vim, quae conciliatrix est humanae maxime societatis (neque enim omnia sunt huius disputationis ac temporis, et hunc locum satis, ut mihi videtur, in eis libris quos legistis expressit Scipio): nunc, quoniam hominem, quod principium reliquarum rerum esse voluit, generavit et ornavit deus, perspicuum est illud (ne omnia disserantur), ipsam per se naturam longius progredi, quae etiam nullo docente, profecta ab eis quorum ex prima et inchoata intellegentia genera cognovit, confirmat ipsa per se rationem et perficit)”. (Leg. 1. 25-27). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 24-25.

omnium quasi adumbratas intellegentias animo ac mente conceperit; quibus illustratis sapientia duce, bonum virum et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore.

Quem, pois, tenha conhecido a si mesmo, primeiro pensará ter em si algo divino e considerará seu próprio caráter como uma imagem algo devota; também sempre pensará e fará algo digno de tamanha dádiva dos deuses, e, quando tiver examinado a si mesmo e posto à prova todo o seu ser, compreenderá como veio à vida preparado pela natureza, e quantos instrumentos possui para alcançar e conservar a sabedoria, uma vez que, no princípio, tenha recebido em seu espírito e mente as noções esboçadas de todas as coisas; através das quais, tendo sido iluminadas pela sabedoria como guia, perceba que é um homem bom e que, pelo mesmo motivo, há de ser feliz²⁵².

Assim sendo, dentre os temas a se conhecer, para o Arpinate, nenhum se aproxima, em importância, da compreensão de que o ser humano nasce “para a Justiça, e que o Direito não é estabelecido pela opinião, mas pela natureza²⁵³”. Quanto a isto, esclarece o próprio Cícero que, ao se referir à origem natural, quer dizer que: “fomos criados pela natureza para interagir uns com os outros e ter em comum todos o Direito”, sendo isto o que quer que se entenda quando diz que o Direito é natural²⁵⁴, e não que se refere a qualquer aspecto de ordem puramente biológica ou física.

Logo, para Cícero, o Direito não surge como uma utilidade destinada a evitar que os homens causem males uns aos outros, resguardando-se de sofrimentos mútuos, referindo-se, por isso, a um instrumento impositivo de um pacto de abstenção recíproca de causar prejuízos, como o compreende Epicuro²⁵⁵. De igual maneira, também não é fruto da debilidade humana, advindo de um “acordo entre os poderosos e o povo de uma cidade”, que temendo-se reciprocamente, ajustam um pacto de não-agressão mútua, de sorte que nada mais seria do que

²⁵² (Leg. 1. 59). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 40.

²⁵³ (Leg. 1. 28). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 26. No original: “sed omnium quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius”. Em outra oportunidade, destaca Cícero: “tendes por certo que em nenhum outro gênero de discussão ideias mais nobres se manifestam: o que foi atribuído ao homem pela natureza, e quantas coisas excelentes a inteligência humana é capaz de apreender, para qual dever tenhamos nascido e sido trazidos à luz para cumprir e realizar, qual seja o vínculo dos homens e a associação natural entre eles. Só depois disto explicado se pode encontrar a fonte das leis e do Direito (*nam sic habetote, nullo in genere disputandi honestiora patefieri: quid sit homini a natura tributum, quantam vim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum <cum dis>, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis fons legum et iuris inveniri potest*). (Leg. 1. 16). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 20.

²⁵⁴ (Leg. 1. 33). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 28.

²⁵⁵ LACERDA, Bruno Amaro; MIOTTI, Charlene Martins. *Introdução*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 06.

uma criação exclusivamente humana “para atender suas necessidades e conveniências, variáveis de acordo com a época e o lugar²⁵⁶”, como o depreende Carnéades²⁵⁷.

O Direito, para o Arpinate, é natural e surge de caracteres inatos a todos os seres humanos, isto é, provém do fato de que “nada, pois, é tão semelhante, tão igual, como nós mesmos somos uns em relação aos outros”, de modo que “seja qual for a definição do homem, ela vale como uma para todos²⁵⁸”. Desta semelhança, conseqüentemente, surge o dever de ser justo e a afeição natural que fundamenta as associações humanas, porquanto, sendo idêntico naquilo que lhe é mais basilar, são igualmente capazes de atingir as virtudes²⁵⁹. Logo, é a afeição mútua, e não a debilidade, o verdadeiro fundamento do Direito.

²⁵⁶ LACERDA, Bruno Amaro; MIOTTI, Charlene Martins. *Introdução*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 06.

²⁵⁷ A posição dissonante de Cícero face ao jardim de Epicuro e à nova Academia de Carnéades, em especial nas questões que são atinentes ao Direito e à República, explicita-se na seguinte passagem de seu *De Legibus*: “Também àqueles que são complacentes consigo mesmos e escravos do corpo, calculando em prazeres e dores tudo o que se deve perseguir e evitar na vida, ainda que digam verdades (esta obra não é lugar para confrontos), ordenemos que vão dizê-las em seus jardins, e roguemos também que se afastem um pouco de todos os liames da república, da qual não quiseram participar em nada nem desejaram conhecer em momento algum. Supliquemos, ainda, que se cale essa Academia perturbadora de todas essas questões, recentemente fundada por Arcesilau e Carnéades: se ela, pois, chegar a intervir a respeito dessas questões, as quais nos parecem suficientemente estabelecidas e ordenadas sabiamente, produzirá enormes desastres. Eu desejo, sem dúvida, aplacá-la, mas não ousa expulsá-la (*Sibi autem indulgentes et corpori deservientes, atque omnia quae sequantur in vita quaeque fugiant voluptatibus et doloribus ponderantes, etiamsi vera dicunt (nihil enim opus est hoc loco litibus), in hortulis suis iubeamus dicere, atque etiam ab omni societate reipublicae, cuius partem nec norunt ullam neque umquam nosse voluerunt, paulisper facessant rogemus. Perturbatricem autem harum omnium rerum, Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat: nam si invaserit in haec quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, summovere non audeo*).” (Leg. 1. 39). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 31. Sobre a questão, esclarece Giorgio Del Vecchio que: “O próprio Cícero apela para o bom senso natural, para a persuasão comum dos homens, dando o seu discurso caráter popular. A sua tese principal é que o Direito não é um produto do arbítrio, mas dado pela natureza. *Natura juris ab homines repetenda est natura* (= “a essência do Direito deve ser procurada pelos homens na natureza”). Tem-se, aí, como ensinaram os estoicos, uma lei eterna, que é uma expressão da razão universal. Portanto, ele combate os céticos, os quais, afirmando a impossibilidade do conhecimento, e a mutação e relatividade de todas as coisas, deduziram daí a impossibilidade de uma Justiça absoluta (em especial a Carneades que, com sua pregação cética, causara em Roma certa turbacão, abalando as convicções comuns, e sustentando que o critério do justo não é fundado na natureza”). DEL VECCHIO, Giorgio. *História da Filosofia do Direito*. Tradução de João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2006, p. 35.

²⁵⁸ (Leg. 1. 29). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 26.

²⁵⁹ (Leg. 1. 30). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 26. E é de se destacar, as virtudes são passíveis de serem alcançadas pelos homens, apesar das debilidades que lhe são intrínsecas e inegáveis, posto que é o ser humano, consoante elucidado, o único dos seres vivos cuja ligação com o divino é direta, através da razão, de sorte que sendo dotado de razão, também o é da reta-razão, a qual permite o vislumbre e o alcance das virtudes, através de uma leitura sincera da própria natureza humana (que não deixa de ser divina ou, pelo menos, de comungar da divindade a partir de sua fonte primeira): “Disso resulta que a virtude é a mesma no homem e em deus, e não em alguma outra espécie além destas; a virtude, no entanto, nada mais é que a natureza por completo realizada e conduzida até seu ápice: há, portanto, uma similitude natural entre o homem e o deus. Assim sendo, o que enfim pode ser mais próprio e certo do que esse parentesco? (*Iam vero virtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in genere praeterea; est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta <natura>; naturalis est igitur homini cum deo similitudo. Quod cum ita sit, quae tandem esse potest propior certiorve cognatio?*)”. (Leg. 1. 40-41). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 24.

Diante disso, infere-se que se o Direito é proveniente da afeição humana, nascendo desta natureza, razão por que está presente desde o advento do homem, é, por isso, anterior a qualquer lei positiva. Do mesmo modo, uma vez que seu fundamento é eterno e imutável, visto que é elemento intrínseco e inato a todos os seres humanos, eterno também ele (o Direito) o é²⁶⁰.

Logo, compreende Cícero como atitude insensata crer que são as leis da cidade que promovem a Justiça e que seja o medo das penas, e não os aspectos intrínsecos à natureza humana, dotada de razão e de virtudes, que afastam os homens do que é proibido:

A parvis enim, Quinte, didicimus ‘Si in ius vocat’, atque alia eiusmodi, leges {alias} nominare. Sed vero intellegi sic oportet, et hoc et alia iussa ac vetita populorum vim habere ad recte facta vocandi et a peccatis avocandi, quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei. Neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendo habere. Nec quia nusquam erat scriptum ut contra omnes hostium copias in ponte unus assisteret a tergoque pontem interscindi iuberet, idcirco minus Coclitem illum rem gessisse tantam fortitudinis lege atque imperio putabimus; nec si regnante L. Tarquinio nulla erat Romae scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sextus Tarquinius vim Lucretiae Tricipitini filiae attulit. Erat enim ratio, profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse cum scripta est, sed tum cum orta est; orta autem est simul cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis.

[...].

Ergo ut illa divina mens summa lex est, item, cum in homine est, perfecta in mente sapientis. Quae sunt autem varie et ad tempus descriptae populis, favore magis quam re legum nomen tenent.

Desde pequenos, Quinto, aprendemos a chamar de leis “Se alguém chama em juízo” e outras expressões dessa espécie. Mas, de fato, é necessário compreender desta maneira: essa e também outras ordens e vetos do povo têm a força de exortar às ações corretas e de rechaçar as más, força que não somente é mais antiga que a idade dos povos e das cidades, mas é igual à daquele deus que rege e protege o céu e as terras. Realmente, não pode existir mente divina sem razão, nem razão divina que não tenha a força por meio da qual devem ser estabelecidos os atos bons e maus. Não é porque não foi escrito em lugar algum que uma só pessoa deve se manter firme contra toda uma tropa de inimigos em uma ponte e ordenar que a ponte seja derrubada atrás de si, que por isso não acreditaremos que Cocles suportou aquela situação com tamanha coragem em prol da lei e do poder supremo; nem que, no reinado de Lúcio Tarquínio, não havendo em Roma lei escrita sobre estupros, por isso Sexto Tarquínio não atentou contra aquela lei eterna quando tomou à força Lucrécia, filha de Tricipitino. Havia,

²⁶⁰ O Direito, para Cícero, possui como um de seus caracteres mais específicos não apenas o fato de que não carece de ser positivado por uma lei humana para que detenha validade, mas também o de que nenhuma lei humana é apta a fazê-lo perder sua validade ou anular a sua existência: “Marco: Tu, então, não consideras leis nem as de Tício e Apuleio?; Quinto: Eu, na verdade, creio que nem as de Lívio.; Marco: E com razão, sobretudo porque foram abolidas em um instante e com uma só linha pelo Senado; aquela lei, por outro lado, cuja força expliquei, não pode desaparecer nem ser ab-rogada (*Marcus: Igitur tu Titias et Apuleias leges nullas putas?; Quintus: Ego vero ne Livias quidem.; arcus: Et recte, quae praesertim uno versiculo senatus puncto temporis sublatae sint; lex autem illa, cuius vim explicavi, neque tolli neque abrogari potest*). (Leg. 2. 14). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 48.

pois, a razão, derivada da natureza das coisas, e que impele a agir corretamente e a rechaçar a transgressão, que, em conclusão, não começa a ser lei quando é escrita, mas quando foi criada; criada, porém, simultaneamente com a mente divina. Por isso, a lei verdadeira e primeira, apta para ordenar e para proibir, é a reta razão do supremo Júpiter²⁶¹.

[...].

Logo, assim como aquela mente divina é a suprema lei, do mesmo modo, quando existe no homem, foi desenvolvida por completo na mente do sábio. Aquelas que, no entanto, são mutáveis e fixadas circunstancialmente pelos povos, têm o nome de leis mais por favor do que por realidade²⁶².

Prova disso, para Cícero, é a existência do remorso²⁶³, aspecto interno à consciência humana que se faz presente até mesmo nas situações em que inexitem condenações ou que sob o alcance delas não se estará. Em virtude disso, apresenta o Arpinate que:

At vero scelerum in homines atque in deos impietatum nulla expiatio est; itaque poenas luunt, non tam iudiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt, ubi sunt tamen persaepe falsa sunt), sed eos agitant insectanturque furiae, non ardentibus taedis sicut in fabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciatu. Quodsi homines ab iniuria poena, non natura, arcere deberet, quatenus sollicitudo vexaret impios sublato suppliciorum metu? Quorum tamen nemo tam audax umquam fuit quin aut abnueret a se commissum esse facinus, aut iusti sui doloris causam aliquam fingeret, defensionemque facinoris a naturae iure aliquo quaereret. Quae si appellare audent impii, quo tandem studio colentur a bonis! Quodsi poena, si metus supplicii, non ipsa turpitudine deterret ab iniuriosa facinerosaque vita, nemo est

²⁶¹ (Leg. 2. 9-10). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 46

²⁶² (Leg. 2. 11). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 47.

²⁶³ O remorso é a manifestação humana da punição divina sobre os homens, que aflige a consciência dos vivos e impõe a má-fama aos mortos. Entende Cícero que as leis humanas podem falhar, os julgadores humanos podem ser corrompidos e dos suplícios humanos se pode esquivar, contudo, as leis divinas não falham, os deuses julgadores não cedem e das penas divinas não se escapa. É o que destaca no Arpinate na seguinte passagem: “De fato, Quinto, não consideramos corretamente que a pena seja divina, mas somos arrastados ao erro pelas opiniões do vulgo e não discernimos a verdade. Pesamos as misérias dos homens pela morte, pela dor do corpo, pelo luto da alma ou pelo incômodo de um processo, coisas que, confesso, são humanas e têm acometido muitos homens bons: a pena para o crime é triste e, exceção feita às consequências que se seguem, é em si mesma bem grande. Vemos aqueles que, se não tivessem odiado a pátria, nunca teriam sido nossos inimigos, abrasando-se ora pelo prazer, ora pelo medo; ora temendo a consciência do que fizessem, ou, inversamente, desprezando as religiões; corrompidos por eles, de fato, são os julgamentos dos homens, não dos deuses. Agora vou me conter e não seguirei mais adiante, pois o pouco que tenho é mais do que as penas que reivindiquei. Exporei apenas brevemente: a pena divina é dupla, porque consiste em atormentar as almas dos vivos e a reputação dos mortos, para que a ruína destes seja aprovada pelo juízo e pela alegria dos vivos. Agora vou me conter e não seguirei mais adiante, pois o pouco que tenho é mais do que as penas que reivindiquei. Exporei apenas brevemente: a pena divina é dupla, porque consiste em atormentar as almas dos vivos e a reputação dos mortos, para que a ruína destes seja aprovada pelo juízo e pela alegria dos vivos (*Non enim, Quinte, recte existimamus quae poena divina sit, sed opinionibus vulgi rapimur in errorem nec vera cernimus. Morte aut dolore corporis aut luctu animi aut offensione iudicii hominum miseria ponderamus, quae fateor humana esse et multis bonis viris accidisse: sceleris est poena tristis, et praeter eos eventus qui sequuntur per se ipsa maxima est. Vidimus eos qui nisi odissent patriam numquam inimici nobis fuissent, ardentes tum cupiditate, tum metu; {tum} conscientia quid agerent modo timentis, vicissim contemnentes religiones; perrupta ab eis quidem iudicia hominum, non deorum. Reprimam iam me, non insequar longius, eoque minus quo plus poenarum habeo quam petivi. Tantum ponam brevi: duplicem poenam esse divinam, quod constet et ex vexandis vivorum animis, et ea fama mortuorum ut eorum exitium et iudicio vivorum et gaudio comprobetur*). (Leg. 2. 43-44). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 62-63.

iniustus, atque incauti potius habendi sunt improbi; tum autem qui non ipso honesto movemur ut boni viri simus, sed utilitate aliqua atque fructu, callidi sumus, non boni.

dos crimes contra os homens e das impiedades contra os deuses não há qualquer expiação; e assim sofrem as penas, não tanto pelos julgamentos (que outrora não existiam em parte alguma e, hoje, não existem em muitos lugares, e, mesmo onde existem, são com muita frequência falsos), mas as Fúrias os atormentam e perseguem incessantemente, não com fochos ardentes, como nas fábulas, mas pelo remorso da consciência e pelo tormento da culpa. E se a pena, não a natureza, devesse manter os homens longe da injustiça, qual preocupação atormentaria os criminosos, uma vez abolido o medo dos suplícios? Entre eles, porém, nunca houve alguém tão audaz que não negasse ter cometido um crime ou forjasse uma justificativa qualquer para sua legítima mágoa, buscando, por meio de algum Direito natural, a defesa do seu crime. Se os ímpios ousam invocá-lo, com que aplicação, enfim, não seria cultivado pelos bons! Se a pena, se o medo dos suplícios, e não a sua própria torpeza, os afasta da vida prejudicial e criminosa, então ninguém é injusto, e os ímprobos devem antes ser tidos por descuidados; logo então, se o que nos move para que sejamos homens bons não é o honesto em si, mas alguma utilidade e recompensa, somos velhacos e não bons²⁶⁴.

Igualmente, se o Direito fosse tão só o que positivam as leis, e consequentemente justas fossem todas as regras emanadas pelas cidades, apenas pelo fato de assim terem sido constituídas, poder-se-ia ser considerado verdadeiro Direito os atos de roubar, de adulterar, de prestar falsos testemunhos, bastando, para tanto, que passassem pela aprovação popular ou pelos votos dos políticos:

Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur.

Se os Direitos fossem constituídos pelas ordenanças dos povos, pelos decretos dos príncipes ou pelas sentenças dos juizes, seria Direito roubar, seria Direito adulterar, seria Direito prestar falso testemunho, caso essas ações fossem aprovadas pelos votos ou pelas consultas populares²⁶⁵.

Compreender, portanto, que a existência e a validade do Direito derivam de um ato constitutivo humano - seja político, seja jurídico -, e não da própria natureza dos homens, seria atribuir à Justiça apenas um aspecto formal, anulando toda a sua materialidade, haja vista que os critérios que norteariam as ações humanas não seriam a moralidade, tampouco os bons sentimentos individuais, mas sim a mera utilidade, através de aferições dos prejuízos e das benesses que poder-se-iam ser auferidos a partir da prática de determinado ato, observadas as circunstâncias que imperam no momento; e isto, como se observa da simples leitura, é o que há de mais absurdo e contrário a todo e qualquer sentimento de Justiça intrínseco à razão humana:

Est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. Quam qui ignorat, is est iniustus,

²⁶⁴ (Leg. 1. 40-41). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 31.

²⁶⁵ (Leg. 1. 43). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 32.

sive est illa scripta uspiam sive nusquam. Quodsi iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si (ut idem dicunt) utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perrumpet, si poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore; ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est, <et> ea quae propter utilitatem constituitur, utilitate illa convellitur.

Único, com efeito, é o Direito a partir do qual a sociedade dos homens foi congregada, e una a lei que o constituiu, lei que é a reta razão ao obrigar e proibir. Quem a ignora, é injusto, esteja ela escrita em algum lugar ou em nenhum. Se a Justiça é obediência às leis escritas e às instituições dos povos, e se (como dizem aqueles mesmos aos quais me referi) todas as coisas devem ser medidas pela utilidade, negligenciará as leis e as destruirá, se o puder, aquele que assim julgá-lo vantajoso para si; do que se segue que absolutamente não há Justiça, se esta não é fundada na natureza, e a que se constitui por causa da utilidade é deteriorada por essa utilidade²⁶⁶.

Além disso, empreender uma apreensão de tal monta é pensar de maneira completamente ofensiva ao bom-senso e aos fatos que se colhem da realidade, uma vez que existem nos indivíduos diversos sentimentos bons e múltiplas atitudes honrosas, os quais afloram e se concretizam de maneira espontânea, independentemente de haver ou não uma norma positiva exigindo a sua realização:

Atque si natura confirmatum ius non erit, tollantur [...]. Ubi enim liberalitas, ubi patriae caritas, ubi pietas, ubi aut bene merendi de altero aut referendae gratiae voluntas poterit exsistere? Nam haec nascuntur ex eo quia natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est.

Por outro lado, se o Direito não fosse consolidado pela natureza, seriam suprimidos [...]. Onde, então, poderia existir liberalidade, amor à pátria, piedade, vontade de fazer bem ao outro ou de expressar gratidão? Assim, essas coisas provêm do fato de que somos, por natureza, propensos a estimar os homens, que é o fundamento do Direito²⁶⁷.

Por isso, não se justifica pensar de tal maneira, além de ser, em essência, perigoso guiar-se por meio de tais primas eminentemente utilitários e positivistas, e assim o é não apenas às tomadas de decisões singulares, cuja concretização se realiza nas relações estabelecidas entre os indivíduos, mas também ante o discernimento acerca das posturas a serem adotadas face às instituições políticas e ao governo, isto é, no agir público do indivíduo enquanto cidadão – parte integrante e associada a um corpo social maior.

Ausente um paradigma natural a guiar as ações humanas, independentemente das normas positivadas pelas constituições políticas, apto, por conseguinte, a tornar os indivíduos capazes de perceber quando suas ações são ou não conformes ao Direito, isto para além daquilo que está escrito nos códigos, nos tratados ou nos contratos – em suma, fora do que seja produção

²⁶⁶ (Leg. 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 32.

²⁶⁷ (Leg. 1. 43). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 32.

humana -, tornar-se-iam as pessoas inertes face a todas as eventuais injustiças e arbitrariedades cometidas pelo governo ao qual se subordinam. É o que alerta Cícero:

Iam uero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse quae scita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges inponere uoluissent, et si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges iustae haberentur? Nihil credo magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator quem uellet ciuium uel indicta causa inpune posset occidere.

Sem dúvida, é totalmente insensato considerar que tudo o que está decretado nas instituições ou nas leis dos povos é justo. Também se forem leis de tiranos? Se aqueles Trinta de Atenas tivessem desejado impor leis, ou se todos os atenienses fossem seduzidos por suas leis tirânicas, por acaso aquelas leis seriam consideradas justas? Não mais, creio, do que aquela que nosso inter-rei apresentou para que o ditador pudesse matar quem quisesse entre os cidadãos, ou até sem um processo impunemente²⁶⁸.

Agir e pensar conforme paradigmas utilitários, portanto, é fazer crer que os decretos e as resoluções são dotados de um poderio o qual, em realidade, não possuem. Se munidas fossem, as leis escritas, da força que a elas atribuem aqueles que creem que o Direito deriva tão somente das instituições políticas e dos desejos populares, tais normativas seriam capazes de alterar até mesmo a moralidade das coisas, modificando, em sua totalidade, os critérios de bem e de mal, quer dizer, sob este pensamento a mera posituação de uma específica norma seria capaz de transformar determinado ato, *a priori* injusto e ruim, em uma conduta justa e benéfica (e vice-versa), o que claramente não é possível²⁶⁹. Por esse motivo, para o Arpinate:

Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma diuidere possumus. Nec solum ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam, ita communes intelligentia nobis notas res efficit easque in animis nostris inchoauit, honesta in uirtute ponuntur, in uitiiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est. [...] Nam si opinione uniuersa uirtus, eadem eius etiam partes probarentur. Quis igitur prudentem et, ut ita dicam, catum non ex ipsius habitu sed ex aliqua re externa iudicet? Est enim uirtus perfecta ratio, quod certe in natura est: igitur omnis honestas eodem modo. Nam ut uera et falsa, ut consequentia et contraria sua sponte, non aliena iudicantur, sic constans et perpetua ratio uitae, quae uirtus est, itemque inconstantia, quod est uitium, sua natura probabitur.

Nós não podemos discernir a lei boa da má por qualquer outra norma, senão a da natureza. Não somente o Direito e a injustiça distinguem-se por natureza, mas todo o conjunto das coisas honestas e desonrosas; assim, pois, a natureza produz em nós as inteligências comuns e as insere em nossas almas para que as coisas honestas sejam baseadas nas virtudes e as desonrosas nos vícios: porém, considerá-las com base na

²⁶⁸ (Leg. 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 32.

²⁶⁹ Acerca disso, questiona Cícero: Se existe tanto poder nos decretos e resoluções dos tolos para que, com seus votos, a natureza das coisas seja subvertida, por que não sancionam que as más e perniciosas sejam tidas por boas e salutares? Se a lei pode criar a partir da injustiça o Direito, não pode do mesmo modo criar um bem a partir do mal? (*Quodsi tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? An uero ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo?*). (Leg. 1. 44). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 33.

opinião, e não na natureza, é coisa de quem perdeu o juízo. [...] Ora, se a virtude, de modo geral, fosse aprovada por opinião, do mesmo modo também seriam as suas partes. Quem, portanto, julgaria um homem prudente e, por assim dizer, sagaz, não por seu próprio caráter, mas por algo exterior? A virtude, pois, é a razão perfeita, que existe por certo na natureza: logo, do mesmo modo, toda a honestidade. Assim, como as coisas verdadeiras e falsas, e as lógicas e as ilógicas, são julgadas não por um critério externo, mas por si mesmas, também a razão constante e perpétua da vida, que é a virtude, e do mesmo modo a inconstância, que é vício, serão provadas por natureza²⁷⁰.

De todo o elucidado, portanto, entende-se que, para Cícero, a valoração das ações – e, de certo modo, da realidade das coisas – possui uma ontologia própria, que é boa ou má *per se*, independentemente da roupagem que adquirem quando exercidas, apesar da opinião de quem as vislumbra ou as pratica, e para além dos argumentos de quem as interpreta ou busca justificá-las. As ações são, assim, boas ou más por si mesmas, a despeito de quaisquer benesses ou prejuízos que decorram de sua prática, e inobstante sejam avalizadas ou não por quaisquer leis promulgadas (ou outorgadas).

Por isso, de acordo com o pensamento ciceroniano, não se deve agir – mesmo que esta ação seja, em sua natureza, íntegra e honesta – possuindo por força motriz o intento de se auferir algum proveito ou o desejo de adequar os seus atos ao bem visar da opinião pública. O motivo de qualquer ação ou de qualquer omissão deve ser o caráter digno e bom intrínseco à própria natureza do ato, tendo-se em vista que “o bem que é louvável, que seja louvado pelo que tenha em si mesmo”, uma vez que “o próprio bem, com efeito, não está nas opiniões, mas na natureza²⁷¹”.

Levando-se isto em consideração, percebe-se que é esta mesma postura que deve nortear as ações conforme o Direito – o verdadeiro e natural Direito, não o assim denominado por ser meramente positivado –, e repelir do imaginário e dos desejos dos indivíduos os vícios. O Direito não cabe ser respeitado por qualquer referência utilitária, mas deve ser desejado por si mesmo, pelo bem que lhe é intrínseco:

Sequitur–ut conclusa mihi iam haec sit omnis oratio–id quod ante oculos ex eis est quae dicta sunt: et ius et omne honestum sua sponte esse expetendum. Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere quod per se non sit diligendum; per se igitur ius est expetendum et colendum.

Segue-se – para que todo esse meu discurso se conclua agora –, o que está evidente a partir do que já foi dito: o Direito e todas as coisas honestas devem ser desejados por si mesmos. Com efeito, todos os homens bons amam a equidade em si e o Direito em

²⁷⁰ (Leg. 1. 44-45). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 33.

²⁷¹ (Leg. 1. 46). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 34.

si, e não é próprio do homem bom errar e estimar o que não deve ser estimado per se; o Direito, portanto, deve ser desejado e cultivado por si mesmo²⁷².

De igual modo, os vícios não devem ser evitados pois podem trazer má-fama ou quaisquer prejuízos, mas sim, cabem ser repelidos, porque possuem em si uma torpeza natural:

Possumus eos qui a stupro arcentur infamiae metu, pudicos dicere, cum ipsa infamia propter rei turpitudinem consequatur? Nam quid aut laudari rite aut vituperari potest, si ab eius natura recesseris quod aut laudandum aut vituperandum putes? An corporis pravitates, si erunt perinsignes, habebunt aliquid offensionis, animi deformitas non habebit, cuius turpitudine ex ipsis vitiis facillime percipi potest? Quid enim foedius avaritia, quid immanius libidine, quid contemptius timiditate, quid abiectius tarditate et stultitia dici potest? Quid ergo? Eos qui singulis vitiis excellunt aut etiam pluribus, propter damna aut detrimenta aut cruciatus aliquos miseros esse dicimus, an propter vim turpitudinemque vitiorum?

Podemos chamar castos os que se mantêm longe do estupro por medo da infâmia, quando a infâmia mesma deriva da torpeza do ato? O que, com efeito, pode ser convenientemente louvado ou reprovado, se da sua natureza tiveres apartado o que crês que deve ser louvado ou reprovado? Por acaso as deformidades do corpo, se forem muito evidentes, terão algo de repugnante, e a deformidade do espírito, cuja torpeza provém dos seus próprios vícios e pode ser facilmente percebida, não terá? O que, pois, se pode dizer mais feio do que a avareza, mais temerário do que a licenciosidade, mais desprezível do que o temor, mais abjeto do que a estupidez e a tolice? O quê, então? Diremos que os que se distinguem por alguns desses vícios, ou mesmo por muitos, são miseráveis por causa dos danos, prejuízos ou tormentos, ou, ao contrário, por causa da força e torpeza dos vícios?²⁷³

As virtudes, portanto, devem ser buscadas pela sua própria e espontânea beleza, mormente por não existir, na existência humana, nada mais belo do que elas²⁷⁴ – o oposto é igualmente válido e se aplica, consequentemente, aos vícios, que devem ser evitados por sua torpeza essencial, posto inexistir nada mais intrinsecamente torpe do que eles -, de sorte que se servir de qualquer outra justificativa para se agir virtuosamente ou para se abster da prática de

²⁷² (Leg. 1. 48). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 35.

²⁷³ (Leg. 1. 51). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 36.

²⁷⁴ Em seu *De Officiis*, Cícero expõe: “Grande vantagem deu a natureza e a razão ao homem sobre todos os seres animados, outorgando-lhe o sentido da ordem, da bem aventurança e a medida nas suas ações e palavras. Só ele sente a beleza, a graça, a proporção dos objetos sujeitos à sua vista; e o homem, transportando essa imagem dos objetos materiais ao que só interessa ao espírito, transforma em beleza, constância e ordem seus desejos e suas ações, resguarda-se da desonestidade e da fraqueza, preserva-se da paixão tanto para seus sentimentos quanto para sua conduta. De tudo isso resulta a honestidade que aqui buscamos; honestidade que nada perde de sua beleza, mesmo quando não seja notada, e que é louvável por si própria, ainda quando por ninguém louvada. Meu filho, a forma, ou melhor, a figura da honestidade, se fosse visível aos olhos, excitaria em nós, como disse Platão, um extraordinário amor à sabedoria (Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid libidinosae aut faciat aut cogitet. Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile. Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, ‘quae si oculis cerneretur, mirabiles amores ut ait Plato, excitaret sapientiae’). (Off. 1. 14-15). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 31-32.

qualquer vício seria afirmar que existe algo mais belo do que a virtude ou algo mais torpe do que os vícios e, conforme esclarecido, não há:

Postremo, si propter alias res virtus expetitur, melius esse aliquid quam virtutem necesse est. Pecuniamne igitur, an honores, an formam, an valetudinem? Quae et cum adsunt perparva sunt, et quam diu adfutura sint, certum sciri nullo modo potest. An id quod turpissimum dictu est—voluptatem? At in ea quidem spernenda et repudianda virtus vel maxime cernitur.

Por fim, se a virtude é desejada por causa de outra coisa, algo, necessariamente, será melhor do que a virtude. Portanto, talvez o dinheiro, as honras, a beleza ou a saúde? Os quais, quando presentes, são quase nada, e de modo algum se pode saber com certeza por quanto tempo estarão. Ou talvez – aquilo que é mais vergonhoso de dizer – o prazer? Mas a virtude é distinguida maximamente naquilo pelo que deve ser desprezada ou repudiada²⁷⁵.

²⁷⁵ (Leg. 1. 52). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 36.

Em virtude do exposto, conclui-se que é somente o senso de Justiça, adquirido por meio da reta razão²⁷⁶, fruto da sabedoria e da prudência, capaz de guiar o agir humano, fazendo-o almejar e concretizar a suprema lei²⁷⁷:

²⁷⁶ É imprescindível destacar que esta reta-razão não é uma benesse concedida a alguns dos homens apenas, mas, ao contrário, é extensa a toda humanidade e, por isso, passível de ser alcançada por todos: “Se os homens fossem por discernimento como são por natureza, assim, (como diz o poeta) “nada de humano lhes pareceria estranho”, e o Direito seria igualmente respeitado por todos. A razão, pois, foi dada a todos pela natureza, como também foi dada a reta razão, logo, também a lei, que é a reta razão no prescrever e no proibir; e se a lei, também o Direito. E para todos foi dado o raciocínio; o Direito, portanto, foi dado a todos (*Quodsi, quomodo est natura, sic iudicio homines ‘humani’ (ut ait poeta) ‘nihil a se alienum putarent’, coleretur ius aequae ab omnibus. Quibus enim ratio a natura data est, eisdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque. Et omnibus ratio; ius igitur datum est omnibus*)”. (Leg. 1. 33). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 28. Não obstante, em que pese ofertada a todos os homens, visto que em sua totalidade são aptos a conhecer e a aprender, a verdadeira lei é comunhão entre a razão divina e a razão humana, por isso, carece que esta esteja laborada e lapidada em seus graus mais elevados. Em virtude disso, todos são capazes de alcançar a reta-razão, mas não sem o esforço necessário à sua conquista, isto é, não sem antes se tornarem sábios: “Percebo, portanto, que era esse o pensamento dos mais sábios, que a lei não foi concebida nem pelas inteligências dos homens nem por algum decreto dos povos, mas por algo eterno que regeria todo o universo com a sabedoria de ordenar e proibir. Assim, diziam que aquela primeira e última lei era a mente do deus, que tudo, através da razão, ou obriga ou proíbe. Aquela lei, que os deuses deram ao gênero humano, foi justamente louvada; com efeito, é a razão (e mente) de um sábio idônea para obrigar e para dissuadir (*Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea*). (Leg. 2. 8). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 45. Não por outro motivo, somente devem ser denominadas leis – em sua definição eminentemente própria – aquelas leis humanas que, elaboradas e promulgadas pelos sábios, consagrem os fins naturais dos homens especificados pelo divino e aptos a ser discernidos e concretizados pela reta-razão humana: Toda lei, pois, que se possa chamar adequadamente de lei, ensinam (os sábios) ser digna de elogio por meio dos seguintes argumentos: é fato firmemente estabelecido que as leis foram inventadas para a salvaguarda dos cidadãos e das cidades, assim como para a incolumidade, vida, tranquilidade e felicidade dos homens, e os que pela primeira vez tenham sancionado decretos dessa ordem, mostraram aos povos as normas que eles deveriam escrever e propor, com as quais, uma vez aceitas e reconhecidas, poderiam viver honesta e felizmente, e as que fossem assim compostas e sancionadas chamavam, é claro, de leis. Disso é justo depreender que os que tenham prescrito aos povos ordens perniciosas e injustas, porque fizesssem o oposto do que tinham prometido e declarado, formularam, antes, qualquer coisa, não propriamente leis; o que se pode facilmente ver no próprio nome da lei, no qual está contido um sentido por interpretar e uma ideia de escolha do justo e do verdadeiro (*Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem, quibusdam talibus argumentis docent: constat profecto ad salutem civium civitatumque incolumitatem vitamque hominum quietam et beatam inventas esse leges, eosque qui primum eiusmodi scita sanxerint, populis ostendisse ea se scripturos atque laturos, quibus illi ascitis susceptisque honeste beateque viverent, quaeque ita composita sanctaque essent, eas leges videlicet nominarent. Ex quo intellegi par est, eos qui perniciose et iniuste populis iussa descripserint, cum contra fecerint quam polliciti professique sint, quidvis potius tulisse quam leges; ut perspicuum esse possit, in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iusti et veri legendi*). (Leg. 2. 11). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 47.

²⁷⁷ Ao trazer a lume a sua definição de lei, Cícero não se omite em reconhecer que no entendimento popular o referido termo adquire conotação diferente: “Se isto está bem dito, e me parece que em sua maior parte está, o exórdio do Direito está nessa lei. Ela, com efeito, é a força da natureza, o pensamento e a razão dos prudentes, a regra do justo e do injusto. Mas, uma vez que todo nosso discurso se destina à compreensão do povo, será necessário, por vezes, falar em termos populares, e chamar de lei aquela que sanciona por escrito o que quer, impondo ou vetando, como a chama o vulgo (*Quodsi ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit, et appellare eam legem quae scripta sancit quod vult aut iubendo, ut vulgus appellat*)”. (Leg. 1. 19). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 21.

Est enim unum ius quo deincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. Quam qui ignorat, is est iniustus, siue est illa scripta uspiam siue nusquam. Quodsi iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negleget leges easque perrumpet, si poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est ea quae propter utilitatem constituitur utilitate lia conuelltur.

Único, com efeito, é o Direito a partir do qual a sociedade dos homens foi congregada, e una a lei que o constituiu, lei que é a reta razão ao obrigar e proibir. Quem ignora, é injusto, esteja ela escrita em algum lugar ou em nenhum. Se a Justiça é obediência às leis escritas e às instituições dos povos, e se (como dizem aqueles mesmos aos quais me referi) todas as coisas devem ser medidas pela utilidade, negligenciará as leis e as destruirá, se o puder, aquele que assim julgá-lo vantajoso para si; do que se segue que absolutamente não há Justiça, se esta não é fundada na natureza, e a que se constitui por causa da utilidade é deteriorada por esta utilidade²⁷⁸.

Esta lei é, por conseguinte, em última instância, o verdadeiro Direito²⁷⁹, posto que “válida por todos os séculos, nasceu antes de qualquer lei escrita ou constituída uma cidade sequer²⁸⁰”, na medida em que entendida como “a suprema razão, inerente à natureza humana que determina o que se deve fazer e proíbe o seu contrário²⁸¹”, constitui-se “reformadora dos vícios e estimuladora das virtudes²⁸²”, visto que concede “a instrução e as leis do viver tanto ao povo, como também aos indivíduos²⁸³”.

²⁷⁸ (Leg. 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 32.

²⁷⁹ Somente pode ser considerada verdadeira lei aquela cujos fins seja a distinção do justo e do injusto, o ordenar sincero das coisas boas e o proibir correto das malélicas, posto que assim como um medicamento que não cura, mas, ao contrário, mata, não pode ser considerado um remédio, mas sim um veneno, não é cabível considerar como uma lei – em seu verdadeiro significado – uma ordem cujas consequências mais destroem as cidades e as relações humanas, do que as conservam: “E quanto ao fato de que são decretadas muitas coisas perniciosamente, muitas desastrosamente entre os povos, as quais não alcançam o nome de lei mais do que se ladrões as tenham sancionado por algum consenso? Com efeito, nem poderiam verdadeiramente ser chamadas “prescrições médicas” as que, tendo sido redigidas de modo ignorante e imperito, são mortíferas ao invés de curativas, tampouco aquela entre o povo terá sido uma “lei” de qualquer tipo, ainda que o povo tenha aceitado algo pernicioso. Logo, a lei é a distinção das coisas justas e injustas, o princípio elevado daquela antiquíssima natureza e de todas as coisas, da qual são derivadas as leis dos homens que destinam os ímprobos ao suplício, e defendem e protegem os bons” (*Quid quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quae non magis legis nomen attingunt quam si latrones aliquas consensu suo sanxerint? Nam neque medicorum praecepta dici vere possint, si quae inscii imperitique pro salutaribus mortifera conscripserint, neque in populo lex cuiusmodi fuerit illa, etiamsi perniciosum aliquid populus acceperit. Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum deriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos*). (Leg. 2. 13). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 48.

²⁸⁰ (Leg. 1. 19). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 21.

²⁸¹ (Leg. 1. 18). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 21.

²⁸² (Leg. 1. 58). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 39.

²⁸³ (Leg. 1. 57). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 39.

3.5. A Justiça em Cícero

A temática da Justiça é trabalhada, por Cícero, em especial, no seu tratado *De Officiis*, escrito, em 44 a.C., durante o conturbado contexto político posterior ao assassinato de Júlio César²⁸⁴. Cuida-se de obra direcionada a seu filho Marco, cujo objetivo era apresentar-lhe lições acerca das condutas a serem cultivadas na vida pública, mormente no que tange ao discernimento face a aparente dicotomia entre utilidade e honestidade:

Habes a patre munus, Marce fili, mea quidem sententia magnum, sed perinde erit, ut acceperis. Quamquam hi tibi tres libri inter Cratippi commentarios tamquam hospites erunt recipiendi, sed, ut, si ipse venissem Athenas, quod quidem esset factum, nisi me e medio cursu clara voce patria revocasset, aliquando me quoque audires, sic, quoniam his voluminibus ad te profecta vox est mea, tribues iis temporis, quantum poteris, poteris autem quantum voles. Cum vero intellexero te hoc scientiae genere gaudere, tum et praesens tecum propediam, ut spero, et dum aberis, absens loquar. Vale igitur, mi Cicero, tibique persuade esse te quidem mihi carissimum, sed multo fore cariorem, si talibus monumentis praeceptisque laetabere.

Eis, meu caro filho, o presente que eu devia fazer a você. Acredito-o muito caro, mas o preço dependerá da maneira como o receber. Eu pelo que dê a estes três livros a mesma hospitalidade que merecem as obras de Crátipo. Se eu o tivesse procurado em Atenas, o que não fiz porque a pátria me conclamava no auge de minha carreira, você me teria ouvido mais vezes. Pois bem, dando a estes livros, como se fossem intérpretes do meu pensamento, todo o tempo que puder consagrar-lhes, você poderá dar-lhes tudo o que quiser. Se eu souber que essa espécie de ciência lhe agradou, sentirei prazer em conversar com você, de viva voz, como espero poder fazer em breve, ou escrevendo, desde que esteja afastado de você. Adeus, meu filho, e esteja persuadido de que eu o amo ternamente; espero que você goste ainda mais de mim apreciando meus trabalhos e minhas lições²⁸⁵.

No que tange especificamente à Justiça, Cícero concede, neste tratado sobre os deveres, múltiplas lições acerca de seu fundamento e de suas ramificações, acerca de suas manifestações sociais – nos mais variados espectros de realização das condutas humanas –, e explicita-nos, inclusive, o seu inverso, quer dizer, a injustiça e as suas formas de concretização na realidade social, de sorte a ofertar, não apenas a Marco, seu filho, mas a todos os indivíduos preocupados com a condução justa das sociedades humanas – filósofos, historiadores, juristas,

²⁸⁴ Destaca Angélica Chiapeta que Cícero, ao longo de seu *De Officiis*, deixa claro que, em sua compreensão, o assassinato de César fora, em verdade, um tiranicídio, além de nunca perder a “oportunidade de acusar César, nominal ou anonimamente, por suas ambições ilegítimas, sua demagogia, sua rapacidade em relação aos proprietários”, e pelo “tratamento severo que deu aos inimigos e súditos de Roma”. CHIAPETA, ANGÉLICA. *Introdução (O Contexto Político do De Officiis)*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução do latim de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XI.

²⁸⁵ (*Off.* 3. 121). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 159.

políticos e cidadãos -, um sólido arcabouço de preceitos aptos a guia-los em suas condutas e a norteá-los na interpretação do justo²⁸⁶.

3.5.1. O Dever em Cícero

De antemão à explanação acerca da Justiça e das suas manifestações, necessário uma breve explanação do *locus* no qual se insere a referida virtude. Conforme se extrai do próprio livro no qual o assunto é tratado, a filosofia da Justiça de Cícero se situa nos estudos sobre os Deveres, cuja origem é ainda mais remota do que os escritos do jusfilósofo romano²⁸⁷.

Como é sabido, os problemas intrínsecos a volatilidade das condutas humanas, cuja origem encontra-se na própria natureza do homem, a qual, abarcada por uma miríade de ideologias e de ideais, expressa-se através das mais diversas ações – que não se alteram apenas de sujeito a sujeito, mas, inclusive, variam nas atuações de um mesmo indivíduo, mediante as mudanças de pensamento e de valores que se empreendem ao longo de sua existência – conduzem a uma nítida discrepância no modo de compreender a realidade e, por conseguinte, a uma instabilidade nas formas de se guiar a vida. À vista disso, e no intento de assegurar maior segurança e Justiça ao agir humano, diversos filósofos e jusfilósofos se debruçaram, ao longo de toda a história do pensamento, sobre a temática, desejosos de alcançar preceitos gerais, de natureza ética, aptos a valer por todos os indivíduos.

Primeiramente desenvolvido por Zenão de Cítio, em sede da primeira *stoá*, o *Dever* traz consigo o caráter de conduta verdadeiramente virtuosa a ser desempenhada – dentre as condutas convenientes – pelo sábio: “O caráter é, pois, o principal ponto enfatizado, e a conduta

²⁸⁶ Tamanha a relevância do *De Officiis* de Cícero que, segundo Angélica Chiapeta, tanto Santo Ambrósio, quanto Maquiavel dele se serviram em seus escritos, seja para em suas ideias se inspirar, seja para com seus preceitos rivalizar: Parece natural, pois, não só que Santo Ambrósio, ao escrever uma obra de aconselhamento moral para jovens sacerdotes que considera seus filhos, haja tomado o *De officiis* de Cícero como modelo apropriado, mas também que Maquiavel, na composição do Príncipe (um manual de aconselhamento político para os politicamente ambiciosos), considerasse a mesma obra como um rival merecedor de ataques (caps. 16-18). CHIAPETA, ANGÉLICA. *Introdução (A composição do De Officiis)*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução do latim de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XIX.

²⁸⁷ O próprio *De Officiis* de Cícero teve como principal influência os escritos de autores antecedentes ao Arpinate, tais como Possidônio e, especialmente, Panécio de Rodes. Nesse sentido, Angélica Chiapeta, segundo a qual “a obra de Cícero seguiu de perto foi o famoso tratado Sobre o dever (*Peri tou kathékontos*), de Panécio, o aristocrata ródio que viveu aproximadamente entre 180 a 109 a.C., visitou Roma, foi professor e colaborador de Cipião Africano Emiliano e tornou-se chefe da escola estoica de Atenas por volta de 129 a.C.”. CHIAPETA, ANGÉLICA. *Introdução (A composição do De Officiis)*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução do latim de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XX. Na mesma direção Maria da Glória Novak, de acordo com a qual: “Certamente é para Roma que Panécio escreve o seu *Peri tou kathékontos*, que influenciará o ciceroniano *De officiis*. (*Kathékon* é o “comportamento conveniente”).”. In: NOVAK, Maria da Glória. *Estoicismo e Epicurismo em Roma*. Letras Clássicas, [S. l.], n. 3, p. 257-273, 1999, p. 266.

verdadeiramente virtuosa – que é o cumprimento do dever (termo aparentemente criado por Zenão, a denotar mais o que é conveniente do que o dever como entendemos – é desempenhada apenas pelo sábio²⁸⁸”. Doravante o primeiro conceito, diversos outros foram desenvolvidos, pelos mais variados pensadores. Raphael Silva Rodrigues apresenta-nos, além do citado dever estoico, a existência ética dos deveres epicuristas, neoplatônicos, kantianos, utilitaristas, nietzschianos, marxistas e cristãos²⁸⁹.

Na Antiguidade, no entanto, a despeito de toda a originalidade dos preambulares pensadores do estoicismo, foram os romanos os primeiros, através de “sua sensibilidade prático-jurídica, a definir mais nitidamente os contornos dessa noção moral, que nós modernos chamamos ‘dever’²⁹⁰”; e é nisto que se destaca Cícero.

De acordo com o Arpinate, dentre os temas relevantes velados pelos filósofos, não há nenhum cuja extensão seja maior do que as regras e os preceitos acerca dos propósitos dos deveres:

Nam cum multa sint in philosophia et gravia et utilia accurate copioseque a philosophis disputata, latissime patere videntur ea quae de officiis tradita ab illis et praecepta sunt. Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitudine. Atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum. Quis est enim, qui nullis officii praeceptis tradendis philosophum se audeat dicere?

Entre as coisas sérias e úteis tratadas pelos filósofos, não conheço nada mais extenso e cuidado do que regras e preceitos que nos transmitiram a propósito de deveres. Negócios públicos ou privados, civis ou domésticos, ações particulares ou transações, nada em nossa vida escapa ao dever: observá-lo é honesto; negligenciá-lo, desonra. A pesquisa do dever é assunto comum dos filósofos. Como chamar-se filósofo quem não sabe expor doutrina sobre os deveres do homem?²⁹¹

Não obstante, não é qualquer filosofia escrita sobre os deveres que, tão simplesmente por assim ser feita ou deste modo denominada, merece a almejada nominação, uma vez que os deveres não admitem uma definição qualquer, mas tão somente aceitam aquelas que apresentem

²⁸⁸ COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Opus cit. p. 388.

²⁸⁹ RODRIGUES, Raphael Silva. *Ensino aplicado à filosofia dos valores*. Belo Horizonte: Conhecimento Ed., 2022, p. 22-26.

²⁹⁰ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus cit. p. 289.

²⁹¹ (*Off.* 3. 4-5). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 30. Em outra oportunidade, no mesmo sentido, Cícero nos expõe: “Ainda que a filosofia, meu caro filho, seja uma região onde não há terras incultas, onde todos os trechos são férteis e abundantes, nela nenhuma parte é tão rica e produtiva quanto a dos deveres, quero dizer, a das regras que tratam de uma vida honesta e bem ordenada (*Sed cum tota philosophia, mi Cicero, frugifera et fructuosa nec ulla pars eius inculta ac deserta sit, tum nullus feracior in ea locus est nec uberius, quam de officiis, a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur*)”. (*Off.* 3. 5). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 120.

como sua fonte primária a honestidade e, por conseguinte, faça-os derivados de uma origem virtuosa, e não meramente utilitária.

Presentes em todas as ações e em todas as relações humanas, não existe nenhuma - seja a amizade, seja a caridade, seja a prática da Justiça - cujos deveres não devam estar pautados na virtude, de modo que somente integram verdadeiramente o rol das teorias sobre os deveres aquelas que os fundamentam nos aspectos morais humanos:

Nam qui summum bonum sic instituit, ut nihil habeat cum virtute coniunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic, si sibi ipse consentiat et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit nec iustitiam nec liberalitatem. [...] Hae disciplinae igitur si sibi consentaneae velint esse, de officio nihil queant dicere, neque ulla officii praecepta firma, stabilia, coniuncta naturae tradi possunt, nisi aut ab iis, qui solam, aut ab iis, qui maxime honestatem propter se dicant expetendam.

Quem considera o bem supremo, independente da virtude, e que o baseia no interesse e não na honestidade, quem fica de acordo consigo mesmo, se a bondade de sua natureza não triunfa sobre seus princípios, não saberá praticar quer a amizade, quer a Justiça, quer a caridade. [...] Para não se desmentirem, muitas doutrinas nada dizem sobre deveres e delas não se deve esperar preceitos sólidos, invariáveis, conforme a natureza; só além as que veem na honestidade o único bem, ou como um bem preferível aos outros e procurado por si mesmo²⁹².

Esclarecida sua fonte, Cícero expõe-nos cuidarem os deveres de uma questão dupla, isto é, “se relaciona com a natureza do bem e do mal e encerra preceitos que devem regular todas as nossas ações (*Unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit*)²⁹³”.

A primeira se concatena com o seguinte gênero de pesquisas: “se todos os deveres são absolutos, quais os mais importantes[?] (*Superioris generis huiusmodi sunt exempla, omniane officia perfecta sint, num quod officium aliud alio maius sit [?]*)²⁹⁴”. Já a segunda concerne-se aos preceitos advindos dos deveres os quais se ligam às instituições sociais.

Além desta divisão, exprime Cícero dividirem-se os deveres em dois tipos: o perfeito e o mediano. O primeiro diz respeito a todos os atos cuja realização é correta por si, independente das circunstâncias e de quem as pratica; o segundo, por sua vez, tange-se à toda e qualquer ação que, apesar de não ser correta em sua integralidade, advinda em um momento oportuno, e reconhecidas as circunstâncias que condicionaram a sua prática, adquire plausibilidade e, portanto, galga para si o *status* de cumprimento do dever:

²⁹² (*Off.* 1. 5-6). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 31.

²⁹³ (*Off.* 1.7). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 31.

²⁹⁴ (*Off.* 1.7). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 31.

Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci katorthoma, hoc autem commune officium kathekon vocant. Atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit.

O dever perfeito, se quiser, podemos chamá-lo de equidade, pois os gregos os chamam káatórthōma. Já o dever mediano é chamado de kathêkon. Tudo o que é correto é definido como dever perfeito, mas o dever mediano é aquele a que se pode dar uma razão plausível²⁹⁵.

Sobre esta qualificação expressa por Cícero, elucidam Dario Antiseri e Giovanni Reale que:

As ações humanas realizadas em tudo e por tudo segundo o *logos* se chamam “ações moralmente perfeitas”, as contrárias são “ações viciosas ou erros morais”. Mas, entre as primeiras e as segundas, há uma inteira faixa de ações que concernem aos “indiferentes”. Quando essas ações forem realizadas “conformemente à natureza”, isto é, de modo racionalmente correto, elas têm plena justificação moral e se chamam, por isso, ações convenientes ou deveres. A maioria dos homens, incapaz de ações “moralmente perfeitas” (porque, para realizá-las, é necessário adquirir a ciência perfeita do filósofo, visto que a virtude como aperfeiçoamento da racionalidade humana não pode ser senão ciência, como queria Sócrates), é, pelo contrário, capaz de “ações convenientes”, ou seja, é capaz de executar “deveres”. Aquilo que a leis ordenam (que, para os estoicos, longe de serem convenções, são expressões da Lei eterna que procede do *logos* eterno) são “deveres”, que no sábio, graças à perfeita disposição do seu espírito, se tornam autênticas ações morais perfeitas, ao passo que no homem comum permanecem justamente em nível de “ações convenientes” (kathekon)²⁹⁶.

Reconhecendo a natureza humana habitual, presente em todos e palpável na realidade, Cícero dedica-se, em sua obra, somente aos deveres medianos, abdicando-se de tratar dos perfeitos. É o tratado *Dos Deveres* obra direcionada aos homens reais, que caminham nas ruas e possuem corpo e alma; que são tomados pelo medo e pelas aflições, mas que também são dotados de coragem; que erram e falham, mas que nunca abrem mão de tentar acertar. Aos homens ideais, perfeitos e sem falhas, não se prescrevem preceitos, eles não precisam de tais ensinamentos; mas aos homens reais, falhos, porém desejosos de melhoras, a estes sim cabe a prescrição de lições acerca das condutas da vida e do agir:

Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent. Quod cum ita sit, putant quidam hanc comparisonem non recte introductam nec omnino de eo genere quicquam praecipiendum fuisse. Atque illud quidem honestum, quod proprie vereque

²⁹⁵ (Off. 1. 8). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 32.

²⁹⁶ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus cit. p. 289. Nesse mesmo sentido e interpretação encontra-se Emile Faguet: “A moral estoica conhece, sobretudo, o *Dever*; e, sem os desprezar, só medianamente se ocupa *dos deveres*. A moral estoica, como muito bem observa Cícero, dá aos deveres a categoria de medianos, fazendo consistir na santidade pessoal o único dever importante”. FAGUET, Emile. *Do dever*. Tradução pela 2ª edição francesa por L. Monteiro. Paris-Lisboa: Livraria Aillaud e Bertrand, 1911, p. 49-50.

dicitur id in sapientibus est solis neque a virtute divelli umquam potest. In iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt. Haec enim officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant; ea communia sunt et late patent, quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressionem discendi. Illud autem officium, quod rectum idem appellant, perfectum atque absolutum est et, ut idem dicunt, omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest. Haec igitur officia, de quibus his libris disserimus, quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria, sed cum omni hominum genere communia. Itaque iis omnes, in quibus est virtutis indoles, commoventur.

Quando os estoicos dizem que o bem supremo é viver como a natureza exige de nós, entendem que o bem supremo consiste em se conformar sempre com a virtude, e que, para conhecer as coisas que convêm à natureza, é suficiente verificar que elas não repugnam a virtude. É por isso que se diz que não deve ser comparada a honestidade com a utilidade, ne estabelecida, que sobre tal assunto não se deve criar preceitos. Mas a honestidade perfeita, a única que merece tal nome, nunca se pode separar da virtude, e só se encontra nos sábios; os homens de sabedoria imperfeita não podem possuir essa honestidade perfeita, pois dela só tem a imagem. Todos os deveres tratados por nós nesta obra são deveres que os estoicos chamam de *deveres medianos*; são comuns a todos, levados por todos, e fáceis de serem atingidos em consequência de uma boa natureza ou de uma boa educação. Mas para os deveres que chamam *deveres perfeitos*, é a perfeição absoluta, a qual nada falta e só é atingida pelos sábios. [...] Os deveres que aqui estudamos não encerram, conforme os estoicos, senão uma honestidade de segunda ordem, que não pertence particularmente ao sábio, mas é comum a todos os homens, por pouco sentimento de virtude que tenham²⁹⁷.

Por força disso, Cícero, sob um olhar praxiológico, e atento à realidade humana em sua essência – traço característico de sua filosofia e que lhe garantiu, concorde já pudemos relatar, o epíteto de “criador do humanismo” -, aprimora divisão empreendida, contudo não finalizada, por Panécio:

Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent, uno cum dubitarent, honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe, altero utilene esset an inutile, tertio, si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo, quod utile videretur, quomodo ea discerni oporteret, de duobus generibus primis tribus libris explicavit, de tertio autem genere deinceps se scripsit dicturum nec exsolvit id, quod promiserat.

Panécio, que na opinião de todos tratou dos deveres com grande cuidado e a quem tenho particularmente seguido, retificou em alguns pontos suas ideias. Panécio dividiu esses assuntos em três espécies de considerações que os homens costumam estabelecer quando deliberam sobre essa atividade: uma, se a coisa é honesta ou não, outra se é útil ou prejudicial, e a terceira, que partido deve ser tomado quando, parecendo honesto, é contrário ao útil. As duas primeiras ele trata nos três primeiros livros, prometendo, em seguida, tratar da terceira; entretanto, não fez o que prometeu²⁹⁸.

²⁹⁷ (Off. 3. 13-16). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 122-123.

²⁹⁸ (Off. 3. 7). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 121.

Assim, reconhecendo que Panécio não apenas não finalizou a redação dos preceitos por ele iniciados, com também se omitiu em sua divisão, esquecendo-se de duas divisões muito importantes, Cícero sana o que, em seu entendimento, compreendia como os defeitos e supressões desta divisão, e assim a apresenta:

Triplex igitur est, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio. Nam aut honestumne factu sit an turpe dubitant id, quod in deliberationem cadit; in quo considerando saepe animi in contrarias sententias distrahuntur. Tum autem aut anquirunt aut consultant ad vitae commoditatem iucunditatemque, ad facultates rerum atque copias, ad opes, ad potentiam, quibus et se possint iuvare et suos, conducat id necne, de quo deliberant; quae deliberatio omnis in rationem utilitatis cadit. Tertium dubitandi genus est, cum pugnare videtur cum honesto id, quod videtur esse utile. Cum enim utilitas ad se rapere, honestas contra revocare ad se videtur, fit ut distrahatur in deliberando animus afferatque ancipitem curam cogitandi. Hac divisione, cum praeterire aliquid maximum vitium in dividendo sit, duo praetermissa sunt. Nec enim solum, utrum honestum an turpe sit, deliberari solet, sed etiam duobus propositis honestis utrum honestius, itemque duobus propositis utilibus utrum utilius. Ita quam ille triplicem putavit esse rationem in quinque partes distribui debere reperitur. Primum igitur est de honesto, sed dupliciter, tum pari ratione de utili, post de comparatione eorum disserendum.

Segundo Panécio, examinam-se três coisas diferentes quando se quer tomar uma resolução prática. A primeira, se o que se apresenta é honesto ou desonesto; sobre isso a mente muitas vezes se confunde. Em segundo lugar, procura-se saber se a resolução aumente as coisas agradáveis e as comodidades da vida, a riquezas, os recursos, o poder, o crédito, enfim, se há vantagens para si e para os outros; essa segunda relação se prende à utilidade. Por último, trata-se de saber se aquilo que parece útil na aparência não se opõe ao honesto quando a honestidade nos retém de um lado e o interesse de outro; nessa incerteza, o espírito se encontra nos dois sentidos. Nessa divisão há duas omissões, e omissão é grande defeito numa divisão: não se examina somente se há honestidade ou desonestidade, mas de duas coisas honestas, qual a mais honesta, assim como, de duas coisas úteis, qual a mais útil. Aquilo que Panécio entendia dividir em três partes comporta cinco. Assim convém tratar do honesto mas de um duplo ponto de vista; depois do útil, também do duplo ponto de vista; enfim, comprovar o honesto e o útil²⁹⁹.

Dito de outra forma, Cícero dispõe que para se tomar uma resolução prática, necessário é, antes de agir, se questionar: É a ação que irem empreender honesta ou desonesta? É tal ação útil, no sentido de aprimorar as comodidades da vida e de auferir vantagens para si e para os outros? Existindo duas ações passíveis de serem tomadas, qual destas duas é a mais honesta? E, dentre elas, qual é a mais útil? E, por fim, sendo útil a ação, é também honesta?

Dessa maneira, o Arpinate conduz os indivíduos a sempre buscarem, dentre as ações, aquelas que sejam as mais honestas e úteis, de forma que seus resultados sempre alcancem o máximo de benefícios, tanto para quem as pratica, quanto para quem elas se destinam. Entretanto, não sendo possível conciliar honestidade e utilidade em uma mesma ação, deve-se

²⁹⁹ (*Off.* 1. 9-10). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 32.

sempre privilegiar a primeira, haja vista que, como já exposto, não há dever que não deva ser pautado na honestidade, incluindo-se, portanto, os deveres relativos à Justiça.

3.5.2. A Filosofia da Justiça em Cícero

O espírito da Justiça, no universo romano, teve um importante sobressalto rumo à universalização, e Cícero tem um papel considerável nessa mudança de paradigma. Assevera David Johnston, que antes, nos sistemas de jurídicos que antecederam, o conceito de Justiça, apesar de fundamentado na natureza, somente tinha valia dentro de determinado território. Diz-nos o autor que “Aristóteles supunha que o único espaço de Justiça é o modelo específico de comunidade política conhecida na Grécia de seu tempo como *pólis*³⁰⁰”, não correspondendo esta forma de enxergar a Justiça, todavia, a uma particularidade de sua filosofia, pois assim também pensavam os outros povos de seu momento, como os babilônios e os hebreus³⁰¹.

É doravante Cícero, que, alicerçado nas ideias estoicas de Zenão de Cítio, os ideais começaram a se alterar. Fundamentado na noção de lei eterna, imutável e decorrente da razão, já exposta neste texto, o Arpinate fez do conceito de Justiça uma ideia ampla, que não se restringia a um determinado Estado ou território, mas abarcava a todos os seres dotados de racionalidade, dado que é esta que gera a aptidão humana ao conhecimento e à afeição mútua. Em virtude disso, para Cícero, “temos a obrigação, por natureza, de ser justos em nossas relações com os outros, independentemente de compartilharmos um vínculo político ou de nacionalidade com eles; e eles, por sua vez, também tem a obrigação de ser justos para conosco³⁰²”, posto que a Justiça é uma e universal³⁰³.

³⁰⁰ JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Opus cit. p. 106.

³⁰¹ JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Opus cit. p. 108.

³⁰² JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Opus cit. p. 114.

³⁰³ De acordo com Laura Gandra Laudares Fonseca: “Foi o contato com o pensamento estoico que permitiu aos romanos entenderem que tanto o homem quanto seus atos deveriam ser compreendidos de uma perspectiva universalista e humanista. Mais, ficaram cientes de seus deveres para com o mundo, uma espécie de missão ‘cujo fruto maduro será o edifício imperecível do Direito’”. FONSECA, Laura Gandra Laudares. *A Equidade na Antiguidade Clássica: Da virtude grega à jurídica romana*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024, p. 71. Nisto reside, talvez, mais uma das influências que detiveram Possidônio e Panécio sobre Cícero, na medida em que foram estes os principais popularizadores do pensamento estoico em solo romano, principalmente por força do prestígio que Panécio detinha entre os frequentadores do círculo de Cipião, e, consequentemente, em virtude da influência que este círculo de homens públicos teve sobre a sociedade romana. Conforme nos expõe Andityas: “Praticamente todos os membros do círculo de Cipião eram amigos e ávidos ouvintes de Panécio. Sob os auspícios desse brilhante grupo foi fundada a civilização que hoje reconhecemos como romana”. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de Justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Opus cit. p. 55.

Isto posto, dispomos que a Justiça, para Cícero, é uma virtude e, enquanto tal, serve ao Direito. Em sua obra *De Inventione*, define-a: “é o hábito da alma que, para conservar a utilidade comum, atribui a cada um a sua dignidade (*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem*)³⁰⁴”. É o Direito, portanto, conforme expõe Bruno Amaro Lacerda, alicerçado em Félix Senn, a diferença específica que distingue a Justiça como virtude particular³⁰⁵.

Diz-se que o Direito é sua diferença específica, pois, para o Arpinate, o justo compreende uma das quatro fontes de tudo aquilo que se denomina *honestum*, cujas outras são a prudência, a temperança e a coragem³⁰⁶:

Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia.

Há quatro fontes de onde deriva tudo o que é honesto. A honestidade consiste em descobrir a verdade pela perspicácia do espírito, ou em manter a sociedade humana dando a cada um o que é seu e observando fielmente as convenções; encontra-se, ainda, ou na grandeza e força da alma indômita e inquebrantável ou nessa ordem e medida perfeita das palavras e ações, resultando daí a moderação e a temperança³⁰⁷.

Assim, ao se referir a ela enquanto “hábito da alma”, apresenta o seu gênero próximo, aquilo que a assemelha das demais virtudes fontes da honestidade, mas não a sua diferença específica, aquilo que a distingue³⁰⁸, que se manifesta no ato de conservar a utilidade comum, ao atribuir a cada um a sua dignidade, que é o Direito³⁰⁹.

³⁰⁴ (*Inv.* 2. 160). Tradução de Bruno Amaro Lacerda. In: LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a Ideia de Justiça*. Opus cit. p. 207.

³⁰⁵ LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a Ideia de Justiça*. Opus cit. p. 208.

³⁰⁶ LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a Ideia de Justiça*. Opus Cit. p. 207-208.

³⁰⁷ (*Off.* 1. 15). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 34. É importante destacar que “o desejo de manter íntegra a sociedade” possui como fonte, além da Justiça, a beneficência, do que se extrai a íntima relação entre ambas as virtudes sociais e a sua imprescindível conexão com o bem. Assim como a Justiça, a beneficência não pode ser concretizada por um indivíduo em isolado, de sorte que a sua plena satisfação somente ocorre em uma relação com o outro: não é possível ser generoso consigo mesmo, da mesma forma que não é possível ser justo consigo próprio; ambas as virtudes possuem um caráter eminentemente social. Além do semelhante fim – conservar a sociedade –, é necessário destacar que ambas possuem uma relação de dependência, na medida em que não é possível ser justo sem ser benevolente, uma vez que não há Justiça sem o bem, do que se extrai, em última instância, que a Justiça não é meramente formal, mas abarca valores.

³⁰⁸ Os romanos ao empreenderem suas definições, as faziam expondo primeiro o gênero ao que o que estava sendo exposto pertencia, para somente após apresentar a diferença específica. Nesse sentido, Michel Villey, igualmente alicerçado em Félix Senn, afirma que “temos de levar em conta a técnica antiga de definição. Ela começa pela indicação do gênero, ao qual devem suceder as diferenças específicas”. VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos humanos*. Opus cit. p. 62.

³⁰⁹ LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a Ideia de Justiça*. Opus cit. p. 208.

Dessa maneira, apresentando-a como uma das fontes do *honestum*, Cícero entende a Justiça como manifestação da razão humana em seus fins mais elevados (*recta ratio*). O *honestum* advém daquilo que é mais próprio do ser humano, que é a sua capacidade racional coadunada com a busca pela verdade. É este desejo, intrínseco ao ser humano, por conhecer a realidade que o permeia, assim como por desbravar as maravilhas e os sentidos da vida que realmente o guia conforme o que é conveniente à sua natureza.

Através disso, portanto, é possível que ele ordene seus desejos, resguardando-se das fraquezas e das paixões. E é isto que “o instrui, e o dirige, no interesse comum, de acordo com a Justiça e as leis”³¹⁰.

A Justiça, acrescenta-se, tem como seu fundamento a boa-fé (*fides*), isto é, “a sinceridade nas palavras e a fidelidade nas convenções (*Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas*)”³¹¹. Deste fundamento, extrai-se a figura contratual – instituto alicerçado na sinceridade e na fidelidade do convencionado – como “o princípio a basilar a ideia de Justiça, porque se trava entre pessoas dotadas de livre arbítrio, no sentido de preservar a sociedade”³¹².

Com vistas a esta preservação da sociedade, a Justiça prescreve deveres: o primeiro, não fazer mal a ninguém, a menos que se tenha de repelir uma ofensa; o segundo, usar em comum os bens de comunhão e tratar como próprios somente os que nos pertencem³¹³.

No primeiro, é visível uma noção incipiente do que hoje denominamos por “legítima defesa”, assim como a instauração de um princípio basilar da relação entre indivíduos em uma sociedade. Em virtude disso, entende-se que somente é justificado causar um mal a outrem, quando o intuito da prática danosa seja repelir um mal direcionado a si próprio, levando-se

³¹⁰ (*Off. 1. 13*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 33.

³¹¹ (*Off. 1. 23*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 36.

³¹² SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 168. Além disso, é possível compreender, a partir do fundamento que Cícero concede à Justiça, que tudo o que é justo advém de uma concordância entre o que se pensa, o que se diz e o que se faz, de modo que é imprescindível ao homem justo não se pensar nada que seja contrário ao *honestum*, não se dizer nada estranho ao que se pensa (aos seus ideais) e, ao cabo, não agir de modo diferente do que se disse, em especial naquelas circunstâncias em que se trate de uma promessa ou de um acordo. E, é necessário dizer, isto é válido sob toda e qualquer circunstância, independente de quem seja o destinatário de sua fala ou de sua ação – inclusive os inimigos –, pois “o cidadão que mesmo sob pressão das circunstâncias, fez uma promessa ao inimigo, deve manter sua palavra”, uma vez que “a palavra empenhada deve sempre refletir o que se pensa e não o que se diz”. (*Off. 1. 39-40*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 42-43.

³¹³ (*Off. 1. 20*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 35.

sempre em consideração que a ofensa ao terceiro deve se dar na medida necessária à própria defesa, a este limite não ultrapassando:

Sunt autem quaedam officia etiam adversus eos servanda, a quibus iniuriam acceperis. Est enim ulciscendi et puniendi modus; atque haud scio an satis sit eum, qui lacessierit iniuriae suae paenitere, ut et ipse ne quid tale posthac et ceteri sint ad iniuriam tardiores.

Há, contudo, deveres a serem observados quando somos injuriados. A vingança e a punição têm medida. Pode ser que nos contentemos em repreender quem nos ofendeu, o bastante para impedi-lo e para conter os outros³¹⁴.

O segundo, manifestação da filosofia estoica, explicita-se alicerce das relações privadas³¹⁵, posto que tudo aquilo a que se possui o fora adquirido de alguma forma (ocupação, lei, convenção, acordo), razão pela qual pertence a alguém e é deste o usufruto da coisa, de modo que uma violação desta propriedade também se compreenderia uma violação das leis sociais³¹⁶.

Além do mais, colhe-se deste segundo preceito que nenhum homem nasce do nada ou se constrói sozinho, devendo tudo o que possui, e o que é, à sua terra e à sua gente. É o que se observa da seguinte passagem:

Atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem.

Segundo os estoicos, todos os produtos da terra destinam ao uso dos homens, e os próprios homens são criados por seus semelhantes, a fim de que possam se ajudar uns aos outros; devemos, por isso, tomar por guia a natureza, colocando nossas faculdades a serviço de um comércio recíproco de boa vontade, empenhados tanto em dar como em receber, empregando nossos talentos, nossa indústria, em assegurar os laços sociais³¹⁷.

Aristóteles dizia “o Humano está implicado nos outros e está naturalmente constituído para viver com outrem³¹⁸”, e nisto muito fundamentou Cícero, porém, assim como os estoicos,

³¹⁴ (*Off.* 1. 34). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 40.

³¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 168.

³¹⁶ (*Off.* 1. 21). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 36.

³¹⁷ (*Off.* 1. 22). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 36.

³¹⁸ (EN, IX, 1169 b3 15-20). ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caieiro. 2ª Ed. São Paulo: Forense, 2017, p. 199.

foi além: “o homem, mais ainda que para associar-se numa polis – da qual justamente precede o termo ‘político’ – é feito para associar-se com todos os homens³¹⁹”.

Para o Arpinate, a satisfação humana, em todos os seus aspectos, desde os mais basilares, inerentes à sobrevivência, até os mais elaborados e complexos, associados às necessidades de sociabilidade e de conhecimento, perpassa pela com a relação com o outro³²⁰. O viver isolado é utópico e contra-humano.

Disto extrai-se, portanto, em Cícero, o que podemos denominar de Dever de Cooperação. Este nada mais é do que o imperativo que surge em todos os homens de se ajudarem, de cooperarem entre si, em prol do próximo e da sociedade na qual vivem, posto que, em última instância, são todos semelhantes, visto que igualmente dotados de razão, e viventes de uma mesma comunidade³²¹. Não por outra razão, expõe Copleston que os estoicos, fonte primeira de Cícero neste assunto, defendiam a ideia de identidade entre o amor de preservação, de que todos somos dotados, e o amor ao próximo:

Como é óbvio, essa tendência instintiva de autopreservação se manifesta primeiro sob a forma de amor-próprio, isto é, o amor-próprio do indivíduo. Mas ela se estende para além do amor próprio em sentido estrito para abarcar tudo o que pertence ao indivíduo, a família, os amigos, os companheiros de cidadania e, por fim, toda a humanidade. Essa tendência é naturalmente mais forte em relação ao que está mais próximo do indivíduo, e se torna mais fraca quanto mais remoto for o objeto, de maneira que a tarefa do indivíduo, do ponto de vista ético, é elevar o amor-próprio ao mesmo de intensidade em relação aos objetos remotos que manifesta pelos objetos mais próximos. Em outras palavras, atinge-se o ideal ético quando amamos todos os homens como amamos a nós mesmos, ou quando o amor-próprio abrange tudo o que se liga ao eu, incluindo a humanidade em geral, com igual intensidade³²².

³¹⁹ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus cit. p. 290.

³²⁰ A relação com o outro, que aqui se destaca, não é artificial – tampouco meramente utilitária-, como as que possuem enquanto fundamento um desejo egoístico de se resguardar ou uma avaliação consciente de vantagens e desvantagens. É antes fundamentada na razão e apresenta-se como uma necessidade intrínseca ao ser humano, não como um mero interesse, uma vez que “nada, como a natureza, busca com tamanha avidez a seu semelhante” (*Amic.* 14. 50). Tal compreensão torna-se mais límpida quando, ao tratar da fonte da amizade, em seu *Laelius De Amicitia*, Cícero desvela: “Penso, pois, ser a natureza e não a indigência a fonte da amizade, uma propensão da alma acompanhada por um sentimento de amor, nunca o cálculo do proveito que dela se auferirá” (*Amic.* 8. 27). “Ao contrário, julgar que ela provem da debilidade, do desejo de ter alguém que realize o que queremos é rebaixar e, ousado dizê-lo, enxovalhar as origens da amizade, pois assim a fazemos derivar da inópia e da indigência” (*Amic.* 9. 29). “Por isso, acreditamos que não se deve buscar a amizade com vistas a um prêmio, mas com a convicção de que esse prêmio é o próprio amor que ela desperta” (*Amic.* 9. 31). Assim sendo, “a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar apoio comum” (*Rep.* 1. 25).

³²¹ CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Cicero on the Duty of Cooperation*. Ownership Matters, site do Ownership Matters, 30 de julho de 2024.

³²² COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Opus cit. p. 390.

No mesmo sentido, posicionam-se Dario Antiseri e Giovanni Reale, conforme os quais:

O homem é impulsionado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo. Mas esse instinto primordial não tem fim somente na conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a *oikéiosis* a seus filhos e parentes, e mediatamente a todos os seus semelhantes. Em síntese: é a natureza que, como impõe a amar a si mesmos, assim impõe a amar os que geramos e quem nos gerou, e é a natureza que nos impulsiona a unir-nos aos outros e também a ser úteis aos outros³²³.

Assim, para além do amor-próprio que deve ser ampliado a um “amor-a-todos”, é necessário aos indivíduos um sentimento de gratidão, que lhes impõe a necessidade de serem úteis uns aos outros e, por conseguinte, de ser úteis à sociedade, enquanto realidade política. Expõe-nos Cícero:

A pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para a nossa incúria e lugar tranquilo para nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades das nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para nosso uso privado³²⁴.

Observa-se, por conseguinte, que a noção de cooperação, mais do que um arranjo político-social, para além das demais formas de se organizar uma sociedade, possui seu fundamento na própria natureza humana e na respectiva realidade das coisas. A cooperação, assim, antes de um mero modelo político, é a manifestação do homem agindo como ser social que é dependente dos demais e, para além, dotado dos imperativos de amor-a-todos e de gratidão, os quais lhe geram o Dever de Cooperação³²⁵.

À vista disso, Cícero aclara-nos que o ser humano, em última instância, possui como origem e como fim o próprio ser humano, de forma que a ideia a basilar o seu pensamento é que cada um dê à sociedade o que possui de melhor a ser ofertado, fazendo com que os talentos individuais se concretizem em benefício de toda a comunidade; disto decorre a possibilidade de ser injusto – conforme demonstraremos –, mesmo sem praticar uma ofensa sequer a outrem, tão somente negando ao seu povo e à sua pátria as tuas habilidades.

A partir de todo o elucidado, portanto, e em especial do fundamento da Justiça, do objetivo final de realização desta virtude – a salvaguarda da sociedade – e dos preceitos que dela decorrem para se alcançar este escopo, vislumbra-se que, em Cícero, a virtude da Justiça

³²³ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Opus cit. p. 390.

³²⁴ (*Rep.* 1. 4). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 16.

³²⁵ CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Cicero on the Duty of Cooperation*. Opus cit. n.p.

possui íntima relação com o verdadeiro – é manifestação da *recta ratio*, que o alcance somente se dá nos níveis mais elevados da sapiência humana, cujo aprimoramento depende da busca por compreender a realidade que nos é intrínseca e que nos cerca; possuí como fundamento a sinceridade nas palavras e a correlação íntegra entre o que se pensa, o que se diz e o que se faz; e encerra íntima relação com o *logos* divino que é, ao cabo, a racionalidade do universo e, por isso, a verdade última -, de modo que é alicerçado nesta busca por ser verdadeiro que o homem se harmoniza com a sua natureza essencial, possibilitando o convívio com o semelhante, dando a cada um o que é seu, respeitando fielmente as convenções e evitando, por fim, as práticas injustas.

3.5.3. A Filosofia da Injustiça em Cícero

Para além da Justiça – ou, no interior de sua teoria sobre a Justiça - Cícero também discorre acerca da injustiça, assim como sobre as suas fontes e manifestações. Em sua compreensão, existem duas espécies, cujas manifestações dão-se mediante a ação e a omissão:

Sed iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab is, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat.

Quanto à injustiça, há duas espécies; uma que é a ação dos que injuriam, outra que é omissão quando, podendo impedir, não o fazemos. Atacar injustamente seus semelhantes, por movimento de cólera ou outra qualquer paixão, é como levar a mão à cara do próximo; não impedir uma injustiça, quando tal pode se fazer, é como abandonar seus pais, seus amigos, sua pátria³²⁶.

Os atos injustos, manifestos por ações, surgem, em regra, pelo medo ou pela cobiça. O primeiro, traindo os sentidos, faz com que os indivíduos, crendo estar na iminência de uma injúria, com o fito de evitar a possível lesão, ofendam o potencial ofensor antes: “uma injustiça premeditada é sempre fruto do medo, decidindo-se assim pelo temor, deixando-se prevenir e sendo vítima de si mesmo (*Atque illae quidem iniuriae, quae nocendi causa de industria inferuntur, saepe a metu proficiscuntur, cum is, qui nocere alteri cogitat, timet, ne, nisi id fecerit, ipse aliquo afficiatur incommodo*)³²⁷”.

A segunda (a cobiça), cristalina manifestação de um desequilíbrio das paixões, inclina o homem ao desmedido e insaciável desejo por riquezas e por prazeres, conduzindo-o à ofensa

³²⁶ (*Off.* 1. 23). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 36.

³²⁷ (*Off.* 1. 24). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 36.

aos demais indivíduos e ao desrespeito às convenções. Isto é, uma vez que são limitados os bens da vida, o gozo desmedido de tais bens por uns leva à carência aos outros, o que, conseqüentemente, inflige um cenário de rivalidades e de contendias entre os indivíduos³²⁸.

Assim sendo, motivadas, em regra, pelo medo ou pela cobiça, as ações injustas externalizam-se de duas formas: através de uma cólera repentina e incontrollada; ou mediante a premeditação dos atos. A primeira forma é a mais comum, no entanto a segunda é a mais grave. Servindo-se da metáfora do leão e da raposa, Cícero nos esclarece que a primeira costuma se manifestar pela violência, em um estado cuja razão não controla muito bem as suas faculdades, ao passo que a segunda se exterioriza por meio da fraude, de modo que:

Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrumque homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur.

Quanto à injustiça, é cometida de duas maneiras: pela violência e pela fraude. Uma pertence à raposa, a outra, ao leão. Todas as duas são indignas do homem, mas a fraude é mais odiosa. De todas as injustiças, a mais abominável é a desses homens que, quando enganam, procuram parecer homens de bem³²⁹.

As omissões injustas, por sua vez, são várias, das quais colhem-se, como exemplos, o “temor de se adquirir inimizades, de se desgastar, de se despender muito”, cuja origem pode ser a negligência, a preguiça, a inércia, dentre outras³³⁰. Vislumbrando tão somente os seus próprios interesses, olvidando-se dos deveres intrínsecos ao *honestum*, e abdicando de seu caráter social, o homem deixa de auxiliar ou defender o semelhante que está sofrendo uma injustiça apenas por não obter, com o emprego de tal ação, vantagem ou, até mesmo, e inclusive pior, por perceber que o cumprimento deste dever de colaboração – cujo valor é unicamente intrínseco à ação³³¹ – poderá atrapalhá-lo na conquista de algum interesse próprio cujas raízes são antes

³²⁸ (Off. 1. 24-26). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 37.

³²⁹ (Off. 1. 41). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

³³⁰ Como se nota, inexistente um rol taxativo de quais sejam as injustiças por omissão, o que, no entanto, não impede que se compreenda, no instante em que se lhe a pratique ou que se vislumbre o realizar de uma, qual omissão seja injusta ou não, visto que é possível colher padrões de esclarecimento a partir dos deveres gerais de Justiça, mormente os deveres de servir ao interesse comum e o de não lesar e não se permitir que se lese alguém.

³³¹ Nesse sentido: “Com que riquezas recompensarás o varão justo? Com que império? Com que reino? Julga esses bens como humanos, e os seus como divinos. Porque, se a ingratidão do universo, ou a inveja da multidão, ou inimigos poderosos, tiram à virtude seu prêmio, sempre desfruta ela de inúmeros consolos, consolando-se, sobretudo, com a própria beleza” (Rep. 3. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 86. Em outra oportunidade, ao dissertar acerca da natureza do Direito, Cícero pôde manifestar que seus discursos encontrariam repouso naqueles que “defenderam que todas as coisas corretas e honestas devem ser desejadas por si mesmas, e que nada deveria ser enumerado entre os bens, a não ser o que fosse louvável por si mesmas, ou que não haveria qualquer grande bem, senão aquele que, por sua própria natureza, pudesse ser digno de louvor (*sed ut eis qui omnia recta atque honesta per se expetenda duxerunt, et aut nihil omnino in bonis numerandum nisi quod per se ipsum laudabile esset, aut certe nullum habendum magnum bonum nisi quod vere laudari sua sponte posset*)” (Leg. 1.

escusas ou meramente egoísticas. E é por força desta última raiz, que surge, ademais, a possibilidade de ser injusto até mesmo quando aparentemente não se pratica nenhuma omissão lesiva ou desonesta.

Os interesses egoísticos e exclusivamente individuais, apesar de naturalmente plausíveis – é lícito a todo indivíduo, por essência, pensar em seu benefício próprio, até mesmo em virtude de seu instinto natural de autoconservação -, e de aparentemente não lesivos, tornam-se injustos na medida em que ofendem um dos principais deveres de Justiça: o dever de cooperação, do qual deriva a necessária gratidão à sociedade e à pátria que nos gerou, que nos acolhe e que permite o nosso desenvolvimento.

Não por outra razão, os sábios que renegam, por paixão em demasiao aos estudos, toda e qualquer atividade atrelada ao poder e à política e, conseqüentemente, abdicam de exercer funções públicas, agem injustamente, pois que abandonam, assim, a sociedade e menoscabam o povo, negando a ambos os seus talentos. Ao agir dessa maneira, seguramente “evitam essa primeira espécie de injustiça, que consiste em fazer mal ao próximo, mas caem em outra, pois a paixão pelo estudo os faz abandonar quem deviam amparar³³²”. Sobre casos como estes, asserta Cícero:

Sunt etiam, qui aut studio rei familiaris tuendae aut odio quodam hominum suum se negotium agere dicant nec facere cuiquam videantur iniuriam. Qui altero genere iniustitiae vacant, in alterum incurrunt; deserunt enim vitae societatem, quia nihil conferunt in eam studii, nihil operae, nihil facultatum.

Certos homens, por dedicação extrema a seus interesses privados ou por misantropia, dizem que se dedicam exclusivamente a seus próprios negócios, e assim ninguém poderia incriminá-los de qualquer coisa. Evitam, em verdade, a primeira espécie de injustiça, mas caem em outra: com efeito abandonam a sociedade e não a ajudam com seus cuidados, nem com suas indústrias, nem com seus talentos³³³.

À vista disso, não basta, para ser justo, abster-se de agir de forma injusta, carecendo-se, igualmente, de se agir de maneira equânime e, por conseguinte, praticar o bem. Logo, para Cícero, a Justiça possui duas faces, uma negativa, que se transparece através da abstenção de ser injusto, e uma positiva, cuja realização somente é plena quando se guia o agir em conformidade com o que é justo³³⁴.

37). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 29. Com isto, Cícero deixa bem claro quais são as características das ações boas por si mesmas.

³³² (*Off.* 1. 28). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 38.

³³³ (*Off.* 1. 29). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 38.

³³⁴ CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *O Justo Político no De Republica de Cícero*. Opus cit. p. 4.

3. 5. 4. As Máximas e os Preceitos da Justiça

Reconhecida a complexidade intrínseca a um viver justo, assim como as diversas nuances inerentes à prática da Justiça, Cícero buscou, através de preceitos, iluminar as eventuais nebulosidades presentes em tal temática. Assim, para que se compreenda não apenas a manifestação prática da Justiça, mas também para elucidar de que forma pode-se guiar o agir (e o omitir) de modo à coaduna-lo com a referida virtude, Cícero prescreve três máximas. A primeira expõe-se através da cognição de que a dúvida é sempre pressuposto para a injustiça, de modo que:

Quocirca bene praecipunt, qui vetant quicquam agere, quod dubites aequum sit an iniquum. Aequitas lucet ipsa per se, dubitatio cogitationem significat iniuriae.

Têm razão os que ensinam que é preciso abster-se de fazer algo quando se duvida se é justo ou injusto. Com efeito, a equidade brilha por si mesma; a dúvida é sempre presunção de injustiça³³⁵.

As outras duas máximas, por seu turno, transparecem-se na seguinte fórmula: não lesar a ninguém e, em seguida, servir o interesse comum³³⁶. E é em decorrência destas duas máximas que Cícero prescreve que à Justiça todos têm Direito, pouco importando a classe na qual se encontrem, nada significando quão infortúnio sofrem na vida, uma vez que a consagração da Justiça há de ser almejada independente de quem seja o seu destinatário:

Meminerimus autem etiam adversus infimos iustitiam esse servandam. Est autem infima condicio et fortuna servorum, quibus non male praecipunt, qui ita iubent uti, ut mercennariis, operam exigendam, iusta praebenda.

Observemos ainda que devemos praticar a Justiça mesmo com as pessoas das classes mais baixas. Não há ninguém de classe e fortuna mais humilde que os escravos; eles são tratados como mercenários aos quais se exige trabalho a troco do necessário para viverem³³⁷.

Apesar de aparentarem simplórias, as aludidas máximas possuem um valor inestimável, tanto o mais pelo fato de que nem sempre o cumprimento dos deveres relativos à Justiça advém pelos caminhos mais óbvios, carecendo, por vezes, o rumar por trilhos aparentemente dúbios, de modo que requer a prática de atitudes pretensamente escusas, mas que, na verdade, findam por ser justas. Esclarece Cícero:

Potest enim accidere promissum aliquod et conventum, ut id effici sit inutile vel ei, cui promissum sit, vel ei, qui promiserit. [...] Nec promissa igitur servanda sunt ea, quae sint is, quibus promiseris inutilia, nec si plus tibi ea noceant, quam illi prosint,

³³⁵ (Off. 1. 30). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 38.

³³⁶ (Off. 1. 31). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 38.

³³⁷ (Off. 1. 41). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

cui promiseris, contra officium est, maius anteponi minori, ut si constitueris, cuipiam te advocatum in rem praesentem esse venturum atque interim graviter aegrotare filius coeperit, non sit contra officium non facere, quod dixeris, magisque ille, cui promissum sit, ab officio discedat, si se destitutum queratur.

Pode acontecer de a execução de um contrato ou de uma promessa ser prejudicial àquele que prometeu, ou àquele que contratou. [...] Se você prometeu a alguém coisa que lhe seja funesta ou mesmo mais nociva que vantajosa, estará dispensado de sua palavra, porque não é contrário à Justiça preferir um grande dever a um menor. Assim, se alguém promete a um homem assisti-lo perante o tribunal, e, por acaso, seu filho cai perigosamente doente, não pecará contra seu dever faltando à sua palavra, pois aquele a quem prometeu será mais culpado se não justificar a falta³³⁸.

Em virtude disso, para se alcançar o agir justo, é necessário sempre se guiar pela boa-fé - fonte mediata da honestidade na medida em que é fundamento imediato da Justiça. Em contrapartida, ao se servir de ardis, o indivíduo, mesmo cumprindo o que fora acordado, estará sendo injusto. Este é o caso, apontado por Cícero, ocorrido na segunda guerra Púnica, na qual Aníbal enviou prisioneiros a Roma para que pudessem negociar o resgate de cativos, fazendo com que aqueles jurassem o retorno caso não obtivessem êxito. Ocorre que, nesta circunstância, utilizando-se da astúcia e preterindo a Justiça, um dos prisioneiros, após sair do acampamento, retornou sob o pretexto de que havia esquecido algo, em seguida saindo novamente do acampamento crente de estar quite com sua palavra³³⁹. Com isto, Cícero demonstra que a Justiça, para ser cumprida, carece de transparência, de modo que, reitera-se, “a palavra empenhada deve sempre refletir o que se pensa e não o que se diz³⁴⁰”.

Por derradeiro, Cícero expõe que existem duas maneiras de um indivíduo defender os Direitos que lhe são intrínsecos: “pela discussão e pela força, uma digna do homem, outra própria do animal”. Não obstante, a depender das circunstâncias e das necessidades impostas pelo cenário em que se insere o sujeito, nos instantes em que “não se pode fazer uso da primeira, permite-se recorrer à segunda³⁴¹”.

Assim, diante de todas as lições expostas, colhe-se uma relevante conclusão: ao explicitar que a Justiça por vezes se consagra por meios aparentemente escusos, assim como que a injustiça pode nascer de atitudes à primeira vista corretas, Cícero reforça a importância

³³⁸ (*Off.* 1. 32). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 39. Note-se que neste caso narrado pouco importa se o pai detinha o desejo de cuidar do filho que caiu enfermo ou se neste exercício agia subjetivamente de boa-fé, importando, tão somente, que o dever de zelar pelo filho é um dever objetivamente maior e mais urgente do que o de acompanhar um amigo no tribunal. Logo, o cumprimento da Justiça objetiva independe do cumprimento (ou descumprimento) das intenções subjetivas, sendo a esta alheia, desde que o agir, ao cabo, se concretize coadunado com o *honestum*.

³³⁹ (*Off.* 1. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 42-43.

³⁴⁰ (*Off.* 1. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

³⁴¹ (*Off.* 1. 34). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 40.

das máximas por ele elencadas e endossa a impossibilidade de ser justo sem ser, em última instância, bom³⁴².

Portanto, Cícero expõe, à luz de todo o apresentado, que a sua teoria da Justiça não é meramente formal, pouco importando a roupagem dos atos – e até mesmo, em certa medida, das intenções –, mas é, ao contrário, dotada de conteúdo, o qual deve sempre estar alicerçado na boa-fé e norteado pelos preceitos e máximas desta decorrentes.

A Justiça é, desse modo, para o Arpinate, ontologicamente boa, uma vez que é uma virtude e, igualmente, fonte do *honestum*; mas também é deontológica, na medida em que busca a consagração de um fim, que é a manutenção da higidez da sociedade e a permissão de uma convivência pacífica e justa entre os indivíduos. É por essa razão, também, que a Justiça em Cícero não se restringe somente aos tribunais e aos fóruns, alcançando as mais diversas esferas de realização humana.

3.5.5. As Manifestações da Justiça

Conforme já elucidado, e em virtude do humanismo que lhe é intrínseco, Cícero fez com que a virtude da Justiça incidisse em todas as instâncias e relações da vida humana, para além dos fóruns e dos púlpitos, atingindo os campos de guerra e os instantes de belicosidade, alcançando os lares e os convívios afetivos, impondo-se nos acordos e consagrando-se nos momentos de paz, pairando sobre os órgãos públicos e imiscuindo-se nas discussões políticas.

Por essa razão, é necessária uma reflexão sobre as manifestações não jurídicas da Justiça, cujos ápices são as relações de amizade, os cenários bélicos e as associações político-institucionais.

3.5.5.1. A Justiça e a Amizade

Em seu *De Officiis*, Cícero nos aclara que: “Quando se quer pôr ordem e método numa discussão, é preciso começar definindo a coisa de que se trata, para se ter dela uma ideia nítida

³⁴² Nota-se, dessa forma, uma circunstancialidade no cumprimento da Justiça. Não significa que esta seja relativa, mas sim que deve ser analisada à luz das circunstâncias e seu cumprimento capaz de se moldar perante as alterações contextuais. Por vezes o caminho que hoje se faz necessário trilhar para alcançar a Justiça, torna-se a rota rumo à injustiça. Logo, imperativo se faz sempre remeter-se ao fundamento e aos preceitos desta virtude para que dela não se afaste.

e precisa (*Omnis enim, quae a ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id de quo disputetur*)”³⁴³.

Em virtude disso, a plena compreensão, em Cícero, da incidência da Justiça nas relações de amizade, requer, anteriormente, a sincera apreensão – também no conceituar do Arpinate - do que seja a Amizade e as relações desta decorrentes, entendendo-se, assim, os seus fundamentos, as suas manifestações e os seus requisitos. Por isso, começemos por definir a amizade para que, posteriormente, seja possível compreender o atuar da Justiça nestas relações.

3.5.5.1.1. A Amizade em Cícero

Cícero, em nítida influência estoica³⁴⁴, compreende a realidade humana subdividida em graus de sociedade: “A mim parece, com efeito, que a natureza nos moldou para vivermos em sociedade e tais laços se estreitam na medida em que estamos mais próximos uns dos outros (*Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos ut inter omnes esset societas quaedam, maior autem ut quisque proxime accederet*)”³⁴⁵.

A mais ampla e extensa das sociedades é a composta por todos os seres humanos, na qual se encontra “o comércio da razão³⁴⁶ e da palavra³⁴⁷”. Em seguida surge a sociedade integrada por todos os homens que compartilham de uma mesma língua e formam a um só povo. Esta, ao se restringir, compreende a formada por aqueles que habitam uma mesma cidade, compartilhando dos mesmos fóruns e templos, das mesmas leis e tribunais³⁴⁸.

³⁴³ (*Off.* 1. 7) CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 31.

³⁴⁴ Explica-nos Copleston: “Todo homem é um ser naturalmente social, e viver em sociedade é um imperativo da razão. Mas a razão é a natureza comum essência de todos os homens: daí haver apenas uma lei para todos os homens e uma única pátria. [...] a transcendência dos estreitos limites sociais foi obviamente favorecida pelo monismo do sistema estoico, mas uma base ética para o cosmopolitismo estoico se encontrava no instinto fundamental ou tendência de autopreservação ou amor-próprio. Como é óbvio, essa tendência instintiva de autopreservação se manifesta primeiro sob a forma de amor-próprio, isto é, o amor-próprio do indivíduo. Mas ela se estende para além do amor-próprio em sentido estrito para abarcar tudo o que pertence ao indivíduo, a família, os amigos, os companheiros de cidadania e, por fim, toda a humanidade. COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Opus Cit. p. 390.

³⁴⁵ (*Amic.* 5.19). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 19.

³⁴⁶ É a razão o que há de mais próprio ao ser humano. Cícero, através de Cipião, em seu *De Re Publica*, relata que Platão, quando junto de seus companheiros fora levado por uma tempestade a terras desconhecidas, “por entre o temor que nos outros fazia surgir a ignorância do sítio, viu, segundo se diz, figuras geométricas desenhadas na areia, e, com ânimo sereno, exclamou: ‘– Vede, pois, vestígios de homem’. Interpretou assim não o cultivo dos campos, mas os indícios da ciência. (*Rep.* 1.17). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 26.

³⁴⁷ (*Off.* 1. 50). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 45.

³⁴⁸ (*Off.* 1.53). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 46.

Estas sociedades afloram, pois o homem possui, assim como os demais animais, o desejo pela perpetuação, que é condicionado pela atração mútua e pelo posterior cuidado com a prole. Deste desejo de conservação surgem as famílias, a mais basilar das associações, formada por aqueles que são unidos pelos laços de sangue³⁴⁹. Não obstante, ainda no seio de suas relações mais íntimas, emerge a amizade, para Cícero, a mais bela e sólida das associações, que une os homens pela conformidade de inclinação e de temperamento³⁵⁰. Em seu *Laelius De Amicitia* exprime:

Quanta autem vis amicitiae sit, ex hoc intellegi maxime potest, quod ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum ut omnis caritas aut inter duos aut inter paucos iungeretur. Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a dis immortalibus datum.

Quão forte seja a amizade, vemo-lo perfeitamente ao observar que, das relações infinitas dos seres humanos, formadas pela natureza, a verdadeira amizade separa uma sociedade limitadíssima, de sorte que a afeição se restringe a duas pessoas, ou poucas mais. Pois a amizade nada mais é que o acordo perfeito de todas as coisas divinas e humanas, acompanhado de benevolência e afeição, e creio que, exceto a sabedoria, nada de melhor receberam os homens dos deuses³⁵¹.

São as virtudes, conforme o filósofo, que atraem um indivíduo ao outro, formando entre eles sólida afeição e amizade, ao ponto de poderem dizer que “amam o semelhante como a si mesmos”, chegando “àquilo que Pitágoras esperava da amizade, ‘que muitos não sejam senão um’³⁵²”, dado que “a amizade, por assim dizer, consiste em fazer de muitas almas uma só³⁵³”. Nos dizeres de Cícero, através de Lélcio:

Virtus, virtus, inquam, C. Fanni, et tu, Q. Muci, et conciliat amicitias et conservat. In ea est enim convenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia; quae cum se extulit et ostendit suum lumen et idem aspexit agnovitque in alio, ad id se admovet vicissimque accipit illud, quod in altero est.

É a virtude, Caio Fânio e Quinto Múcio, é a virtude que promove e conserva a amizade. Pois é nela que está a harmonia das coisas, nela está a estabilidade, nela está a constância: quando se revela mostrando seu esplendor e reconhece o mesmo em outro, move-se na sua direção, acolhendo-o³⁵⁴.

³⁴⁹ (*Off.* 1.54). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 47.

³⁵⁰ (*Off.* 1.55). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 47.

³⁵¹ (*Amic.* 5.20). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 20.

³⁵² (*Off.* 1.56). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 47.

³⁵³ (*Amic.* 25.92). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 75.

³⁵⁴ (*Amic.* 27.100). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 81.

Deste fundamento na virtude, surge o altruísmo na amizade em Cícero. A preocupação nas relações que dela decorrem centra-se antes no amigo e somente depois em si. Isto fica claro, quando Lélío, questionado sobre a dor de ter perdido Cipião, assim responde:

Moveor enim tali amico orbatu qualis, ut arbitror, nemo umquam erit, ut confirmare possum, nemo certe fuit; sed non egeo medicina, me ipse consolor et maxime illo solacio quod eo errore careo quo amicorum decessu plerique anguntur. Nihil mali accidisse Scipioni puto, mihi accidit, si quid accidit; suis autem incommodis graviter angere non amicum sed se ipsum amantis est.

Pois sinto a perda de um amigo que, a meu ver, jamais será igualado e, posso confirmá-lo, nunca o foi. Não preciso, porém, de remédio: a mim mesmo me consolo, sobretudo por não partilhar do erro daqueles que tanto se angustiam pela perda de um amigo. Penso que nenhum mal aconteceu a Cipião: se aconteceu, foi a mim. Ora, quem se aflige pelos próprios males não ama o amigo, mas a si mesmo³⁵⁵.

O amigo, isto é, o companheiro, portanto, é o centro das atenções e das reflexões na amizade ciceroniana. O pensar em si é secundário, o pensar no amigo é primordial. Lélío, ao discorrer sobre a amizade, no mais das vezes, refere-se a Cipião, rememorando seus feitos, realçando sua bondade, louvando o seu caráter, regozijando-se por tê-lo conhecido, sentindo orgulho de ter sido seu amigo, fazendo desta amizade o seu bem mais precioso:

Sed tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim, [...]. Itaque non tam ista me sapientiae, [...] quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore, idque eo mihi magis est cordi, quod ex omnibus saeculis vix tria aut quattuor nominantur paria amicorum; quo in genere sperare videor Scipionis et Laeli amicitiam notam posteritati fore.

[...] quando me vem à mente a amizade que nos unia, tal é a minha satisfação que julgo ter sido venturoso, uma vez que convivi com Cipião. [...]. De sorte que [...] deleita-me a esperança de que nossa amizade permaneça lembrada para sempre, tanto mais que, em todos os séculos, só podem ser mencionados uns três ou quatro pares de amigos. Eis o grau – acredito poder esperar isso – que atingirá a notória amizade de Cipião e Lélío na posteridade³⁵⁶.

Equidem ex omnibus rebus quas mihi aut fortuna aut natura tribuit, nihil habeo quod cum amicitia Scipionis possim comparare.

Eu próprio, entre todos os bens que recebi do destino ou da natureza, nada tenho que se possa comparar à amizade de Cipião³⁵⁷.

Não obstante, para que a amizade atinja tal nível, é necessário o seu cultivo, em todos os momentos, servindo-a constantemente, o que somente é possível quando os amigos têm, entre si, harmonia de propósitos e de ideais. Diz-nos Lélío: “Com ele dividi preocupações políticas e da vida privada; com ele atravessei tempos de paz e de guerra. E, o que constitui a

³⁵⁵ (*Amic.* 3.10). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 11.

³⁵⁶ (*Amic.* 4.15). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 15-16.

³⁵⁷ (*Amic.* 27.103). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 83.

essência de toda amizade, nossas preferências, gostos e princípios se harmonizavam perfeitamente³⁵⁸”.

Todavia, esta harmonia de ideais e de propósitos somente é válida quando virtuosa, quando boa – “um afeto brota em nós diante de uma pessoa cujo costumes e caráter correspondem aos nossos, pois então julgamos ver brilhar nela, por assim dizer, a honestidade e a virtude³⁵⁹”; logo “só entre os bons pode haver amizade”, posto que “é precisamente a virtude que engendra e sustenta a amizade, de modo que esta sem a virtude é impossível³⁶⁰”. É através desta amizade virtuosa que se extrai as maiores utilidades:

Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum? Qui esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis aequae ac tu ipse gauderet? adversas vero ferre difficile esset sine eo qui illas gravius etiam quam tu ferret. [...] amicitia res plurimas continet; quoquo te verteris, praesto est, nullo loco excluditur, numquam intempestiva, numquam molesta est. [...] Neque ego nunc de vulgari aut de mediocri, quae tamen ipsa et delectat et prodest, sed de vera et perfecta loquor [...]. Nam et secundas res splendidiore facit amicitia et adversas partiens communicansque leviores. Cumque plurimas et maximas commoditates amicitia contineat, tum illa nimirum praestat omnibus, quod bonam spem praelucet in posterum nec debilitari animos aut cadere patitur. Verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui. Quocirca et absentes adsunt et egentes abundant et imbecilli valent et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt; tantus eos honos, memoria, desiderium prosequitur amicorum.

Que haverá de mais doce que poder falar a alguém como falarias a ti mesmo? De que nos valeria a felicidade se não tivéssemos quem com ela se alegrasse tanto quanto nós próprios? Bem difícil te seria suportar adversidades sem um companheiro que as sofresse mais ainda. [...] Ora, a amizade encerra em si inúmeras utilidades. Para onde quer que te voltes, lá está ela a teu alcance; não há lugar onde não esteja; nunca é intempestiva, nunca é molesta. [...] E aqui não falo da amizade vulgar e medíocre, que no entanto, ela próprio deleita e é útil: falo da amizade verdadeira e perfeita. [...] Pois a amizade faz a felicidade mais esplêndida e, pela partilha e comunicação, ameniza a adversidade. Eis, pois, que a amizade apresenta vantagens muito numerosas e importantíssimas; mas a que a todas ultrapassa é a de inspirar uma doce confiança no futuro sem permitir que os ânimos desfaleçam ou sucumbam. Assim, quem contempla um amigo verdadeiro contempla como que uma imagem de si mesmo. Eis por que o ausentes se fazem presentes, os pobres se tornam ricos, os fracos ganham robustez, e o que é mais difícil de dizer, os mortos recobram vida: de tanto inspirarem estima, recordação e saudade a seus amigos³⁶¹.

³⁵⁸ (*Amic.* 4.15). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 16. Ainda, também expressou: “Nele encontrei pleno acordo na política, conselhos para minha vida particular, serenidade cheia de encanto” (*Amic.* 27.103). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 83.

³⁵⁹ (*Amic.* 6. 27). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 28.

³⁶⁰ (*Amic.* 6.20) CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 21. Em outra oportunidade, Cícero, através de Lélío, nos diz: “Do contrário as amizades não podem permanecer estáveis. Com efeito, a diversidade de caráter tem por consequência a diversidade de gosto, que dissocia as amizades: a única razão a impedir que os homens de bem amem os ímprobos, e que estes amem os virtuosos, é a de existir entre eles oposição total de caráter e gosto” (*Amic.* 20.74). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 21

³⁶¹ (*Amic.* 6.22 – *Amic.* 7.23). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 22 – 24.

Note-se, entretanto, que a utilidade não é um ponto basilar da amizade em Cícero, é um aspecto intrínseco a ela, mas não é a razão pela qual um indivíduo busca tais relações, dado que esta razão é inerente à natureza humana, e não se encontra na debilidade ou nos prazeres, mas sim na afeição mútua que existe entre os homens. Exprime Lélío:

Saepissime igitur mihi de amicitia cogitanti maxime illud considerandum videri solet, utrum propter imbecillitatem atque inopiam desiderata sit amicitia, ut dandis recipiendisque meritis quod quisque minus per se ipse posset, id acciperet ab alio vicissimque redderet, an esset hoc quidem proprium amicitiae, sed antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia causa. Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam. Nam utilitates quidem etiam ab iis percipiuntur saepe qui simulatione amicitiae coluntur et observantur temporis causa, in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum et, quidquid est, id est verum et voluntarium. Quapropter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, applicatione magis animi cum quodam sensu amandi quam cogitatione quantum illa res utilitatis esset habitura.

Com frequência, refletindo sobre a amizade, parece-me que a questão capital é descobrir se são a fraqueza e a necessidade que induzem o homem a procurá-la; ou a esperança de uma troca de serviços que permita a alguém obter de outrem, para depois devolver-lhe, aquilo que se julga incapaz de obter sozinho; ou se isso não passa de uma simples propriedade da amizade, cuja causa reside em outra parte, mais remota, mais bela, oriunda diretamente da própria natureza. Pois o amor, que dá nome à amizade, é o primeiro impulso que conduz à benevolência. Quanto às vantagens, sucede que sejam obtidas até mesmo de pessoas para com quem se simula amizade em certas circunstâncias. Ora, na amizade não há simulação nem fingimento algum: a amizade é tudo que é verdadeiro e voluntário. Penso, pois, ser a natureza e não a indigência a fonte da amizade, uma propensão da alma acompanhada por um sentimento de amor, nunca o cálculo do proveito que dela se auferirá³⁶².

Para Cícero, é ofensivo ao bom-senso crer que sejam a inópia e a indigência as fontes primeiras das amizades, pois, seguindo este raciocínio, “aqueles que se julgassem menos providos de recursos seriam os mais aptos à amizade³⁶³”. No entanto, em regra, são aqueles que nada precisam, que nada buscam, é que na realidade desfrutam das mais sinceras amizades, posto que veem além de toda utilidade e de toda a necessidade.

A amizade, portanto, gera benefícios, porém estes – repisa-se – lhe são intrínsecos, um aspecto contingencial que advém com ela, não o fim último e o motivo por que se desejam-na. Logo, “julgar que ela provém da debilidade, do desejo de ter alguém que realize o que queremos é rebaixar e, ousar dizê-lo, enxovalhar as origens da amizade³⁶⁴”. Os benefícios, assim, surgem, dantes, do desejo que cada amigo verdadeiro possui de prestar gentilezas ao companheiro, e não de quaisquer objetivos vis de receber vantagens em troca:

³⁶² (*Amic.* 8.26-27). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 27-28.

³⁶³ (*Amic.* 9.29) CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 30.

³⁶⁴ (*Amic.* 9.29) CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 30.

Sed quamquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi propectae. Ut enim benefici liberalesque sumus, non ut exigamus gratiam (neque enim beneficium faeneramur sed natura propensi ad liberalitatem sumus), sic amicitiam non spe mercedis adducti sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus. [...] Quam qui adpetiverunt, applicant se et propius admovent ut et usu eius, quem diligere coeperunt, fruuntur et moribus sintque pares in amore et aequales propensioresque ad bene merendum quam ad repositum, atque haec inter eos sit honesta certatio. Sic et utilitates ex amicitia maximae capientur et erit eius ortus a natura quam ab imbecillitate gravior et verior. Nam si utilitas amicitias conglutinaret, eadem commutata dissolveret; sed quia natura mutari non potest, idcirco verae amicitiae sempiternae sunt.

Disso [amizade e suas relações] resultaram, não o nego, numerosos e importantes benefícios, mas não foi a esperança de alcançá-los que originou nosso afeto. Quando prestamos um serviço ou nos mostramos generosos, não exigimos recompensas, pois um préstimo não é um investimento. A natureza é que inspira a generosidade, por isso acreditamos que não se deve buscar a amizade com vistas ao prêmio, mas com a convicção de que esse prêmio é o próprio amor que ela desperta. [...]. Eis como a amizade propicia as maiores vantagens, estando sua origem mais verdadeira e mais profunda na natureza, não na indigência. Pois, se as vantagens estreitassem os laços da amizade, esses se desatariam quando aquelas cessassem. Todavia, como a natureza não pode mudar, as verdadeiras amizades são eternas³⁶⁵.

É por essa razão que Cícero rechaçava quaisquer ideias que elevassem a utilidade a critério de averiguação quanto à valia da amizade³⁶⁶. Tranquilidade, proteção, apoio, e afins, são todos motivos ignóbeis e, por isso, indignos de serem levados em consideração quando da escolha do amigo - “aqueles que fazem do proveito o alvo das relações de amizade rompem o vínculo mais digno do amor. Pois o que nos deleita não é tanto a utilidade auferida do amigo, e sim o próprio amor para com ele, quando inspirado pela sua dedicação³⁶⁷”. Por isso, somente a virtude, da qual decorrem a afeição e a benevolência, é digna:

Nam quibusdam, quos audio sapientes habitos in Graecia, placuisse opinor mirabilia quaedam (sed nihil est quod illi non persequantur argutiis): partim fugiendas esse nimias amicitias, ne necesse sit unum sollicitum esse pro pluribus; satis superque esse sibi suarum cuique rerum, alienis nimis implicari molestum esse; commodissimum esse quam laxissimas habenas habere amicitiae, quas vel adducas, cum velis, vel remittas; caput enim esse ad beate vivendum securitatem, qua frui non possit animus, si tamquam parturiat unus pro pluribus. [...] praesidii adiumentique causa, non benevolentiae neque caritatis, amicitias esse expetendas; itaque, ut quisque minimum firmitatis haberet minimumque virium, ita amicitias appetere máxime [...]. O praeclaram sapientiam! Solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt, qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius. Quae est enim ista securitas? Specie quidem blanda sed reapse multis locis repudianda. Neque enim est consentaneum ullam honestam rem actionemve, ne sollicitus sis, aut non suscipere

³⁶⁵ (Amic. 9.30-32). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 31 – 32.

³⁶⁶ Nota-se, aqui, uma distinção tremenda entre o conceito de amizade de Cícero e o de Plutarco, que viria posteriormente. Para este pensador: “A verdadeira amizade busca, sobretudo, três coisas: a virtude como algo belo, a intimidade como algo doce e a utilidade como algo necessário (pois devemos aceitar um amigo depois de avaliá-lo, ter alegria em sua companhia, ser-lhe útil quando necessita, que todas essas coisas são contrárias à abundância de amigos, e o mais importante é, sobretudo, o discernimento)”. 94B. In: PLUTARCO. *Da abundância de amigos*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: EDIPRO, 2016, p. 25.

³⁶⁷ (Amic. 14.51). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 47.

aut susceptam deponere. Quod si curam fugimus, virtus fugienda est, quae necesse est cum aliqua cura res sibi contrarias aspernetur atque oderit, ut bonitas malitiam, temperantia libidinem, ignaviam fortitudo; itaque videas rebus iniustus iustos maxime dolere, imbellibus fortes, flagitiosis modestos. Ergo hoc proprium est animi bene constituti, et laetari bonis rebus et dolere contrariis. Quam ob rem si cadit in sapientem animi dolor, qui profecto cadit, nisi ex eius animo extirpatam humanitatem arbitramur, quae causa est cur amicitiam funditus tollamus e vita, ne aliquas propter eam suscipiamus molestias? Quid enim interest motu animi sublato non dico inter pecudem et hominem, sed inter hominem et truncum aut saxum aut quidvis generis eiusdem? [...]. Quam ob rem angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum valet ut tollat e vita amicitiam, non plus quam ut virtutes, quia non nullas curas et molestias adferunt, repudiantur.

Pelo que ouço dizer, uns pensadores tidos por sábios na Grécia têm opiniões admiráveis (nada existe que não sejam capazes de desenvolver com sutileza)³⁶⁸. Uns pretendem que se deve evitar as amizades numerosas, para que um só não se preocupe com muitos: cada qual já tem problemas de sobra, não precisando meter-se com os dos outros. Melhor será afrouxar as rédeas da amizade, estirando-as ou desapertando-as à vontade. O importante, para uma vida feliz, é ter tranquilidade, e não há tranquilidade para o espírito que deve, sozinho, afadigar-se por muitos. Outros sustentam, diz-se, opiniões ainda mais indignas de um ser humano [...]. No parecer deles, ao fazer amigos, temos de buscar proteção e apoio, não benevolência e afeição; portanto, os fracos e inseguros é que procuram mais a amizade [...]. Quanta sabedoria! Os que suprimem a amizade da vida parecem-me privar o mundo do sol: os deuses imortais nada nos deram de melhor, nem de mais agradável. Que será, com efeito, essa tranquilidade de que nos falam, sedutora na aparência, mas que se deve, na realidade, rejeitar por muito motivos? Pois não é conforme à razão não começar uma empresa honesta por medo das consequências ou abandoná-la depois de começada. Se fugirmos das preocupações, fugiremos das virtudes, que inevitavelmente dão origem a cuidados quando inspiram desprezo e cólera pelos seus contrários. Vemos assim que a injustiça aflige principalmente os justos, a pusilanimidade os bravos, a libertinagem os comedidos. É característica da alma bem formada alegrar-se com o bem e afligir-se com o seu contrário. Nessas condições, visto que não se duvida que a alma do sábio é acessível à dor – a menos que a suponhamos destituída de toda sensibilidade –, por que banir por completo da vida a amizade a fim de evitar que ela nos cause sofrimento? Que diferença haverá, uma vez suprimida a emotividade da alma, já não digo entre um animal e um homem, mas entre um homem e um tronco de árvore, uma pedra ou qualquer coisa desse gênero? [...] Sendo assim, a angústia que às vezes é preciso experimentar por um amigo não nos deve induzir a privar a vida da amizade, assim como não devemos renunciar às virtudes pelo simples fato de trazerem alguns cuidados e aborrecimentos³⁶⁹.

Ao contrário, aqueles que visam a utilidade, em verdade, encontram o seu contrário. Ao objetivar tranquilidade e prazeres, encontrarão não amigos, mas bajuladores, os quais, reverenciando-os por fingimento, não inspiram confiança, fazendo da vida, e de suas relações,

³⁶⁸ Cícero, nesta passagem, refere-se aos epicúrios, para os quais o prazer, entendido como “uma serenidade de alma” – antes uma ausência de dor do que uma sensação positiva –, é o fim último da vida. Nesta concepção, a amizade torna-se um caminho para se alcançar este fim, não sendo ela um bem de valor próprio, mas tão só um instrumental. Consequentemente, tais relações adquirem um caráter integralmente egoísta, cujo fundamento é a busca do que lhe é vantajoso. Não por outra razão, expõe-nos Copleston, tais filósofos defendiam: “Aquele que deseja viver tranquilamente sem ter nada a temer de outros homens deve fazer para si amigos; aqueles que não pode tornar seus amigos deve pelo menos evitar tornar inimigos; e, caso isso não esteja em seu poder, deve tão logo quanto possível evitar relações com eles e mantê-los afastados, tanto quanto for de seu interesse fazê-lo”. COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia - Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Opus cit. p. 398.

³⁶⁹ (*Amic.* 13.45-48). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 42-45.

uma constante suspeita e preocupação. Isto ocorre com frequência com aqueles que galgam ao poder, adquirindo riquezas e influência: “tais pessoas são reverenciadas com fingimento, ao menos durante algum tempo. Mas, quando caem, o que quase sempre acontece, vê-se logo que não tinham amigo nenhum³⁷⁰”.

A riqueza, igualmente, além de atrair bajuladores, por vezes, altera o caráter de quem a possui, fazendo com que abandonem as amizades verdadeiras e passem a valorizar efemeridades, cujo valor não é primordial ao homem virtuoso:

Non enim solum ipsa Fortuna caeca est sed eos etiam plerumque efficit caecos quos complexa est; itaque efferuntur fere fastidio et contumacia nec quicquam insipiente fortunato intolerabilius fieri potest. Atque hoc quidem videre licet, eos qui antea commodis fuerint moribus, imperio, potestate, prosperis rebus immutari, sperni ab iis veteres amicitias, indulgeri novis. Quid autem stultius quam, cum plurimum copiis, facultatibus, opibus possint, cetera parare, quae parantur pecunia, equos, famulos, vestem egregiam, vasa pretiosa, amicos non parare, optimam et pulcherrimam vitae, ut ita dicam, supellectilem?

Não só a fortuna é cega: cegos se tornam também, com frequência, aqueles a quem ela abraça. Estes se deixam então arrematar pelo desdém e pela arrogância, e nada mais é insuportável que um insensato afortunado. Vemos até pessoas de caráter tratável mudarem quando obtêm um comando, uma magistratura, um sucesso: põem-se a desprezar os amigos antigos e a procurar novos. Haverá algo de mais insensato que, na abundância de recursos, meios e influências, comprar tudo o que se pode comprar com dinheiro – cavalos, criados, roupas, baixelas – e não adquirir amigos, que são, por assim dizer, o melhor e mais belo ornamento da vida?³⁷¹

Tamanho o valor da amizade, para Cícero, que este despreza preceitos tais como: Devemos amar o amigo como amamos a nós mesmos; devemos fazer pelo amigo aquilo que fazemos por nós mesmos. Tais preceitos falham na medida em que a amizade, por vezes, nos impõe deveres e ações os quais não faríamos nem por nós mesmos, que busquemos gerar no amigo ânimos que não temos consigo próprios:

Quam multa enim, quae nostra causa numquam faceremus, facimus causa amicorum! precari ab indigno, supplicare, tum acerbius in aliquem invehi insectarique vehementius, quae in nostris rebus non satis honeste, in amicorum fiunt honestissime; multaeque res sunt in quibus de suis commodis viri boni multa detrahunt detrahique patiuntur, ut iis amici potius quam ipsi fruantur.

Quantas vezes, com efeito, fazemos pelos amigos o que jamais faríamos por nós mesmos! Instar por eles junto a uma pessoa indigna de nós, suplicar ou repreender asperamente outra, investir violentamente contra uma terceira: são coisas não muito convenientes quando se trata de nossos interesses, mas muito convenientes quando se trata dos interesses dos amigos. E sucede frequentemente que os homens de bem se

³⁷⁰ (*Amic.* 15.53). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 48.

³⁷¹ (*Amic.* 15.54-55). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 49.

privam ou deixam privar de boa parte de suas vantagens para que seus amigos delas usufruam em seu lugar³⁷².

Saepe enim in quibusdam aut animus abiectior est aut spes amplificandae fortunae fractior. Non est igitur amici talem esse in eum qualis ille in se est, sed potius eniti et efficere ut amici iacentem animum excitet inducatque in spem cogitationemque meliorem.

Muitos há, com efeito, bem pusilânimes e muito desalentados em melhorar sua condição. Não é sinal de amizade pôr-se nas mesmas disposições de ânimo em que estão os amigos: deveríamos antes, tentar reanimá-los, insuflar-lhes mais entusiasmo e pensamentos cheios de esperança³⁷³.

Ainda, nega veemente preceitos como: devemos fazer pelo amigo aquilo que fazem por nós. Isto “seria reduzir meticulosa e escrupulosamente a amizade ao cálculo de um equilíbrio perfeito entre o dar e o receber”, quando, na realidade, “há bem mais largueza e generosidade na amizade verdadeira, que não cuida em minúcia se perdeu mais do que ganhou”, uma vez que “não se deve recear perder o que ofertou, semear sem colher ou exceder-se em sua diligência³⁷⁴”. A amizade não é comércio, onde se calcula ônus e bônus, mas sim caridade, cujo entregar-se é desprendido e não espera nada em troca além do benefício do outro.

É em virtude disso que se faz necessário o exame daqueles se tornarão nossos amigos, buscando neles caracteres “firmes, estáveis e constantes”, o que consubstancia a lealdade, a qual somente é possível quando há “uma comunhão de ação, pensamento e vontade”, além de uma sinceridade no sentir e no falar:

Firmamentum autem stabilitatis constantiaeque eius, quam in amicitia quaerimus, fides est; nihil est enim stabile quod infidum est. Simplicem praeterea et communem et consentientem, id est qui rebus isdem moveatur, eligi par est, quae omnia pertinent ad fidelitatem; neque enim fidum potest esse multiplex ingenium et tortuosum, neque vero, qui non isdem rebus movetur naturaque consentit, aut fidus aut stabilis potest esse. Addendum eodem est, ut ne criminibus aut inferendis delectetur aut credat oblatis, quae pertinent omnia ad eam, quam iam dudum tracto, constantiam. [...]. Est enim boni viri, quem eundem sapientem licet dicere, haec duo tenere in amicitia: primum ne quid fictum sit neve simulatum; aperte enim vel odisse magis ingenui est quam fronte occultare sententiam [...].

Ora, o fundamento da estabilidade e constância que buscamos na amizade é a lealdade: de fato, nada é estável sem ela. Também é preciso escolher um caráter simples, aberto às confidências e que tenha sentimentos semelhantes aos nossos. Isso tudo contribui para a fidelidade, pois não pode existir lealdade em um espírito duplo e doloso. Aquele que não tiver os mesmos gostos do amigo nem se adaptar a seu caráter não será nem fiel nem constante. Acrescente-se que não deve deleitar-se em fazer acusações ou dar-lhes ouvidos. [...] É próprio do homem de bem, a quem podemos também chamar

³⁷² (*Amic.* 16.57). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 50-51.

³⁷³ (*Amic.* 16.59). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 51.

³⁷⁴ (*Amic.* 16.58). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 51.

sábio, manter na amizade estas duas qualidades: evitar fingimentos e simulações, pois a franqueza é mais nobre que a ocultação dos pensamentos [...] ³⁷⁵.

Sucedese, inobstante, que não é possível um exame pregresso da amizade, o amigo se avalia convivendo com ele, por isso Cícero, seguindo a prudência, exorta-nos a moderarmos “o ímpeto da afeição assim como refreamos a velocidade de um carro, utilizando-a como a cavalos que estão sendo testados ³⁷⁶”.

Porém, uma vez testados e tornados amigos, devemos por eles ter uma afeição sincera, buscando compartilhar com eles nossas sortes e não os invejarmos se a fortuna sorrir mais a eles do que a nós:

Quod faciendum imitandumque est omnibus, ut, si quam praestantiam virtutis, ingenii, fortunae consecuti sint, impertiant ea suis communicentque cum proximis, ut, si parentibus nati sint humilibus, si propinquos habeant imbecilliore vel animo vel fortuna, eorum augeant opes eisque honori sint et dignitati. [...]. Fructus enim ingenii et virtutis omnisque praestantiae tum maximus capitur, cum in proximum quemque confertur. [...]. sic inferiores non dolere se a suis aut ingenio aut fortuna aut dignitate superari.

Eis a atitude que todos os homens devem adotar e imitar: se se distinguirem pela virtude, talento, fortuna, que partilhem isso com os parentes e amigos. [...] O talento a virtude e toda a superioridade produzem maior fruto quanto mais perto de nós estão os favorecidos com esses dons. [...] de igual modo, os inferiores não devem ficar descontentes com serem superados pelos amigos que, de fato, tem mais talento, fortuna ou posição ³⁷⁷.

Não obstante, não se deve permitir que esta afeição sincera pelo amigo se torne uma dependência desmesurada ou um sentimentalismo piegas. Em diversas ocasiões, por motivos os mais variados, é necessário que os amigos se afastem para que sejam alcançados seus interesses primeiros e este afastamento, de forma alguma, pode se tornar algo insuportável.

Ainda, existem outros tipos de separação, as quais ocorrem não pela busca de interesses particulares (que são legítimos), mas pelas alterações de caráter pelos quais as pessoas podem passar e, assim, afetar aquele vínculo primeiro, alicerçado na conformidade de valores, pensamentos e propósitos.

Em certas circunstâncias, expõe-nos Cícero, “se manifestam defeitos que prejudicam ora os próprios amigos, ora a terceiros, mas redundam sempre em desonra para os primeiros ³⁷⁸”. Nestas, o melhor é separar. Porém, não de qualquer maneira, mas sim de um modo que se evite

³⁷⁵ (Amic. 18.65). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 56-58.

³⁷⁶ (Amic. 17.63). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 55.

³⁷⁷ (Amic. 19.70 – Amic. 20.71). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 60-61.

³⁷⁸ (Amic. 21.76). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 64.

quaisquer males maiores. Salvo situações em que as ações praticadas pelo amigo sejam tamanhas maléficas que exijam um rompimento brusco, nas demais “mais vale afrouxar as relações até que se descosturem; ou, como ouvi Catão dizer, é melhor descosturar que romper³⁷⁹”. Agindo assim, evitam-se discussões e brigas, sendo tal a atitude condizente ao homem virtuoso, uma vez que “nada é mais vergonhoso que mover uma guerra a uma pessoa com quem outrora vivemos em paz³⁸⁰”.

Não sendo possível a separação amistosa, é necessário “mostrar que a amizade antes foi extinta que esmagada. Também é preciso evitar que ela se transforme em inimizade acirrada, fonte de litígios, maledicências, ultrajes³⁸¹”.

No entanto, para que não se tenha que passar por situações como estas, é preciso sempre rememorar os fundamentos da amizade, os quais são naturais e, portanto, despidos de quaisquer interesses vulgares e fúteis. São estes fundamentos a afeição mútua, surgida da comunhão de ideias e de propósitos, alicerçada nas virtudes e alimentada pela benevolência:

Digni autem sunt amicitia quibus in ipsis inest causa cur diligantur. [...]. Sed plerique neque in rebus humanis quicquam bonum norunt, nisi quod fructuosum sit, et amicos tamquam pecudes eos potissimum diligunt ex quibus sperant se maximum fructum esse capturos. Ita pulcherrima illa et maxime naturali carent amicitia per se et propter se expetita nec ipsi sibi exemplo sunt, haec vis amicitiae et qualis et quanta sit. Ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. Quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus numquam reperietur; est enim is qui est tamquam alter idem. [...]. Quocirca (dicendum est enim saepius), cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare.

São dignos da amizade aqueles que têm em si mesmos a razão de serem amados. [...]. A maior parte das pessoas só dá valor, entre todos os bens, aos que tragam utilidades; e reservam a mais viva afeição aos amigos que, como os seus animais, puderem ser-lhes de maior proveito. Desse modo, privam-se da amizade mais bela, mais conforme à natureza, que buscamos pelo que é e pelo que traz em si; são incapazes de descobrir em seu próprio íntimo o critério para determinar a essência e a importância da amizade. Pois, se alguém ama a si mesmo, não é para tirar de si a recompensa dessa afeição, mas porque cada qual é caro a si próprio. Caso não transfiramos isso para a amizade, jamais encontraremos um amigo verdadeiro, que é como um outro “igual”. [...]. Por isso, devemos repeti-lo muitas vezes, o amor só deve nascer após o exame, não o exame após o amor³⁸².

³⁷⁹ (Amic. 21.76). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 64.

³⁸⁰ (Amic. 21.77). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 65.

³⁸¹ (Amic. 21.78). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 65-66.

³⁸² (Amic. 21.79 – Amic. 22.85). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 66-69.

Ainda, é necessário estar aberto a advertir e a ser advertido. O verdadeiro amigo jamais apoia os erros do companheiro pelo simples interesse de evitar incômodos, mas, ao contrário, reprime o amigo, com amabilidade e lisura, buscando exaltar nele as maiores virtudes:

Ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere, non repugnanter, sic habendum est nullam in amicitia pestem esse maiorem quam adulationem, blanditiam, assentationem; quamvis enim multis nominibus est hoc vitium notandum levium hominum atque fallacium ad voluntatem loquentium omnia, nihil ad veritatem.

Portanto, advertir e ser advertido é próprio da amizade verdadeira, desde que isso seja feito com franqueza e afabilidade, e recebido com paciência e sem ressentimento. Estejamos persuadidos de que, na amizade, nada é pior que a adulação, a lisonja, a bajulação: sim, podemos multiplicar os nomes como quisermos, mas é preciso condenar o vício dessas criaturas frívolas e falazes, que sempre falam pra agradar, nunca para dizer a verdade³⁸³.

Por isso, cabe-nos nos afastar dos bajuladores e de sua simulação, execrar seus elogios vãos e suas doçuras adadoras, cujo fel, escondido por detrás de sua afetuosa aparência, corrói a amizade em seus alicerces. Na amizade, somente a verdade é válida, e esta, por vezes, ofende a quem lhe é dirigida. Somente se prejudicam pelos males dos bajuladores aqueles que se deixam enganar e se levar por suas falas. Em verdade, aqueles que se cercam de aduladores demonstram um vício muito maior do que os fingidos que lhes rodeiam: creem-se serem mais virtuosos do que realmente o são:

Virtute enim ipsa non tam multi praediti esse quam videri volunt. Hos delectat assentatio, his fictus ad ipsorum voluntatem sermo cum adhibetur, orationem illam vanam testimonium esse laudum suarum putant. Nulla est igitur haec amicitia, cum alter verum audire non vult, alter ad mentiendum paratus est.

Menos numerosos são, com efeito, os que realmente a querem [a virtude] do que os que a querem apresentar. Estes se deleitam com a lisonja e, quando lhes são dirigidas palavras dissimuladas para concordar com suas vontades, pensam que essa vã tagarelice testemunha seu mérito. Portanto, não há amizade quando um se recusa a ouvir a verdade e o outro está disposto a mentir³⁸⁴.

Logo, é a busca da verdadeira virtude, em si e no outro, que consubstancia a amizade, cuja existência é o que há de mais belo na vida, da qual se extraem as maiores utilidades, mesmo sem se buscar, e cujo afago e afeição trazem-nos conforto e sentido, pois que “como as coisas deste mundo são frágeis e passageiras, temos de procurar à nossa volta alguém digno de ser amado e capaz de amar. Sem amor e benevolência, realmente, a vida não tem nenhum encanto³⁸⁵”.

³⁸³ (*Amic.* 25.91). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 75.

³⁸⁴ (*Amic.* 26.98). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 79.

³⁸⁵ (*Amic.* 27.102). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 82.

Por tudo isso, exorta-nos Cícero, através de Lélío, “a atribuir à virtude, sem a qual não existem amigos, um valor tal que, à exceção dela, nada julgueis superior à amizade³⁸⁶”.

3.5.5.1.2. A Justiça nas Relações de Amizade³⁸⁷

Dentre as virtudes que fundamentam a amizade, o Arpinate destaca três: a gentileza, a beneficência³⁸⁸ e a Justiça. Impensável existir amizade sem as duas primeiras, impossível estas duas sem a Justiça. É, pois, um dos fundamentos da Justiça o lume para guiar a gentileza e a beneficência: “dar a cada um o que merece³⁸⁹”.

Diante disso, Cícero prescreve algumas precauções, guiadas pela Justiça, as quais se deve atentar no exercício da gentileza e da beneficência em uma relação de amizade. Em síntese, explana que “é preciso ter em vista que a nossa gentileza não humilhe a quem queremos fazer o bem, nem aos demais; depois que nossa generosidade não ultrapasse os nossos recursos³⁹⁰”.

A primeira lição por ele apresentada refere-se ao fato de que não se deve nunca almejar beneficiar aos amigos prejudicando terceiros, da mesma forma que não se deve prestar um favor a alguém com o intuito apenas de se mostrar benevolente perante outros, diminuindo, assim, o pretensão beneficiado. Para Cícero, “quem faz um favor a outro prejudicando não deve ser visto como homem generoso e benfeitor, mas complacente e pernicioso. Quando se faz mal a alguém para se mostrar generoso para outros, se é tão injusto quanto aquele que se apropria de bens de outros³⁹¹”.

Disto resulta, pois, outro ensinamento: a beneficência concedida jamais pode ultrapassar o quantum de recursos que se possui, devendo ela estar de acordo com a capacidade de quem a pratica. Isto é importante, porque uma vez que se é mais generoso do que a própria capacidade, torna-se injusto com aqueles os quais dependem de ti e com os quais se relaciona. Tira-se da família para se dar a estranhos, tal como pode ser necessário tirar de terceiros para

³⁸⁶ (*Amic.* 26.104). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 84.

³⁸⁷ Sobre o tema da Justiça nas relações de amizade, recomendamos a leitura de nosso texto: CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *O Justo Não Jurídico em Cícero: A Justiça e a Amizade*. In: CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique; VILELA, Daniela Rodrigues Machado; RODRIGUES, Raphael Silva. *Justiça, Linguagem e Trabalho: Contornos Clássicos e Novos Desenhos*. São Paulo: Editora Dialética, 2024, p. 87-112.

³⁸⁸ Nesse sentido: “Pois na amizade baseada no parentesco a benevolência pode desaparecer deste, mas não da amizade; e desaparecida a benevolência, desaparece o nome da amizade” (*Amic.* 5.19). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 20.

³⁸⁹ (*Off.* 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

³⁹⁰ (*Off.* 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

³⁹¹ (*Off.* 1.42). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

sustentar as generosidades concedidas³⁹². Agindo-se desse modo, fere-se um dos principais deveres da Justiça: não fazer mal a ninguém, a não ser que necessário para repelir uma ofensa.

Para mais, aquele que excede sua capacidade ao ser beneficente e gentil, demonstra muito mais um desejo de glórias, alimentado pela vaidade e outros escusos interesses, do que uma inclinação natural e sincera por ajudar o outro. É o que diz Cícero quando afirma: “Vê-se, assim, que menos por generosidade natural que por desejo de glória, querem alguns passar por generosos, fazendo mais por ostentação do que por inclinação. Essa falsa virtude pertence mais à vaidade que à generosidade e à honestidade³⁹³”.

Além disso, tem de se atentar à capacidade daqueles a quem destinamos as benesses, isto é, se são aptos e dignos de receber aquilo que ofertamos, pois não há Justiça em ofertar benefícios a alguém por puro e simples capricho ou desejo:

Tantum autem cuique tribuendum, primum quantum ipse efficere possis, deinde etiam quantum ille quem diligas atque adiuves, sustinere. Non enim neque tu possis, quamvis excellas, omnes tuos ad honores amplissimos perducere, ut Scipio P. Rupilius potuit consulem efficere, fratrem eius L. non potuit. Quod si etiam possis quidvis deferre ad alterum, videndum est tamen, quid ille possit sustinere.

Deve-se dar a cada um conforme às próprias possibilidades, depois à capacidade de quem amamos e favorecemos. De fato, é impossível por mais alto que estejamos, conduzir todos às honras supremas: Cipião conseguiu eleger Públio Rupílio ao consulado, mas nada pôde fazer por Lúcio, irmão de Públio. E, mais, quando desejamos que se confira uma magistratura a alguém, devemos investigar se a pessoa está à altura do cargo³⁹⁴.

De nada é válida a benfeitoria realizada a um amigo, visando única e exclusivamente o bem deste, não observando, assim, a aptidão deste à benesse, e muito menos os prejuízos a serem gerados às outras pessoas. Em primeiro plano, prejudica-se o amigo, pois, apesar de lhe auferir benefícios de ordem material ou com relação às honras, torna-o vicioso e não gera nele nenhuma virtude, visto que faz-lhe crer ser melhor do que verdadeiramente é. Em segundo plano, se é injusto, posto que, uma vez que a Justiça é uma virtude social cujo propósito específico é a conservação da sociedade, no momento em que se aufere a alguém sem aptidão algo, pretere-se o bem das demais pessoas, mormente daquelas que verdadeiramente mereceriam a generosidade, prejudicando toda a sociedade e o reconhecimento desta do que seja justo.

³⁹² (*Off.* 1.44). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 44.

³⁹³ (*Off.* 1. 44). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 44.

³⁹⁴ (*Amic.* 20.73). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 62-63.

A terceira prescrição da Justiça às relações de amizade, por sua vez, diz respeito não ao que se deve evitar, mas à maneira em que se deve exercer a beneficência e a gentileza para que estas se coadunem com a Justiça. Enuncia Cícero que se deve regular a generosidade conforme “a necessidade de cada um, tendo em vista os costumes da pessoa, sua disposição em relação a nós, o grau de ligação e a amizade conosco”, bem como os serviços que nos prestam³⁹⁵.

Ante isso, deve-se ser generoso primeiro com aqueles com os quais se possui maior amizade. Porém adverte, não se deve ponderar a amizade pelo fervor que ela nos inspira, “como fazem os jovens, mas sobretudo pela solidez e constância³⁹⁶. Isto é, para ser justo no exercício da liberalidade face aos amigos, deve-se averiguar tal ação guiado pela razão, que é o alicerce da Justiça, fonte indissociável da honestidade, e não sob o lume das paixões, origem dos interesses e, por conseguinte, das deturpações dos deveres. Somente a benemerência oriunda da razão é digna de assim ser denominada. É o que transparece Cícero quando expõe que: “Tanta gente, com efeito, age por capricho, sem discernimento nem medida, atirando benemerência ao acaso, como a pena ao vento; tais serviços não podem ser comparados com aqueles que são prestados com reflexão, juízo e constância³⁹⁷”.

Este mesmo ensinamento vale para quando se recebe um favor, tema do qual se passará a tratar. De acordo com o filósofo, quando não se tratar de uma mera gentileza a um amigo, mas da retribuição de um favor, os critérios se modificam. Diferentemente da gentileza manifesta enquanto um favor primeiro, que é facultativa, a retribuição de um serviço depreende um dever. Nas palavras de Cícero: “Há duas maneiras de sermos generosos, dar e devolver; somos senhores de dar ou não dar; mas o homem honesto não pode dispensar-se de devolver, fazendo-o sem constranger ninguém³⁹⁸”.

Assim, impõe ao indivíduo sempre zelar, em um exercício de reconhecimento, por aqueles que lhes prestaram serviços. Contudo, por vezes, pela exiguidade dos recursos, não se

³⁹⁵ (Off. 1. 45). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 44.

³⁹⁶ (Off. 1.47). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 44. Em outra oportunidade, na qual discorria acerca da prática da amizade, Cícero, através de Lélío, exprime: “Devemos às vezes privilegiar os amigos recentes, se são dignos de nossa amizade, em detrimento dos antigos, como fazemos com os cavalos velhos, a quem preferimos os novos? Dúvida indigna do homem! Quando se trata da amizade não deve haver saciedade, como nas outras coisas: a mais antiga deve sempre, como os vinhos que resistem ao tempo, ter mais encanto, e é verdadeiro o provérbio segundo o qual é preciso comer muitos módios de sal com alguém para que a amizade se consolide plenamente” (*Amic.* 19.67). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 58-59.

³⁹⁷ (Off. 1.49). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 45.

³⁹⁸ (Off. 1.48). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 45.

é possível retribuir a todos. Em face disso, cabe a quem fora favorecido dar preferência por corresponder a “quem tem maior necessidade”, atentando-se para não quedar no erro de, privilegiando os interesses e preterindo a honestidade, dar primazia por agradecer aquele de quem por mais se espera um contributo futuro, mesmo inexistindo nele necessidade³⁹⁹. Isto deve ser evitado, pois “quando prestamos um serviço ou nos mostramos generosos, não exigimos recompensas, pois um préstimo não é um investimento⁴⁰⁰”.

De igual modo, possuem prioridade aqueles serviços que lhes foram prestados mediante reflexão e juízo, em detrimento dos que foram dados “como a pena ao vento”. Ou seja, é necessário ao indivíduo examinar qual dos favores prestados o foram feitos com maior zelo e reconhecendo as suas necessidades, tendo unicamente ele como destino, pois estes serviços possuem maior valor ante aqueles que foram concedidos indiscriminadamente e a um número indeterminado de destinatários.

Por fim, necessário analisar como se proceder havendo dois favores a serem agradecidos e ambos os benfeitores possuem a necessidade da retribuição. Fronte a este cenário, Cícero ensina que se deve ser capaz de avaliar “quais as necessidades mais prementes de cada qual e tratar de saber o que cada um pode, ou não pode, conseguir sem nós⁴⁰¹”. Com o escopo de ilustrar, o filósofo expõe: “Há serviços que precisam ser prestados antes de outros; ajuda-se um vizinho a fazer a colheita, antes que a um irmão e a um amigo; mas se se trata de um processo, é preciso defender antes o parente ou o amigo⁴⁰²”.

Inobstante qual seja o contexto, resta o ensinamento de que, para ser justo na amizade, se deve perquirir todas as circunstâncias que envolvem a situação, de maneira que, ao agradecer os favores e, por conseguinte, praticar o dever, seja possível “reconhecer o que se deve a cada um⁴⁰³”.

De igual forma, para que a Justiça se consagre na amizade, deve-se reconhecer os limites desta, jamais solicitando ao amigo que seja injusto ou instigando-lhe tais atos. A recíproca também é verdadeira. Jamais deve-se acatar aos pedidos ou aos conselhos de um amigo os quais possam conduzir a atos injustos. Até mesmo porque, ao agir assim, além de se

³⁹⁹ (*Off.* 1.49). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 45.

⁴⁰⁰ (*Amic.* 9. 31). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 31.

⁴⁰¹ (*Off.* 1. 59). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 48.

⁴⁰² (*Off.* 1.59). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 48.

⁴⁰³ (*Off.* 1. 59). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 48.

tornar injusto, também se destruirá a amizade, “uma vez que os laços de amizade nascem da estima pela virtude, [e] é difícil que a amizade sobreviva se não permanecermos na virtude⁴⁰⁴”.

Portanto, para ser justo na amizade, basta rememorar a todos os preceitos oriundos dos deveres da Justiça, não se olvidando de suas fontes e de seu fundamento, assim como seguir a lei da amizade instituída por Cícero: “nada pedir de vergonhoso, nada de vergonhoso conceder⁴⁰⁵”, de modo que “em todos os casos, convém avaliar o que se pede a um amigo e o que se lhe pode conceder⁴⁰⁶”. Isto se faz imprescindível, pois “é infame e absolutamente inaceitável querer desculpar uma má ação, [...], declarando que foi cometida por causa de um amigo⁴⁰⁷”.

3.5.5.2. O Justo Bélico em Cícero

Conforme já pudemos ressaltar, para o Arpinate, “nada em nossa vida escapa ao dever: observá-lo é honesto, negligenciá-lo, desonra⁴⁰⁸”, de modo que não há situação, por mais grave que seja, que possa servir de escusa para o olvidar dos deveres⁴⁰⁹, e razão pela qual não se aplica somente aos instantes de paz e bonança.

Nos momentos bélicos, disserta Cícero, para ser justo, cabe “observar rigorosamente as leis de guerra⁴¹⁰” e não se esquecer que seu único fim é “uma paz garantida contra toda injúria⁴¹¹”. Por conseguinte, “nunca se deve rejeitar proposições de paz quando não há aparência de perfídia⁴¹²”, assim como que, vencida a contenda, a punição dos que perderam

⁴⁰⁴ (*Amic.* 11.37). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 37.

⁴⁰⁵ (*Amic.* 12.40). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 38.

⁴⁰⁶ (*Amic.* 20.76). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 64. Cícero reforça este raciocínio ao versar sobre quem merece a amizade: “Muitos homens, porém, contra a razão, para não dizer sem vergonha, erram ao querer ter um amigo tal qual eles mesmos não conseguem ser, esperando dele serviços que eles mesmos não lhe prestam. Ora, antes de tudo, convém ser homem de bem para depois procurar um semelhante. Entre pessoas assim é que a estabilidade na amizade, da qual vimos falando, se pode consolidar, desde que elas, unidas pela benevolência, primeiro dominem as paixões que escravizam os demais, depois amem a equidade e a Justiça, assumam suas obrigações recíprocas, só peçam umas às outras serviços conforme à moral e ao direto e, além da estima e do amor, se proporcionem o respeito mútuo” (*Amic.* 22. 82). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 67-68

⁴⁰⁷ (*Amic.* 12. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 38.

⁴⁰⁸ (*Off.* 1. 4). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 30.

⁴⁰⁹ Lélis, quando ouve a suposição de que sua ausência nas Nonas havia sido por um pesar em decorrência da morte de seu amigo Cipião, afirma: “o sofrimento não me induziria a faltar a um dever que sempre cumpri quando tinha saúde, nem julgo que haja acontecimento capaz de desviar de seus deveres um homem responsável” (*Amic.* 2. 8). CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Opus cit. p. 10.

⁴¹⁰ (*Off.* 1. 36). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 41.

⁴¹¹ (*Off.* 1. 35). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 40.

⁴¹² (*Off.* 1. 35). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 40.

deve ser moderada, limitando-se ao mal cometido e sempre poupando “aqueles que não se mostraram cruéis nem bárbaros⁴¹³”.

Em virtude disso, para que uma guerra seja legítima, necessário é que a razão de seu início seja declarada formalmente e se fundamente em motivos legítimos, como, por exemplo, o recuperar de um território usurpado, pois, “mesmo quando se luta pela supremacia, sendo a glória a finalidade da guerra, não é menos indispensável a existência de uma razão legítima⁴¹⁴”.

No anseio pela legitimidade, portanto, Cícero reforça o cumprimento das leis de guerra como fator indispensável para que uma batalha, por mais horrenda e indesejada *per se*, seja travada conforme os mandamentos da Justiça⁴¹⁵. Em seu *De Legibus*, Cícero nos expõe:

Sequitur enim de iure belli, in quo et suscipiendo et gerendo et deponendo ius ut plurimum valeret et fides, eorumque ut publici interpretes essent lege sanximus.

O que segue, pois, se refere ao Direito de guerra, no qual sancionamos por lei que, ao dar início, comandar e encerrá-la, o Direito e a boa-fé tenham o máximo valor, e que haja intérpretes públicos para estas coisas⁴¹⁶.

Com o escopo de reforçar esse necessário respeito ao Direito e à boa-fé nos instantes bélicos e nos campos de batalha, o Arpinate cita o louvável exemplo de Catão, que advertira o seu filho sobre o dever de observar tais regramentos:

M. quidem Catonis senis est epistula ad M. filium, in qua scribit se audisse eum missum factum esse a consule cum in Macedonia bello Persico miles esset. Monet igitur ut caveat, ne proelium ineat; negat enim ius esse, qui miles non sit cum hoste pugnare.

Temos ainda a carta que o velho Catão escreveu a seu filho Marcos, que servia na Macedônia na época da guerra contra Perseu: “soube” – diz ele – “que foste licenciado pelo cônsul. Cuidado em se meter em qualquer combate: desde que não se é soldado, não se tem o Direito de combater⁴¹⁷”.

Ainda, destaca o dever de cumprir os acordos travados, pois “o cidadão que, mesmo sob pressão das circunstâncias, fez uma promessa ao inimigo, deve manter suas palavras⁴¹⁸”, sendo belo o exemplo de Régulo, na Primeira Guerra Púnica, o qual:

⁴¹³ (*Off.* 1. 35). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 40.

⁴¹⁴ (*Off.* 1. 38). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 41.

⁴¹⁵ A legislação de guerra romana foi instituída, pela primeira vez, por Túlio Hostílio, terceiro rei romano. Segundo Cícero, “dele são as formas legais para a declaração de guerra, costume justo que consagrou com a intervenção religiosa dos feciais, e, desde então, toda guerra empreendida sem essas formalidades foi considerada ímpia e injusta” (*Rep.* 2. 31).

⁴¹⁶ (*Leg.* 2.34). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 58.

⁴¹⁷ (*Off.* 1. 37). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 41.

⁴¹⁸ (*Off.* 1. 39). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 42.

captus a Poenis, cum de captivis commutandis Romam missus esset iurassetque se rediturum, primum, ut venit, captivos reddendos in senatu non censuit, deinde, cum retineretur a propinquis et ab amicis, ad supplicium redire maluit quam fidem hosti datam fallere.

Preso pelos cartaginenses, foi enviado a Roma para tratar da troca de prisioneiros e jurou voltar. Quando chegou, aconselhou o senado a não devolver os cativos; depois, apesar das súplicas dos parentes e amigos, voltou, e preferiu submeter-se ao suplício que faltar à palavra dada ao inimigo⁴¹⁹.

Péssimo exemplo, em contrapartida, é o vislumbrado na Segunda Guerra Púnica, na qual Aníbal, ao enviar prisioneiros a Roma para negociar o resgate de cativos, os fez jurar retornar se não fossem exitosos. No entanto, utilizando-se da astúcia e preterindo a Justiça, um dos prisioneiros, após sair do acampamento, retornou alegando esquecer algo, saindo, em seguindo, jurando-se quite com a sua palavra⁴²⁰.

É de se dizer, o dever de cumprir as palavras dadas é válido, inclusive, quando se possui a oportunidade de, servindo-se de ardis, aproveitar de traições para vencer o inimigo, atitude, no entender de Cícero, por completo injustas, passíveis, inclusive de punição, como ocorreu em Roma quando:

cum a Pyrrho perfuga senatui est pollicitus se venenum regi daturum et eum necaturum. Senatus et C. Fabricius eum Pyrrho dedit. Ita ne hostis quidem et potentis et bellum ultro inferentis interitum cum scelere approbavit.

Um desertor do exército de Pirro ofereceu-se ao senado para envenenar o rei; o senado e Caio Fabrício entregaram o desertor a Pirro. Recusaram assim comprar com um crime a morte de um inimigo poderoso e que declarou guerra sem ser provocado⁴²¹.

Fora este, para Cícero, “um lindo exemplo de Justiça para o inimigo⁴²²”. Isto posto, “ac de bellicis quidem officiis satis dictum est⁴²³”, de sorte que é possível concluir que é a Justiça em Cícero, enquanto fundamentada na boa-fé, e virtude intrínseca a todos os seres humanos, rica em preceitos apto a reger o agir dos indivíduos (e, inclusive, das ficções jurídicas por estes criadas, como o Estado) em todos os espectros de realização da vida humana, incluindo-se aqueles lamentáveis e indesejados, como a Guerra, de sorte a estabelecer, até mesmo nestes, parâmetros de concretização que as torne, se não razoáveis, pelo menos mais conforme ao ideal de justo.

⁴¹⁹ (Off. 1. 39). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 42.

⁴²⁰ (Off. 1. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

⁴²¹ (Off. 1. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

⁴²² (Off. 1. 40). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

⁴²³ (Off. 1. 41). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 43.

3.5.5.3. O Justo Político em Cícero

O campo mais fértil para o florescimento e proliferação da Justiça é a política. É no âmbito desta que as decisões aptas a atingirem e alterarem a vida dos indivíduos são tomadas, da mesma forma que é através do exercício político que são estabelecidas as leis que regem a sociedade.

É nesta área que se torna possível ao homem alcançar seus mais nobres engenhos, visto que “em nada se aproxima tanto o nume humano do divino como ao fundar novas nações ou conservar as já fundadas⁴²⁴”. E este elevado engenho de maneira alguma poderá ser exercido se desprovido da Justiça, uma vez que “sem a suprema Justiça, não se pode reger de modo algum a coisa pública⁴²⁵”. Disto, pois, resulta a relevância do exercício político para a consecução da Justiça e da Justiça para o pleno exercício político.

Reforçando este raciocínio, Cícero afirma que a conquista de todos os bens da vida, como a piedade, a religião, o Direito das gentes, a fê, a equidade, o pudor, a continência, dentre outros, perpassam pelo domínio político, haja vista que surgiram “daqueles que, informando esses princípios pela educação, os confirmaram pelos costumes e os sancionaram com as leis⁴²⁶”, razão pela qual crê “que aos que governam a República com sua autoridade se deve antepor a sabedoria dos peritos em negócios públicos⁴²⁷”.

Nesse sentido, entende-se que o exercício da Justiça política se inicia com o próprio indivíduo. Para que virtuosas sejam as instituições, virtuosos devem sê-los aqueles que as compõem. Não por outro motivo, para Cícero, mais importa quem governa e as virtudes que este traz em si, assim como os valores que orientam o governo, do que o modelo através do qual se governa. É o que deixa claro ao enunciar, quando, através de Catão, se refere à monarquia, à aristocracia e à democracia, que “cada um desses três tipos de governo, se conservar aquele vínculo que uniu primitivamente os homens em sociedade, pode ser, não digo perfeito ou excelente, mas razoável; e qualquer um deles pode ser preferido a outro⁴²⁸”.

⁴²⁴ (Rep. 1. 12). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 18.

⁴²⁵ (Rep. 2. 70). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 74.

⁴²⁶ (Rep. 1. 2). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 14.

⁴²⁷ (Rep. 1. 3). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 14.

⁴²⁸ (Rep. 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 31-32. Não obstante, em virtude da dificuldade de se manter esse vínculo que uniu primitivamente os homens em sociedade, a *communis utilitatis* e o *consensus juris*, nos governos puros, Cícero compreende a constituição mista, isto é, a junção dos três tipos de governo em um único (Consulado, Senado e Tribunato da Plebe) como o melhor. Desse modo, servindo-se de Catão, afirma: “Por minha parte, creio que a melhor forma política é uma quarta constituição formada da mescla e reunião das

Para mais, este caráter virtuoso do governante demonstra-se indispensável, pois é no território político que são tomadas as mais difíceis resoluções, por vezes carecendo, para que se atinja o justo, de se enfrentar variados percalços. Por isso, Cícero admoesta os cidadãos ao dever de se elevarem intelectualmente e se prepararem para a prática dos negócios públicos⁴²⁹, uma vez que “não está em nossas mãos servir à República quando a vontade ordena e de improviso, mesmo quando ela corre grave risco, se não nos tivermos colocado antes em condições favoráveis⁴³⁰”.

Em contrapartida, os referidos infortúnios não assolam aqueles que fecham os olhos para tais deveres. Entretanto, esta não é a escolha do homem virtuoso, pois “o mérito da virtude está na ação⁴³¹” e se abster de agir, por motivos egoísticos, quando a pátria clama, é sinal de vício. Cabe evidenciar, não há escusa legítima o suficiente para apartar os homens do dever perante a terra que os gerou e os acolhe, pois, como afirmou Lúcio Júnio Bruto, citado pelo Arpinense, “todo homem é magistrado quando se trata de salvar a pátria⁴³²”.

Nessa perspectiva, entende Cícero que, se fosse absolutamente necessário escolher entre o ócio reservado à erudição e uma vida destinada aos negócios públicos, “apesar de parecer mais feliz a vida pacífica e santa, passada tranquilamente na solidão dos estudos e das artes, eu julgaria certamente mais louvável e ilustre a vida cívica, na qual brilham tão grandes homens, como Cúrio⁴³³”. Não por outra razão, defendia que “o homem veemente prefere, embora seja chamado de louco e a necessidade não o obrigue, arrostar as tempestades públicas entre suas ondas, até sucumbir decrépito, a viver no ócio prazenteiro e na tranquilidade⁴³⁴”.

Diante disso, com o fito de que se atinja a Justiça nos negócios públicos e em seus regimes de governo, o Arpinense externa algumas máximas. A primeira, expressa mediante Cipião, é o dever de que haja igualdade legal para todos os cidadãos, de modo que todos

três primeiras” (*Rep. 1. 45*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 33. É o que iremos expor mais detidamente no último tópico de nosso trabalho.

⁴²⁹ Ao dissertar acerca do que ele compreendia por condições necessárias para a formação de um varão prudente e apto aos negócios públicos, Cícero pôde, por meio de Cipião, ratificar esta ideia: “Uma só e exijo – disse o Africano –, pois todas as outras já estão nele compreendidas: estudar sem descanso; trabalhar sem trégua pelo seu aperfeiçoamento; procurar que os outros o imitem; e ser, com o esplendor de sua alma e de sua vida, para os seus concidadãos, como um espelho aberto” (*Rep. 2. 69*).

⁴³⁰ (*Rep. 1. 10*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 17.

⁴³¹ (*Off. 1. 19*). CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Opus cit. p. 35.

⁴³² (*Rep. 2. 46*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 64.

⁴³³ (*Rep. 3. 4*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 78.

⁴³⁴ (*Rep. 1. 1*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 13.

possuam os mesmos Direitos, sem prejuízos ou benesses a quem quer que seja. Somente assim é possível que uma sociedade seja justa. Nas suas palavras:

quare cum lex sit civilis societatis vinculum, ius autem legis aequale, quo iure societas civium teneri potest, cum par non sit condicio civium? si enim pecunias aequari non placet, si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum inter se qui sunt cives in eadem re publica. quid est enim civitas nisi iuris societas civium?

Sendo a lei o laço de toda sociedade civil, e proclamando seu princípio a comum igualdade, sobre que base assenta uma associação de cidadãos cujos Direitos não são os mesmos para todos? Se não se admite a igualdade da fortuna, se a igualdade da inteligência é um mito, a igualdade dos Direitos parece ao menos obrigatória entre os membros de uma mesma república. Que é, pois, o Estado, senão uma sociedade para o Direito?⁴³⁵

E este igual e indistinto Direito deve alcançar também aos governantes, fazendo-se a estes valer. Não, simplesmente, por seu caráter impositivo, mas antes porque compreende função primordial de um dirigente justo servir de exemplo para seu povo. Por isso, exalta Cícero:

virtute vero gubernante rem publicam, quid potest esse praeclarius? cum is qui imperat aliis servit ipse nulli cupiditati, cum quas ad res civis instituit et vocat, eas omnis complexus est ipse, nec leges inponit populo quibus ipse non pareat, sed suam vitam ut legem praefert suis civibus.

Que é mais admirável do que esse governo, quando o que manda não é escravo de paixão alguma e dá o exemplo de tudo o que ensina e preconiza, não impondo ao vulgo leis que é o primeiro a não respeitar, mas oferecendo, como lei viva, a própria existência aos seus compatriotas?⁴³⁶

Um elevado exemplo desse respeito ao Direito por parte dos governantes é o, citado por Cícero, do decênviro C. Júlio, o qual ao denunciar o ato do nobre L. Sexto, de cuja habitação vira retirar um cadáver, apesar de possuir o supremo e inapelável poder em razão de seu cargo, aceitou a caução oferecida pelo acusado sob o pretexto de que “não queria infringir maravilhosa lei, pois só aos comícios de centúrias cumpria julgar a vida de um cidadão romano⁴³⁷”.

Além da igualdade legal, a sociedade deve ser composta de justos Direitos, o que, conseqüentemente, torna-os bons. Dentre o rol de regras, Cícero destaca a importância de a comunidade assegurar a seus cidadãos uma vida pura e honesta. Segundo ele, “vida que é sua primeira causa, e que os indivíduos da República devem esperar das instituições e das leis⁴³⁸”.

⁴³⁵ (Rep. 1. 49). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 35.

⁴³⁶ (Rep. 1. 52). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 36.

⁴³⁷ (Rep. 2. 61). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 71.

⁴³⁸ (Rep. 4. 3). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 93.

A segunda máxima assinalada por Cícero é a de que os governantes tenham pelos governados um sentimento equânime ao que um pai tem por seus filhos. Não deseja com isto um governo paternalista no sentido que hoje se adota, mas sim que a benevolência e a Justiça do dirigente perante os dirigidos sejam em semelhança ao que um pai possui pelos filhos. Tamanha a importância disso que, concorde o filósofo, os seus antecessores não davam “o título de senhor e dono ao chefe cujas justas leis observavam; não lhe dava tampouco o título de rei, mas o chamavam de protetor da cidade, pai e mesmo deus”, porquanto “consideravam que a existência, a glória, a honra, procediam da Justiça do rei”⁴³⁹.

À vista disso, Cícero advoga pelo dever de os governantes agirem no esclarecimento dos governados, com o escopo de lhes instruir em direção aos caminhos mais virtuosos e, conseqüentemente, mais justos. É o que se depreende, quando relata que Numa Pompílio, ao assumir o trono de Roma, após ensinar aos governados que era melhor e mais vantajoso o cultivo dos campos do que a devastação e a pilhagem, inspirou-lhes “o amor à paz e à calma, garantias da fé e da Justiça”⁴⁴⁰.

De igual forma, argumenta que, por ser uma virtude, não cabe a Justiça ser imposta pela violência, atitude esta de tiranos, mas sim conquistada pela razão, cuja afeição alcança a todos, vez que elo da humanidade. Para o filósofo, um regime que não se baseia no Direito e na Justiça, mas sim na opressão, não pode verdadeiramente ser considerado uma República. É o que demonstra quando argui: “quem podia chamar República – continuou Cipião – ao Estado em que todos estavam oprimidos pela crueldade de um? Não havia vínculos de Direito, nem consentimentos na sociedade, que é o que constituía o povo”⁴⁴¹. Nesses governos assim corrompidos, “nada era do povo nem para o povo. Posto que, onde está o tirano, não só é viciosa a organização, como também se pode afirmar que não existe espécie alguma de República”⁴⁴².

Por este motivo, Cícero exhibe que “se um dia os que nos obedecem ainda pela afeição só puderem ser contidos pelo terror, receio muito [...] por nossos filhos e pela imortalidade de nosso império”⁴⁴³, do mesmo modo que expõe que somente será um justo governante “aquele que possa proteger o estado com suas palavras e com suas obras”⁴⁴⁴.

⁴³⁹ (Rep. 1. 64). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 42.

⁴⁴⁰ (Rep. 2. 26). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 57.

⁴⁴¹ (Rep. 3. 43). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 87.

⁴⁴² (Rep. 3. 43). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 87.

⁴⁴³ (Rep. 3. 41). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 87.

⁴⁴⁴ (Rep. 2. 51). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 66.

Outro ponto ostentado por Cícero como inevitável para que um regime político seja e perpetue-se justo é a indispensável sucessão de bons líderes. Um Estado para que seja próspero e justo não pode se alicerçar em apenas um dirigente, mas deve antes zelar para que haja uma sucessão contínua de bons governantes inspirados pela benevolência e pela Justiça. É este, segundo Cícero, o motivo pelo qual a república romana se destaca quando comparada aos governos de outras pátrias.

Para o filósofo, enquanto estas tiveram em isolados momentos seus grandes homens, Roma, “pelo contrário, gloriosa de uma longa sucessão de cidadãos ilustres, teve para assegurar e afiançar seu poderio não a vida de um só legislador, mas muitas gerações e séculos de sucessão constante”⁴⁴⁵.

Por fim, expressa Cícero que não basta que esses justos governantes sejam instruídos nos negócios públicos, nem que esse justo Direito, o qual alcança a todos indistintamente e que guia as ações políticas, seja meramente conhecido, carecendo-se, igualmente, que o conhecimento e a formalidade deste seja materializado por aqueles. O mérito da virtude está na ação. A consecução da Justiça política depende de sua prática. De nada vale uma lei que não conduza à consagração da Justiça ou um conhecimento jurídico que não seja aplicado.

Por isso, ao governante recai o dever de zelar pelas coisas do povo; ao Direito, por sua vez, o fim de ser aplicado conforme a Justiça. Somente assim, para que se mantenha hígida a união entre os homens e se conserve a sociedade. Quer dizer:

ergo, ut vilicus naturam agri novit, dispensator litteras scit, uterque autem se a scientiae delectatione ad efficiendi utilitatem refert, sic noster hic rector studuerit sane iuri et legibus cognoscendis, fontis quidem earum utique perspexerit, sed se responsitando et lectitando et scriptitando ne impediat, ut quasi dispensare rem publicam et in ea quodam modo vilicare possit, is summi iuris peritissimus, sine quo iustus esse nemo potest, civilis non inperitus, sed ita ut astrorum gubernator, physicorum medicus; uterque enim illis ad artem suam utitur, sed se a suo munere non impedit. illud autem videbit hic vir.

Assim como o agricultor conhece a natureza do terreno e assim como um escritor sabe escrever, procurando ambos na sua ciência, antes a utilidade do que o deleite, assim também o homem de Estado pode estudar o Direito, conhecer as leis, beber nas suas próprias fontes, sob a condição de que as suas respostas, escritos e leituras o ajudem a administrar retamente a República. Certamente, deve conhecer o Direito civil e natural, sem cujo conhecimento não pode ser justo. Mas deve ocupar-se com tais coisas como o piloto se ocupa com a astronomia, e o médico com as ciências naturais,

⁴⁴⁵ (Rep. 2. 2). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 49. Em outra passagem, Cícero, através de Lélío, asserta: “Cada vez parece mais certa a frase de Catão: ‘- A Constituição da República não foi obra de um homem nem de um tempo’ (Rep. 2. 37). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 61.

referindo esses estudos à prática de sua profissão, aproveitando-se deles no que lhe possam ser úteis e sem se separar do verdadeiro caminho que empreendeu⁴⁴⁶.

Portanto, servindo-se das palavras do próprio Cícero, “não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem organizada República⁴⁴⁷”. E, indo além, não há uma boa constituição política, nem mesmo uma íntegra sociedade, sem um impetuoso e responsável cumprimento dos deveres da Justiça.

Sucedese, no entanto, que a Justiça não carece tão somente do hábito virtuoso dos indivíduos, mas também de um ambiente a ela propício nas instituições. É necessário que o justo, revelado através do Direito, encontre uma estrutura de poder que lhe confira uma validade formal adequada, “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 ética⁴⁴⁸”. Por essa razão, expõe-nos Joaquim Carlos Salgado que:

Para Cícero, a Justiça está ligada ao poder. É preciso que haja uma organização de poder conforme ao Direito (*justa imperium*), para que a igualdade da Justiça se realize, vez que não se trata apenas de virtude moral, mas de prestação jurídica, institucionalizada portanto⁴⁴⁹.

[...]

Esse Direito, contudo, que nasce, enquanto matéria, do fato, e, enquanto forma, da razão, necessita de uma estrutura de poder que o ponha na existência ou lhe dê validade formal adequada, 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. Trata-se da organização política da sociedade⁴⁵⁰.

Trata-se, assim, na lição de Salgado, “da organização política da sociedade”, que somente se concretiza, enquanto ordem jurídica justa, na medida em que é realizada em observância ao justo político, e que é, em última instância, é a constituição política da República romana, representação ideal do Estado em Cícero.

⁴⁴⁶ (*Rep.* 5. 5). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 98.

⁴⁴⁷ (*Rep.* 5. 7). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 99.

⁴⁴⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 169.

⁴⁴⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: A igualdade*. Opus cit. 216.

⁴⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus cit. p. 169.

4. O ESTADO EM CÍCERO

4.1. A Importância dos Antigos à Teoria do Estado

Ensina-nos Hegel, através da dialética do Senhor e do Escravo, que é a história dotada de um vetor racional, cuja direção é o realizar pleno do homem enquanto ser livre, a partir do conhecimento acerca de sua própria liberdade. Tornando-se os indivíduos livres e relacionando-se entre si, passam-se a se reconhecer, cada qual, como mutuamente livres, gerando, por conseguinte, a consciência de um nós. É, pois, a organização desse “nós” de indivíduos livres o Estado⁴⁵¹. No ensinamento de Joaquim Carlos Salgado:

A *Fenomenologia* desenvolve a passagem do Espírito imediato na totalidade harmônica da vida ética antiga, introduzindo nela a divisão pela afirmação da individualidade livre ou sujeito, para chegar à sua plena efetividade, como universalidade e singularidade, numa comunidade ética, na qual o indivíduo se insere, afirmando-se como a própria universalidade, ou seja, como sujeito livre. Essa comunidade constituída da totalidade de sujeitos livres, que afirmam a sua independência na dependência do todo, é o Estado que a experiência do Espírito, de si mesmo, descobre. Assim, a “bela vida ética, a cidade antiga, pela qual Hegel começa, por ser para ele a primeira forma autêntica de uma organização harmoniosa da cidade humana, é também o fim que se propõe a história”⁴⁵².

O Estado é, portanto, a cumeada da organização social humana⁴⁵³, cuja natureza – tanto em seus aspectos físicos, quanto em seus caracteres racionais – impõe o viver conjunto e social,

⁴⁵¹ CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 49 – 52. Joaquim Carlos Salgado, em brilhante interpretação Hegeliana nos aponta: “Na verdade, se há uma ordem social humana de seres livres, ela só é possível como organização que torna possível a vida desses seres livres, não só como vida que qualquer animal consegue pelos seus instintos associativos, mas como liberdade da racionalidade, ou seja, na íntima unidade do universal e do particular, ou da liberdade subjetiva (“vontade individual que procura realizar seus fins particulares”) e liberdade objetiva, ou forma pela qual os indivíduos realizam os seus fins, determinando seu comportamento segundo leis que são a própria liberdade como pensada, universal”. Em virtude disso, “fora do Estado, o homem estará fora da sua essência. Nele é possível, e só nele, que a razão se realize na forma da vontade”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 400-402. Em harmonia, expõe-nos Levindo Ramos Vieira Neto, também alicerçado em Hegel, que: “o homem não é apenas esse ser produtor de suas necessidades vitais dentro de um processo monótono, infinito, negativo e abstrato; é muito mais que isso. A sua realização como ser livre ocorrerá no momento em que ultrapassar a infinitude do processo de produção das necessidades e meios, isto é, quando, num movimento dialético, libertar-se dos determinismos e contingências da sociedade civil. Isso só será possível no plano ético do Estado”. VIEIRA NETO, Levindo Ramos. *A Definição de Actio Romana e Maximum Ético em Joaquim Carlos Salgado*. Dissertação (Mestrado em Direito e Justiça) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017, p. 14.

⁴⁵² SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. Opus cit. p. 277-278.

⁴⁵³ Leciona Paulo Roberto Cardoso: “A história é a história do Espírito, como tal é a história do Estado. A identidade de um povo é a particularidade em que o Espírito se manifesta como Estado. O Estado de que trataremos é o Estado ocidental, racional, constitucional, que emerge no Ocidente a partir da Revolução Francesa como ponto de chegada e realização da liberdade na História. Este Estado expressa dois elementos dialéticos que marcam a concepção hegeliana de Estado e que são a ordem e a liberdade. Assim, este Estado pode ser definido como um momento de realização da razão na História. É no Estado que o homem se situa na História, realizando a liberdade como imperativo da racionalidade que lhe é inerente”. CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural: Estado,*

cujo pleno (co)existir requer, indubitavelmente, a presença do Direito, haja vista o eterno choque, nas sociedades, entre Apolo e Dionísio, isto é, entre a liberdade e o poder⁴⁵⁴. Por isso, abdicar de pensar o Estado é omitir-se de pensar o Direito; e, por conseguinte, abrir mão de meditar sobre o Estado e sobre o Direito é negligenciar a reflexão filosófica, o que, em suma, traduz-se como o olvidar do Ocidente e de suas matrizes:

A História do Direito é muito mais uma Filosofia do que uma ciência, na medida em que cuida essencialmente dos antagonismos axiológicos e dos conflitos ideológicos (de justificação, dirão os autointitulados pós-modernos) que, em nossa seara, informam e traduzem a complexa face do jurídico. A História do Direito é, assim, síntese, e não análise; antropológica, não sociológica, filosófica, não científica; política, não técnica; axiológica, não epistemológica. Por isso, a História do Direito é, senão fundamentalmente, uma História do Estado, tomado este como a realidade cultural da qual aquela emerge⁴⁵⁵.

Não cabe, portanto, aos estudiosos do Direito e, muito menos, aos que se debruçam sobre a compreensão filosófica deste, abrir mão da reflexão acerca da formação do Estado; no mesmo sentido, tampouco cabe a qualquer pesquisador buscar compreender o Estado em sua configuração contemporânea, partindo-se dos momentos hodiernos, abnegando-se, assim, de revolver os alicerces que o conformaram e o fizeram tal e qual o conhecemos, uma vez que o refletir acerca de qualquer tema que o seja, quando não vislumbrado sob o lume da História, isto é, da construção cultural e temporal que o fizeram ser como é, expõe-se um estudo parco e nebuloso, visto que fragmentário: “o todo sem a parte não é todo, a parte sem o todo não é parte⁴⁵⁶”.

Desta feita, mesmo que reconheçamos, sob o lume esclarecedor de José Luiz Borges Horta, que “dentre as diversas manifestações verificadas no curso dos milênios, aquela que mais se aproxima (ou mais pode se aproximar) da ideia de Estado, é sem dúvida o chamado Estado Moderno, cuja força é reconhecida universalmente⁴⁵⁷”, não podemos abdicar de reconhecer a sua existência em tempos pregressos⁴⁵⁸, inclusive na Antiguidade Clássica, e muito menos acerca dela nos omitirmos em dissertar.

Soberania e Defesa Cultural. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016, p. 9.

⁴⁵⁴ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 22.

⁴⁵⁵ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. Opus cit. p. 21-22.

⁴⁵⁶ MATOS, Gregório de. *Poemas* (Coleção a Obra Prima de Cada Autor, n° 104). 2ª Ed. São Paulo: Martin Claret, 2013, p. 61.

⁴⁵⁷ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. Opus cit. p. 29.

⁴⁵⁸ É este, inclusive, o pensamento do próprio José Luiz Borges Horta que, alicerçado em Joaquim Carlos Salgado, elucida: “As ideias de Direito e de Estado existem desde sempre; manifestam-se, nos termos possíveis, desde a Antiguidade. Podemos então aceitar que, desde que o homem abandona o nomadismo e pretende fixar-se em um

Destaca-se que a omissão tornar-se-ia ainda mais gravosa ao se levar em consideração que o instante histórico-político que abdicaríamos de dissertar é Roma:

A que se deve a atração e importância do estudo da História de Roma na Antiguidade? Roma tornou-se e permanece até nós como um mito, cuja construção articula-se à sua ação político-militar; à sistematização e teorização do Direito; ao urbanismo; aos seus preceitos morais e cívicos; ao latim, língua mãe nutriz das línguas modernas ditas neolatinas e à sua imortalidade dupla: Roma pagã, síntese e símbolo da cultura clássica helenístico-romana e Roma cristã, símbolo religioso da universalidade do Cristianismo. Desta forma, seu estudo é fundamental para a compreensão das referências existenciais e científicas da civilização ocidental, da qual somos herdeiros⁴⁵⁹.

Por isso, revolvendo as raízes do Estado e os seus momentos preambulares, trataremos, neste trabalho, da compreensão política de Marco Túlio Cícero⁴⁶⁰, e, em especial, daquela que o político e jusfilósofo romano depreendia como a melhor dentre as formas de Estado: a República⁴⁶¹.

território, ali estabelecendo uma comunidade e um modo de produção que possibilite atender às suas necessidades, ele espontaneamente caminha para obter um mínimo de estabilidade. É, talvez, o Estado em germinação, que no mundo grego atinge a bela totalidade registrada por Hegel e no evolver do Ocidente a permanente promessa do Estado Moderno”. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. Opus cit. p. 28. O próprio Salgado nos elucida que: “O conceito de Estado é então encontrado na história do Ocidente, a partir da ‘descoberta da razão’ pelos gregos, primeiro na sua identidade na *polis*, depois como dilaceração da eticidade a partir do Império romano, pela alienação, enfim, pela afirmação da subjetividade, característica dessa cultura”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. Opus cit. p. 278.

⁴⁵⁹ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicanana*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988, p. 5.

⁴⁶⁰ O papel de Cícero não se encerra na idealização política e no exercício cotidiano desta, mas adquire relevo à posteridade enquanto relato histórico do momento em que viveu: “De grande importância, também, são as obras de Cícero, que inauguram a reflexão política em Roma e desvelam a concepção de história que norteou o discurso histórico entre os romanos. Seus escritos constituem-se em importante testemunho contemporâneo. MENDES, Norma Musco. *Roma Republicanana*. Opus cit. p. 6.

⁴⁶¹ O estudo de Cícero e de sua depreensão de Estado adquire ainda maior relevo na medida em que se reconheça a fundação do Estado Ocidental em Augusto, cujo instante precedente seja a República romana, momento sobre o qual o Arpinate se debruça: “César conclui toda uma etapa de desenvolvimento do Estado romano e abre o processo de formação do Estado ocidental a efetivar-se como Estado de Direito após a Revolução Francesa. Essa conclusão e abertura, o Império, realiza-se definitivamente com Augusto, que sabe ser o imperador, o senhor do mundo, que o grego apenas abstratamente concebeu, mesmo assim voltado para o Oriente, quando a bússola da história apontava para o Ocidente, a exemplo do que ocorreu com o cristianismo, quando São Paulo decide partir para a Grécia e não para a Síria. É a partir da Grécia que a história se mostra como curso da razão, mas a realização desse curso dá-se em Roma, fundamentalmente com Augusto que, embora todo poderoso nas armas, buscava antes de tudo a solução no acordo”, isto é, “o processo dialético de formação do Estado romano e de nascimento do Estado ocidental exigia a assunção da República como momento necessário no novo período do processo histórico de formação do Estado, o Império. O Império conclui esse processo histórico absorvendo a República, portanto também o Senado, não como Conselho de Estado, mas como órgão do Estado, dentro da nova estrutura do poder político de Roma, pois ‘o principado de César Augusto se manteve na sua legitimação republicana’, na dualidade de *Senatus* e *populus*, *auctoritas* e *potestas*. É, portanto, Augusto que conclui o processo de desenvolvimento do Estado romano desde a Lex Regia, tomada como marco jurídico de legitimação. Desta forma, a grandeza de Augusto não está na descrição histórica do indivíduo – que mereceu elogio do maior defensor da República, Cícero – e nem mesmo das suas ações, mas substancialmente no efeito delas, que é o nascimento do Estado propriamente dito, tal como se efetivou no Ocidente”. SALGADO, Joaquim Carlos. *Augustus: a Fundação do Estado Ocidental*. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, v. 104, p. 229-262, 1 jan. 2012, p. 231 – 234.

4.2. A República Romana

Dissertar sobre a República romana exige versar, mesmo que em traços gerais, sobre os períodos que a antecederam. Eis aí um difícil labor. Os tempos primeiros da História romana foram dominados pela oralidade, pela literatura de testemunho e pelo exercício poético, os quais tendenciam a um caráter de verossimilhança, uma vez que a historiografia romana alcançou maior rigor somente a partir da guerra contra Pirro e da primeira Guerra Púnica⁴⁶².

A civilização romana, sugere a pesquisa acadêmica, originou-se da comunhão, por razões militares, estabelecida entre os povos sabinos, latinos e etruscos, denominada Liga *Septmontium*⁴⁶³. O surgimento de Roma, por sua vez, enquanto constituição urbana, isto é, cidade povoada e ativa, deveu-se aos atrativos de caráter econômico presentes na região do Lácio e, em especial, ao interesse que estes chamativos despertaram no povo etrusco. Relata-nos Norma Musco Mendes que:

Tanto a tradição como a investigação moderna estão de acordo em que, no processo de urbanização do sítio arqueológico de Roma foi fundamental o elemento econômico, que significou a transformação da região dos montes tiberinos em um grande local de tráfico e a consequente abertura do seu horizonte cultural. Referimo-nos à influência da civilização etrusca, cuja origem pode ser explicada pela fusão de grupos heterogêneos, assimilando formas culturais itálicas, gregas e orientais. A prosperidade desta civilização estava relacionada com o desenvolvimento da agricultura, pecuária, comércio, artesanato e exploração dos recursos do subsolo da costa da Etrúria e da ilha de Elba: estanho, cobre e ferro⁴⁶⁴.

Não obstante, a origem de Roma, em seu relato mais conhecido, possui, contudo, como principal fundamento, uma origem mítico-literária⁴⁶⁵:

Não sabemos quando e como essas colônias latinas e sabinas à margem do Tibre se converteram numa comunidade forte e unida. Os relatos que encontramos nos historiadores antigos foram sem dúvida compilados de várias fontes, todas igualmente pouco fidedignas. A maioria desses relatos foram tomados de historiadores gregos, que, como já dissemos, se esforçavam para aproximar a História de Roma e da Grécia, especialmente da guerra de Tróia. É impossível dizer até que ponto esse material literário foi suplementado pela tradição local meio mítica, ou até que ponto essas tradições representam fatos reais. A principal delas, aceita pelos historiadores romanos, resume-se nisto: que Roma deve sua origem a Enéias, imigrante de Tróia, e

⁴⁶² SALDANHA, Daniel Cabaleiro. *História e Teoria das Fontes do Direito Romano*. Dissertação (Mestrado em Direito Romano) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 49.

⁴⁶³ SALDANHA, Daniel Cabaleiro. *História e Teoria das Fontes do Direito Romano*. Opus cit. p. 50.

⁴⁶⁴ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988, p. 8.

⁴⁶⁵ Origem esta negada em sua integralidade pela crítica histórica, que atribui a origem de Roma à citada conformação etrusca: “As ideias e formas de organização política e sócio-econômicas trazidas por um grupo de aristocratas etruscos se difundiram, transformando uma aglomeração de choças em uma cidade com ruas, edifícios públicos, mercados, tendas, tempos e casas. Portanto, a crítica histórica nega inteiramente a lenda que atribui a fundação da cidade de Roma a Rômulo em 21 de abril de 753”. MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988, p. 9.

que Rômulo e Remo, seus netos ou descendentes remotos, foram os fundadores da cidade. Do primeiro desses irmãos descendiam, de um modo ou outro, os sete reis de Roma, que governaram até o estabelecimento da República⁴⁶⁶.

Na mesma direção, porém apegando-se ainda mais à narrativa poético-mitológica, encontra-se a lição de Mario Curtis Giordani:

Perseguido pela cruel Juno, inimiga tradicional do troiano, Enéias, filho de Anquises, último rei de Tróia, e de Vênus, chega ao Lácio. Após a morte de Enéias, seu filho Ascânio funda Alba Longa no sopé dos montes Albanos. Durante trezentos anos, seguem-se doze sucessores de Ascânio. O décimo segundo, Numitor, é destronado por seu irmão Amúlio que, para eliminar possíveis concorrentes, obriga a filha de Numitor, Rea Silvia, a tornar-se vestal. O deus Marte dá a Rea dois filhos gêmeos: Rômulo e Remo, os quais, por ordem do tio-avô, são expostos no Tibre. Uma loba, entretanto, amamenta-os na gruta Lupercal, no ângulo sudoeste do Palatino. Um casal de pastores recolhe-os e cria-os. Ao atingirem a adolescência, os gêmeos matam o usurpador e restituem o trono ao avô Numitor, recebendo em recompensa a região da futura Roma. Os relatos divergem quanto aos episódios da fundação da cidade. Remo, segundo uma tradição, teria sido morto pelo irmão por haver atravessado os limites da nova cidade. A cidade nascia sob o signo do fratricídio⁴⁶⁷.

Após o citado fratricídio, Rômulo, fundando a monarquia romana⁴⁶⁸, consagra-se o primeiro rei de Roma, ao qual se seguem, no reinado, Numa Pompílio (717-673 a.C.), Tulo Hostílio (672-641 a.C.), Anco Márcio (639-616 a.C.), Tarquínio Prisco (616-579 a.C.), Sêrvio Túlio (578-535 a.C.)⁴⁶⁹. O último dos reis romanos foi Tarquínio Soberbo, de origem etrusca e cujo epíteto angariou, segundo Tito Lívio, em virtude de toda a sua crueldade e de todo o seu reinado fundamentado no medo:

Lucio Tarquinio, el cual por su comportamiento recibió el sobrenome de Soberbio, porque negó la sepultura a su suegre, él que era su yerno, diciendo que tampoco Rómulo había recibido sepultura, y porque hizo matar a los senadores más importantes que sospechaba habían sido partidários de Servio. Después, consciente de que su usurpación del poder era um precedente que podía volverse em su contra, se rodeó de guardaespaldas armados; y es que no tenía ningún otro derecho al trono aparte de la fuerza, dado que era rey sin el sufragio del pueblo y sin la ratificación del

⁴⁶⁶ ROSTOVTZEFF, Mikhail. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p. 27.

⁴⁶⁷ GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. 6ª Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1981, p. 31.

⁴⁶⁸ De acordo com Rostovtzeff, “nossas informações sobre a Constituição da Roma antiga são tão reduzidas quanto nosso conhecimento de suas atividades políticas. Mas não há dúvida sobre um ponto – de que nos tempos antigos foi governada por reis”. Ainda sobre esse período, nos revela o citado autor que: “Os reis eram, naturalmente, comandantes-chefes e também juízes e sacerdotes supremos. Não sabemos se sua autoridade era hereditária ou vitalícia. Seus decretos eram transmitidos ao povo em reuniões especialmente convocadas (*comitia*). ROSTOVTZEFF, Mikhail. *História de Roma*. Opus cit. p. 28-29.

⁴⁶⁹ GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. 6ª Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1981, p. 31-32.

senado; a esto se sumaba el tener que afirmar su poder sobre el miedo, al no poder abrigar esperanza alguna de aceptación ciudadana⁴⁷⁰.

A queda de Tarquínio Soberbo se deu, à soma de tais fatores, em virtude do ultraje, praticado por Tarquínio Prisco, seu filho, da nobre romana Lucrecia, esposa de Lúcio Tarquínio Colatino, fato que gerou enorme comoção do povo romano e instigou um movimento revolucionário, capitaneado por Lucius Junius Brutus, contra o seu reinado, que, ao cabo, acabou depondo-o. Sobre um ponto de vista mais atado à historiografia, e menos ao caráter poético do acontecimento, está o ensinamento de Mikhail Rostovtzeff, que analisa a situação associando-a à queda da supremacia etrusca em Roma:

Difícilmente se poderá dizer que a supremacia etrusca em Roma foi derrubada pela força, que foi expulsa do Lácio e que tenha havido guerra. Até mesmo nossa tradição fala apenas de uma revolução interna em Roma, na qual a aristocracia local arrebatou o poder dos reis. A tradição admite Tarquino como o último rei etrusco de Roma, e não temos razão para duvidar disso. A derrubada de Tarquino pelos nobres etruscos e latino não tem, em si, nada de surpreendente – esses acontecimentos eram, provavelmente, comuns nas cidades etruscas⁴⁷¹.

É o que propõe, igualmente, Daniel Cabaleiro Saldanha, segundo o qual:

À hipótese tradicional que atribui ao ultraje de Lucrecia a causa da derrubada da Realeza arrima-se em uma imagem romântica do evento, que, em bases fáticas, pode ser imputado a uma multiplicidade de fatores, com especial destaque para as derrotas militares sofridas pelos etruscos frentes a Cumas, à pressão crescente dos Sabinos em benefício de sua participação política e à insurgência da velha aristocracia do patriciado latino. A expulsão dos Reis etruscos deriva, pois, de um conjunto de fatores sociais e políticos que terminaram por engendrar uma nova forma de Governo oligárquico, marcado pela colegialidade e periodicidade, que se sustenta no Senado⁴⁷².

O povo romano, assim, após depor Tarquínio Soberbo, temeroso de um novo reinado de terror e traumatizado com o ocorrido, pôs fim à Monarquia Romana, dando-se início à República⁴⁷³. No entanto, conforme relata o citado Rostovtzeff, a derrubada de Tarquínio e sua linhagem não gerou, sob os demais aspectos de Roma que não a titularidade do poder, uma alteração significativa:

⁴⁷⁰ (LIV. 1. 49. 1-4). LÍVIO, Tito. *Historia de Roma desde su Fundación: Libros I-III*. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos- 144: Epublibre, 2018, p. 178-179.

⁴⁷¹ ROSTOVITZEFF, Mikhail. *História de Roma*. Opus cit. p. 31.

⁴⁷² SALDANHA, Daniel Cabaleiro. *História e Teoria das Fontes do Direito Romano*. Opus cit. p. 93.

⁴⁷³ De acordo com Mendes, a queda dos Tarquínios alia-se a outros fatores além do ultraje de Lucrecia, e diz respeito a um cenário ainda mais amplo: “Tito Lívio (I, 60) data o início da República romana, em 509, em decorrência da reação do patriciado ao poder tirânico do último rei etrusco, Tarquínio, o Soberbo. No entanto, o debilitamento da realeza etrusca a partir de fins do VI século foi resultado de um processo comum às outras cidades etruscas, no qual se articularam a pressão das coligações militares rivais, a depressão econômica do V século, e a hostilidade entre rei e a aristocracia, levando à substituição gradual da realza por um regime baseado em magistrados”. MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. Opus cit. p. 11.

A derrubada da dinastia etrusca não provocou qualquer modificação radical, seja na Constituição de Roma e em suas relações comerciais, seja em sua influência sobre as tribos vizinhas. Mesmo na época dos últimos reis etruscos, o poder dos Tarquínios pode ser considerado como a força de uma única família etrusca, forte e rica, cujos membros governavam diferentes cidades latinas, enquanto o mais velho governava Roma. A Constituição continuou aproximadamente a mesma após a expulsão da dinastia, em parte talvez devido à má vontade da ala latina da nobreza romana em dar precedência aos etruscos. Sabemos pelo menos que não muito depois da expulsão dos Tarquínios outra família importante, a dos Fábios, governou Roma durante sete anos ininterruptos, de 485 a 479 a.C.⁴⁷⁴.

E esta parca alteração de cenário se deve, pois, em grande medida, foram as evoluções e as consagrações políticas, econômicas, militares, culturais e religiosas empreendidas pelos Etruscos que contribuíram à formação da Roma republicana, na medida em que foram sobre as instituições da realeza etrusca que se ascenderam as instituições políticas e militares republicanas⁴⁷⁵. Destaca-se, por exemplo, a existência, já na realeza etrusca, de uma divisão tripartite de poder, conformada no Rei, no Conselho de Anciãos (Senado) e na Assembléia de Cúrias.

A República romana, assim, tem seu nascedouro⁴⁷⁶ alicerçado em uma nova conformação política – porém, em muito semelhante à antiga – cuja diferença principal foi a eleição, no lugar dos monarcas vitalícios, de um Colégio de Magistrados Anuais, presidido por um pretor máximo, cujo nome foi alterado, posteriormente, para cônsul, consagrando a “conscientização dos princípios de colegialidade e de intercessão⁴⁷⁷”.

Não obstante, há uma grande alteração sob a perspectiva do imaginário do cidadão, uma vez que é a República a consagração da liberdade ao povo romano, que a compreendeu, à

⁴⁷⁴ ROSTOVTZEFF, Mikhail. *História de Roma*. Opus cit. p. 32.

⁴⁷⁵ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. Opus cit. p. 10.

⁴⁷⁶ No que tange ao alvorecer da República romana, exhibe Guglielmo Ferrero que: “Na segunda metade do século V a.C., Roma ainda era uma república aristocrática de camponeses, com cerca de 450 milhas quadradas de superfície e uma população livre, espera quase toda pelo campo e dividida em dezessete distritos ou tribos rústicas, que não podia superar 150 000 almas”. FERRERO, Guglielmo. *Grandeza e Decadência de Roma: A conquista do Império*. Vol. I. Tradução de Francisco Pati. 1ª Ed. Rio Grande do Sul: Editora Globo, 1965, p. 1. Na mesma direção a lição de Ciro Flamarion Santana Cardoso, segundo o qual: “Se iniciarmos a análise em meados do século V a.C., a situação política e social em Roma – refletida na Lei das Doze Tábuas de 450 a.C. – recordar-nos-á a de Atenas anteriormente ao arcontado de Sólon. Uma aristocracia de proprietários de terras – *os patrícios* –, organizada em famílias extensas (*gentes*) estruturadas à volta de um culto familiar, monopolizava a vida política e, praticando empréstimos pré-monetários que levavam ao endividamento, podia matar os devedores insolventes, vende-los como escravos fora do território romano, ou – o que parece ter sido mais frequente – usá-los como mão-de-obra servil para cultivar as terras e pastorear os rebanhos dos nobres, ao lado dos *clientes*, nesta época, ao que parece, sobretudo trabalhadores rurais e soldados a serviço de uma *gens* nobre, em troca de ajuda e proteção”. CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Cidade-Estado Antiga*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993, p. 63.

⁴⁷⁷ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. Opus cit. p. 11.

época, como o desenlace das amarras e da submissão ao qual eram impostos durante os governos monárquicos:

O estabelecimento da República constituiu para o romano a garantia da liberdade do cidadão, ou melhor, de uma cidade livre (Tito Lívio, I, 2). A relação entre o rei e o povo era considerada análoga à relação entre senhor e escravo. Consequentemente, a monarquia era considerada como *dominatio* (domínio). Portanto, os romanos dataram o início de sua liberdade no findar da monarquia e a relacionaram com a forma republicana de governo. O ideal de *libertas* (liberdade) estava estritamente ligado ao conceito de *civitas* (cidade, comunidade), sendo que em essência a idéia de liberdade significava o estatuto do indivíduo livre, enquanto a noção de cidade denotava sua posição em relação à comunidade. Somente o cidadão romano gozava todos os Direitos civis e políticos entendidos como liberdade republicana⁴⁷⁸.

E o maior símbolo da promoção da liberdade na República romana foi o Senado (*potestas*), cujo fortalecimento - e não a origem, pois que esta reporta às Assembleias Curiatas dos etruscos - remete à necessidade do Estado romano em assegurar a sua autonomia interna, por muito sacrificada nas querelas entre patrícios e plebeus, e garantir a sua segurança face às ameaças externas, que culminou com fim do Império consular.

A organização da república senatorial romana fundamentou-se em dois principais caracteres: a sociedade camponesa, na organização interna, e a sociedade bélica e de expansão territorial, na organização externa⁴⁷⁹. Na organização interna, tem-se que há uma estruturação institucional, em que pese não haver, entre os aparatos governamentais – Senado, Assembleias e Magistrados - uma nítida separação de poderes, consubstanciada no que hoje conhecemos como Poder Executivo, Legislativo e Judiciário. Acerca desta organização política, disserta Mendes que:

Teoricamente, o Estado republicano reconhecia que o Povo Romano era a suprema fonte do poder legislativo, eletivo e militar. Significava, ainda, a participação da comunidade romana na riqueza comum e nos negócios do Estado e a existência do governo para o bem do povo, fornecendo garantia de liberdade pessoal e proteção dos Direitos de cidadão. Não implicava isto, entretanto, um governo pelo povo romano, pois para o exercício do poder era preciso ter *dignitas* (dignidade) e *auctoritas* (autoridade), qualificações que norteavam a vida pública e privada do cidadão romano⁴⁸⁰.

Não obstante os rígidos critérios, a plebe romana alcançou, mediante lutas e requisições, galgar seu espaço, ao lado dos patrícios, nas instituições políticas e nas decisões acerca dos rumos que a cidade iria tomar:

⁴⁷⁸ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. Opus cit. p. 11-12.

⁴⁷⁹ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. Opus cit. p. 30.

⁴⁸⁰ MENDES, Norma Musco. *Roma Republicana*. Opus cit. p. 31.

Inédito foi também que, em função da luta, uma das iniciativas dos plebeus consistisse em criar instituições propriamente plebéias – o tribunato da plebe, os edis da plebe, o *concilium plebis* ou assembléia dos plebeus –, o que quase cindiu a *civitas* ou cidade-Estado romana em duas *civitates*, uma patrícia e outra plebéia. Isto, no entanto, não chegou a acontecer, e mal ou bem as instituições criadas pelos plebeus foram integradas ao regime: os tribunos da plebe, dotados de inviolabilidade pessoal e residencial (sendo suas casas lugares de asilo), adquiriram o Direito de vetar as decisões dos magistrados e outros órgão republicanos e de impedir uma dada ação contra um plebeu simplesmente opondo-se a ela (*intercessio*), tornando-se portanto protetores eficazes da plebe; o *concilium plebis*, com o tempo, deu origem à assembléia das tribos (*comitia tributa*), um dos órgãos legislativos e eleitorais fundamentais da Roma republicana⁴⁸¹.

Alicerçada, portanto, em tais instituições (Senado, Magistraturas e Assembleias Populares), a República romana desenvolveu-se até alcançar o seu ápice no século III a.C. (atingindo parcela do séc. II a.C.), instante em que se deu o apogeu de suas expansões territoriais e que angariou o equilíbrio político-constitucional de seu regime.

Foi esse o momento, por exemplo, em que a República romana adquiriu a sua conhecida organização institucional, na qual a Magistratura era composta por dois cônsules, dois pretores (urbano e o peregrino), o ditador (nomeado apenas em casos de grande ameaça militar) - que era dotado de um assessor escolhido entre os chefes da cavalaria -, dois edis curuis, oito questores, dez tribunos da plebe, dois edis da plebe, dois censores; o Senado, por trezentos senadores; e as Assembleias populares, por cento e noventa e quatro centúrias do exército e pelas trinta e cinco tribos topográficas (sendo quatro urbana e as demais rurais)⁴⁸².

Não obstante às mencionadas razões de glória, as expansões militares e suas enormes campanhas, as quais careciam de um grande contingente de homens e de uma excessiva cobrança de impostos, associadas ao crescimento vertiginoso do território romano – que fizeram de Roma, apesar de uma República formal, um verdadeiro Império geográfico e substancial - geraram diversas crises de natureza política, econômica e agrária, as quais desencadearam revoltas e fortes descontentamentos populares, os quais, tornando-se insustentáveis, culminaram no período mais conturbado da República romana (séc. I a.C.), instante em que Cícero escreve a sua obra *De Republica* e busca salvaguardar aquela que por ele era considerada a melhor dentre as constituições políticas existentes.

⁴⁸¹ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Cidade-Estado Antiga*. Opus cit. p. 65.

⁴⁸² CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Cidade-Estado Antiga*. Opus cit. p. 68-71.

4.3. Contextualização Histórica e de Significado do *De Republica*

De antemão à exposição acerca da melhor constituição política e os motivos por que fora desse modo reconhecida, imprescindível uma sucinta contextualização histórica do momento e das razões pelas quais a obra *De Republica* foi escrita, assim como acerca da conotação que o termo república adquire em Cícero.

Trata-se do século I a. C., farto em acontecimentos históricos, parco em fontes⁴⁸³, palco de conturbações políticas, contendas civis, crises econômicas e decadência moral. A postura marcadamente expansionista que Roma adotara, cujo ápice foram as Guerras Púnicas, trouxera-lhe diversos males: “dissolução dos costumes, enfraquecimento do patriotismo e o afrouxamento dos laços de família e da religião⁴⁸⁴”. Estes, inevitavelmente, atingiram o âmbito político, tornando-o subdivido em facções⁴⁸⁵ e, conseqüentemente, danificando a estrutura e os alicerces da República romana, fazendo-a ruir, como apresenta Cícero:

Nossa idade, pelo contrário, depois de ter recebido a República como uma pintura insigne, em que o tempo começara a apagar as cores, não só não cuidou de restaurá-la, dando novo brilho às antigas cores, como nem mesmo se ocupou em conservar pelo menos o desenho e os últimos contornos. Que resta daqueles costumes antigos, dos quais se disse terem sido a glória romana? O pó do esquecimento que os cobre impede, não já que sejam seguidos, mas conhecidos. Que direi dos homens? Sua penúria arruinou os costumes; é esse um mal cuja explicação foge ao alcance da nossa inteligência, mas pelo qual somos responsáveis como por um crime capital. Nossos vícios, e não outra causa, fizeram que, conservando o nome de República, a tenhamos já perdido por completo⁴⁸⁶.

De acordo com Ciro Cardoso, acerca deste conturbado momento da história romana, tem-se que:

A conquista propiciou uma válvula de escape às tensões agrárias pela possibilidade de colonização, mas também introduziu um elemento de descontentamento, devido ao monopólio do *ager publicus* pelos cidadãos mais ricos. Ao mesmo tempo, a mobilização quase permanente de enormes contingentes de cidadãos ao longo de muitas décadas, o efeitos econômico-sociais da expansão romana e da exploração das províncias, o avanço das grandes propriedades cultivadas por escravos, fizeram-se sentir através de uma violenta crise agrária. Aqueles dos italianos que não haviam recebido a cidadania romana, e que no entanto estavam intimamente associados a Roma pelas exigências de tropas e impostos que esta lhes fazia, manifestavam

⁴⁸³ Restam-nos, aponta Daniel Valle Ribeiro, escritos de César, de Salústio e as obras de Cícero, em especial, as correspondências e os discursos. RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero, o Senado e o Fim da República Romana*. Opus Cit. 313.

⁴⁸⁴ RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero, o Senado e o Fim da República Romana*. Opus Cit. p. 314.

⁴⁸⁵ Esta divisão na política romana torna-se explícita quando Cícero, através de Lélcio, expõe: Por que o neto de Paulo Emílio, por exemplo, sobrinho de Emiliano, filho de família tão nobre, esperança de tão grande povo, se inquieta pela aparição de um duplo sol, e não indaga a causa por que hoje temos, numa só República, dois senados e quase dois povos inimigos? (*Rep. 1.31*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 28.

⁴⁸⁶ (*Rep. 5. 1*). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 97.

crescente descontentamento. Por fim, uma incompatibilidade cada vez maior se fazia sentir entre as instituições da *civitas romana* – uma cidade-Estado – e o fato de que, no final da República, Roma governava quase todas as regiões banhadas pelo Mediterrâneo. Todas essas dificuldades explodiram, em proporções e combinações variadas, na crise final da República romana, entre a tentativa extemporânea dos irmãos Gracos no sentido de restabelecer a pequena e média propriedade rural – base do recrutamento e da vida cívica – e a instalação de uma forma disfarçada de monarquia (133-27 a.C.)⁴⁸⁷.

Em harmonia, e com maior riqueza, desvela Daniel Valle Ribeiro, sobre os percalços decorrentes do caráter exacerbadamente expansionista de Roma, que:

A rápida expansão romana, acentuada no IIº século A.C., criaria para a República graves dificuldades com a transformação da antiga Cidade-Estado em verdadeiro Estado mundial. A conquista de Cartago e dos mais importantes centros comerciais do Oriente acarretou-lhe sério desequilíbrio: Roma perdeu seu caráter agrícola e pastoril para tornar-se uma polis devotada à especulação financeira. O imperialismo crescente converteu Roma em um Estado dominador, que nas ocasiões necessárias, retirava o camponês de suas terras para transformá-lo em soldado, com perigo evidente para sua organização interna. A atração incoercível exercida pelo Eldorado Oriental, impeliu Roma para a política do colonialismo, que tão severos efeitos lhe acarretaria à ordem interna: dissolução dos costumes, enfraquecimento do patriotismo e o afrouxamento dos laços da família e da religião⁴⁸⁸.

Os acontecimentos de ordem externa e os desvirtuamentos de ordem espiritual, cultural e familiar não restringiram seus males aos aspectos exclusivamente morais dos homens romanos, alcançando, como derradeiramente ocorre por força de toda e qualquer decadência dos valores, os âmbitos eminentemente políticos da organização romana. É o que nos exhibe o supracitado Daniel Valle Ribeiro, segundo o qual:

o Estado romano chegava ao Iº século suportando penosa herança: a queda do princípio da anualidade, a prorrogação dos mandatos e o exército permanente, que conduziriam à ditadura militar e, resultado lógico, ao temido poder pessoal dos imperadores. A vida pública registrava frequentes escândalos eleitorais, a venalidade constituía a nota predominante e a anarquia administrativa alcançava sua fase áurea. Em verdade, a Constituição romana do Iº século não passava de um “amas confus de précédents disparates et de textes qui se contredisent”⁴⁸⁹.

[...]

Alterações tão substanciais abalavam o Estado romano, mas “a aristocracia senatorial, ciosa de sua força, não desejando perder a posição, mudava-se em oligarquia tirânica, em cuja palavra nem os provinciais criam”. A nobreza caminhava, contudo, para a ruína econômica e política, dominava pela venalidade, entregue ao luxo e à corrupção e sujeira aos ataques da ordem equestre. Dessa forma, a antiga Constituição romana, descrita por Polybius como um sistema perfeito, que reunia os três grandes tipos de constituição – monárquica, aristocrática e democrática –, mostrava-se incapaz de atender às necessidades cada vez maiores de um Império mediterrâneo. O Senado, por

⁴⁸⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Cidade-Estado Antiga*. Opus cit. p. 71-72.

⁴⁸⁸ RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a Solução Política da Guerra Civil*. 1962. 173 f. Tese (Livre Docência em Filosofia) - Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1962, p. 2.

⁴⁸⁹ RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a Solução Política da Guerra Civil*. Opus cit. p. 100.

seu turno, se revelaria inepto para uma reforma que atendesse aos interesses do Estado e amenizasse a luta vigorosa entre a aristocracia e a ordem equestre⁴⁹⁰.

E é, diante deste cenário de decadência – que se agravou ainda mais até a chegada do instante sobre o qual nos debruçamos neste trabalho –, que, ainda dotado de esperanças, Cícero escreve, entre 54 e 51 a.C., sua obra *De Republica*, com o escopo de restaurar os ânimos da República romana, concedendo aos seus contemporâneos políticos as mais nobres e altivas lições sobre as virtudes políticas e acerca do que ele compreendia como a melhor organização para Roma.

Quanto à conotação do termo república, conforme pontua Celso Lafer, este detém diversos significados, alcançando desde o seu mais amplo de comunidade política organizada, até outros mais restritos – podendo-se dizer *stricto sensu* – tal e qual o de arranjo político, que é o utilizado por Cícero⁴⁹¹.

República deriva, etimologicamente, do latim *res publica* e significa “bem público”, sendo Cícero quem primeiro examinou as especificidades inerentes ao seu conceito, diferenciando-o dos demais bens (*res*), como a *privata*, a *domestica* e a *familiaris*⁴⁹². Assim, empreendeu a diferença entre os bens que são comuns a todos e aqueles que são particulares a alguns.

Por isso, de acordo com Lafer, é o povo o destinatário da *res publica*, sendo este compreendido como “um grupo numeroso de pessoas associadas pela adesão a um mesmo Direito e voltadas para o bem comum”⁴⁹³, ou seja, dotados dos vínculos do *consensus juris* (o consenso do Direito) e da *communis utilitatis* (a comum utilidade)⁴⁹⁴. O próprio Cícero nos expõe: “É, pois – prosseguiu o Africano-, a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum”⁴⁹⁵.

A indispensabilidade destes vínculos é destacada, inclusive, em outras obras do Arpinate. Em seu *De Legibus*, por exemplo, afirma que “entre os quais há comunhão de lei, há

⁴⁹⁰ RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a Solução Política da Guerra Civil*. Opus cit. p. 3-4.

⁴⁹¹ LAFER, Celso. *O significado de república*. Revista Estudos Históricos. v. 2, n. 4, p. 214 – 224, Rio de Janeiro, 1989, p. 214-215.

⁴⁹² LAFER, Celso. *O significado de república*. Opus Cit. p. 215.

⁴⁹³ LAFER, Celso. *O significado de república*. Opus Cit. p. 215.

⁴⁹⁴ LAFER, Celso. *O significado de república*. Opus Cit. p. 215.

⁴⁹⁵ (*Rep.* 1. 39). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 31.

comunhão de Direito. Assim, os que tem esses laços comuns entre si devem ser reconhecidos como membros de uma mesma cidade⁴⁹⁶”.

Sobre o que compreenderiam cada um dos vínculos, *consensus juris e communis utilitatis*, temos que o primeiro se refere a uma consensualidade entre questões de Direito, costumes e política, refletida a partir de um “senso compartilhado de Justiça”⁴⁹⁷; enquanto o segundo compreenderia “a conservação da república, a preservação dos bens e o enfraquecimento do inimigo”, na qual todos gozam dos benefícios e compartilham de seus mútuos deveres⁴⁹⁸.

Entretanto, uma vez que as constituições políticas puras (monarquia, aristocracia e democracia) são instáveis, e por demasiado dependentes das virtudes pessoais dos indivíduos que as regem, sob inúmeros riscos se está a consagração da *res publica*, em seu *consensus juris e communis utilitatis*. Por esse motivo, defende Cícero, em sua obra, que o arranjo político adequado é a constituição política mista, na qual é mais razoável a consagração do exercício virtuoso da política e a sua conformação à Justiça.

4.4. A Constituição Mista e sua Superioridade Face aos Regimes Puros

O labor público, desenvolvido nos palcos políticos, nas tormentas bélicas e nos debates forenses, cujo fim último é a consagração da República e o bem estar da comunidade, é, para Cícero, dentre os esforços aos quais os homens podem se dedicar, o mais nobre e digno dos engenhos.

Não há, dentre os tipos de homens, nenhum cujo valor seja maior do que aqueles que se entregam às ocupações da pátria, nem mesmo os filósofos e os pensadores a eles se antepõem, visto que “onde se poderá encontrar discurso de tanto valor que se possa antepor a uma boa organização do Estado, do Direito e dos costumes?”.

Longe dos homens de bem almejem o ócio, a riqueza ou o prazer; distante do homem justo temer a morte, os castigos e o ostracismo; não há deleite ou temor que possa impedir ao

⁴⁹⁶ (*Leg. 1. 23*). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 23

⁴⁹⁷ LAUREANO, Roger. *A definição de res publica em Cícero: legitimidade, uso da força e constituição mista no conceito que fundou uma tradição*. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 33, 2020, pp. 1-36, p. 10.

⁴⁹⁸ LAUREANO, Roger. *A definição de res publica em Cícero: legitimidade, uso da força e constituição mista no conceito que fundou uma tradição*. Opus Cit. p. 12.

homem, cuja razão consagre e o ânimos permitam, de dedicar-se inteiramente ao bem da pátria e ao empenho dos negócios públicos.

Por isso, depreendendo-se dever, para Cícero, o enfrentar de tormentas e de guerras se assim a pátria carecer, e o entregar da vida, caso a República o necessite, imprescindível é que a ação dos homens se dê em prol não apenas de uma organização política qualquer, mas em virtude da melhor dentre as constituições políticas, cujo desvendar e desenvolver é igualmente labor do homem público.

Na Antiguidade, ao tempo de Cícero, figuravam entre os principais modelos de constituição política a Democracia, a Aristocracia e a Monarquia, os quais, cada qual a seu modo, apresentavam os seus vícios e as suas virtudes. Sobre essas formas de governos, assim se manifesta:

omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem eui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est quae causa genuit civitatem. deinde aut uni tribuendum est, aut delectis quibusdam, aut suscipiendum est multitudini atque omnibus. quare cum penes unum est omnium summa rerum, regem illum unum vocamus, et regnum eius rei publicae statum. cum autem est penes delectos, tum illa civitas optimatum arbitrio regi dicitur. illa autem est civitas popularis—sic enim appellant -, in qua in populo sunt omnia.

Todo povo, isto é, toda sociedade fundada com as condições por mim expostas; toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública, e por isso entendo toda coisa do povo, necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apoie sobre o princípio que presidiu à formação do Estado. Pois bem: esse governo pode atribuir-se a um só homem ou a alguns cidadãos escolhidos pelo povo inteiro. Quando a autoridade está em mãos de um só, chamamos a esse homem *rei* e ao poder, *monarquia*; uma vez confiada a supremacia a alguns cidadãos escolhidos, a constituição se torna aristocrática; enfim, a sabedoria popular, conforme a expressão consagrada, é aquela em que todas as coisas residem no povo⁴⁹⁹.

Cada uma dessas formas de governo, no entendimento de Cícero, desde que conserve o vínculo que primitivamente uniu os homens – o instinto natural de cooperação e de convivência mútua, não para benefícios egoísticos, mas para a conservação comum dos indivíduos, que somente se dá em observância ao Direito, através do habito da Justiça - é apta a consagrar um bom governo e pode ser razoável em sua conformação: “De fato, um rei justo e sábio, um número eleito de cidadãos distintos, o próprio povo, embora tal suposição seja

⁴⁹⁹ (Rep. 1. 41-42). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 31.

menos favorável, pode, se a injustiça e as paixões não o estorvam, formar um governo em condições de estabilidade ⁵⁰⁰”.

Não obstante, cada uma dessas formas de governo, isoladas em si e em sua constituição pura, mesmo nos instantes de normalidade e apartadas de quaisquer governantes viciosos, apresentam defeitos que lhe são intrínsecas:

Sed et in regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii, et in optimatum dominatu vix particeps libertatis potest esse multitudo, cum omni consilio communi ac potestate careat, et cum omnia per populum geruntur quamvis iustum atque moderatum, tamen ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis. itaque si Cyrus ille Perses iustissimus fuit sapientissimusque rex, tamen mihi populi res—ea enim est ut dixi antea publica—non maxime expetenda fuisse illa videtur, cum regeretur unius nutu (Text zerstört) ac modo; si Massilienses nostri clientes per delectos et principes cives summa iustitia reguntur, inest tamen in ea condicione populi similitudo quaedam servitutis; si Athenienses quibusdam temporibus sublato Areopago nihil nisi populi scitis ac decretis agebant, quoniam distinctos dignitatis gradus non habebant, non tenebat ornatum suum civitas.

Mas, na monarquia, a generalidade dos cidadãos toma pouca parte no Direito comum e nos negócios públicos; sob a dominação aristocrática, a multidão goza de muito pouca liberdade, pois está privada de participar nas deliberações e no poder; por último, quando o povo assume todo o poder, mesmo supondo-o sábio e moderado, a própria igualdade se torna injusta desigualdade, porque não há gradação que distinga o verdadeiro mérito. Por mais que Ciro, o Persa, tenha sido o melhor e o mais virtuoso dos reis, não me parece o ideal do governo, porque tal é a minha opinião acerca da coisa pública quando a rege um só homem. Da mesma forma, embora nossos clientes marselheses estejam governados com a maior Justiça por alguns cidadãos eleitos, há, no entanto, em sua condição algo parecido com a servilidade. Quando os atenienses, em determinadas épocas, suprimiram o Areópago, para só reconhecerem os atos e decretos do povo, não oferecendo a sua República ao mérito da distinção da linhagem e das honras, não tardou que chegassem à sua maior decadência ⁵⁰¹.

Há na monarquia, portanto, algo de supressivo, na oligarquia, de servilidade, e na democracia, de desigualdade, e isto em seus estados normais, o que somente se agrava quando tais regimes são analisados sob o lume dos governantes viciosos e desejosos exclusivamente do poder, os quais abdicando da coisa pública, olham tão somente para o seu benefício próprio. Destes governantes inescrupulosos surgem as constituições políticas deturpadas, cada uma opondo-se às formas saudáveis já expostas:

nam illi regi, ut eum potissimum nominem, tolerabili aut si voltis etiam amabili Cyro subest ad inmutandi animi licentiam crudelissimus ille Phalaris, cuius in similitudinem dominatus unius proclivi cursu et facile delabitur. illi autem Massiliensium paucorum et principum administrationi civitatis finitimus est qui fuit quodam tempore apud Athenienses triginta <virorum illorum> consensus et factio. iam Atheniensium populi potestatem omnium rerum ipsi, ne alios requiramus, ad furorem multitudinis licentiamque conversam pesti.

⁵⁰⁰ (Rep. 1. 42). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 32.

⁵⁰¹ (Rep. 1. 43). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 32.

Depois de um rei tolerável, e mesmo digno de amor, como foi Ciro, por exemplo, aparece, como para legitimar seus escrúpulos, o tirano Faláride, tipo odioso, ao qual os reis se podem assemelhar com demasiada facilidade; ao lado da sábia aristocracia de Marselha, aparece a opressão oligárquica, a fração dos Trinta, em Atenas; enfim, sem procurar novos exemplos, a democracia absoluta dos atenienses não viu uma multidão ébria de licença e furor causar a ruína desse povo?⁵⁰²

Não obstante, cada forma de governo possui em si, também, valores e virtudes que lhe são inerentes. A democracia, dentre os modelos de constituição política, é aquela que melhor conserva o vínculo e desejo natural do homem pela liberdade, uma vez que é nela que todos são verdadeiramente iguais e exerce *per se* a soberania, cabendo somente aos próprios cidadãos zelar por sua liberdade, evitando o domínio dos injustos e dos tirânicos:

<po>pulo aliquis unus pluresve divitiores opulentioresque extitissent, tum ex eorum fastidio et superbia nata esse commemorant, cedentibus ignavis et inbecillis et adrogantiae divitum succumbentibus. si vero ius suum populi teneant, negant quicquam esse praestantius, liberius, beatius, quippe qui domini sint legum, iudiciorum, belli, pacis, foederum, capitis unius cuiusque pecuniae. hanc unam rite rem publicam, id est rem populi, appellari putant. itaque et a regum et a patrum dominatione solere in libertatem rem populi vindicari, non ex liberis populis reges requiri aut potestatem atque opes optimatum. (49) et vero negant oportere indomiti populi vitio genus hoc totum liberi populi repudiari: concordi populo et omnia referente ad incolumitatem et ad libertatem suam nihil esse inmutabilius, nihil firmitus; facillimam autem in ea re publica esse posse concordiam, in qua idem conducat omnibus; ex utilitatis varietatibus, cum aliis aliud expediat, nasci discordias; itaque cum patres rerum potirentur, numquam constitisse civitatis statum; multo iam id in regnis minus, quorum, ut ait Ennius, 'nulla [regni] sancta societas nec fides est.'

Quando, em uma cidade, dizem alguns filósofos, um ou muitos ambiciosos podem elevar-se, mediante a riqueza ou o poderio, nascem os privilégios de seu orgulho despótico, e seu jugo arrogante se impõe à multidão covarde e débil. Mas quando o povo sabe, ao contrário, manter suas prerrogativas, não é possível a esses encontrar mais glória, prosperidade e liberdade, porque então o povo permanece árbitro das leis, dos juízes, da paz, da guerra, dos tratados, da vida e da fortuna de todos e de cada um: então, e só então, é a coisa pública coisa do povo. Dizem, também, que com frequência se viu suceder à monarquia, à aristocracia, o governo popular, ao passo que nunca uma nação livre pediu reis e nem patronatos de aristocratas. E negam verdadeiramente que convenha repudiar totalmente a liberdade do povo ante o espetáculo daqueles mesmos que levam ao excesso sua indisciplina. Quando reina a concórdia, nada existe mais forte, nada mais duradouro do que o regime democrático, o que cada um se sacrifica pelo bem geral e pela liberdade comum. Pois bem: a concórdia é fácil e possível quando todos os cidadãos colimam a um fim único; as dissensões nascem da diferença e da rivalidade de interesses; assim, o governo aristocrático nunca terá nada estável, e menos ainda a monarquia, que fez Ênio dizer: “- Não há sociedade nem fé para o reinado”⁵⁰³.

⁵⁰² (Rep. 1. 44). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 32.

⁵⁰³ (Rep. 1. 48-49). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 34-35.

Sucedese, contudo, que a liberdade em demasiado, fruto de um anseio em desenfreado, traz consigo malefícios e conduz o povo à perdição. Cícero, citando Platão, elucida de maneira cristalina os percalços de tais funestos e desmedidos desejos:

"Cum" enim inquit "inexplebiles populi fauces exaruerunt libertatis siti, malisque usus ille ministris non modice temperatam sed nimis meracam libertatem sitiens hausit, tum magistratus et principes, nisi valde lenes et remissi sint et large sibi libertatem ministrent, insequitur insimulat arguit, praepotentes reges tyrannos vocat." [...]. ergo ex hac infinita," inquit, "licentia haec summa cogitur, ut ita fastidiosae mollesque mentes evadant civium, ut si minima vis adhibeatur imperii, irascantur et perferre nequeant; ex quo leges quoque incipiunt negligere, ut plane sine ullo domino sint."

“Quando o povo, devorado por uma sede insaciável de independência, longe de beber com medida, embriaga-se com o licor funesto que lhe prodigalizam imprudentes aduladores, então persegue, acusa, incrimina de dominadores, reis e tiranos aos magistrados e chefes que, dóceis e complacentes, não lhe escanceiam em caudais a liberdade”. [...] Ao chegar aqui, Platão exclama: “-Aonde conduz esse extremo de licença? Ao triste resultado de tornar os cidadãos tão delicados e sombrios, que a menor aparência de autoridade os irrita e exaspera a tal ponto que sonham com romper as leis que desprezam, para se encontrarem livres de qualquer jugo⁵⁰⁴”.

A aristocracia, por sua vez, cuida-se de um governo da sabedoria, em que os melhores governam e guiam o povo aos mais certos rumos, seja para o seu desenvolvimento, seja para o exaltar da pátria. Cabe ao povo, no entanto, escolher, dentre as opções, aqueles que verdadeiramente sejam os melhores, que se guiem pela virtude e façam-se alheios às paixões e aos desejos vãos.

Ocorre, no entanto, que a escolha é difícil e os critérios para se avaliar nem sempre fulguram no ideário popular como deveriam. Complexo é o labor de discernir, no teatro político, em que figuram experientes atores e expõem-se magnânimos espetáculos, aqueles que pelo mérito e pela sabedoria trazem consigo a virtude necessária, diferindo-os e separando-os daqueles que, por detrás da falsa maquiagem de bons valores, carregam-se de vícios. O povo, nem sempre com clareza, utiliza-se dos critérios equivocados no discernimento de quem são os cidadãos dignos a governar: riqueza, poderio e descendência são uns dos parâmetros que inundam o imaginário popular e conduzem-no à má escolha e, por conseguinte, a um governo de oligarcas:

quodsi liber populus deliget quibus se committat, deligetque si modo salvus esse vult optimum quemque, certe in optimorum consiliis posita est civitatum salus, praesertim cum hoc natura tulerit, non solum ut summi virtute et animo praeesse inbecilliori bus, sed ut hi etiam parere summis velint. verum hunc optimum statum pravis hominum opinionibus eversum esse dicunt, qui ignorance virtutis, quae cum in paucis est tum a paucis iudicatur et cernitur, opulentos homines et copiosos, tum genere nobili natos

⁵⁰⁴ (Rep. 1. 66-67). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 43-44.

esse optimos putant. hoc errore vulgi cum rem publicam opes paucorum, non virtutes tenere coeperunt, nomen illi principes optimatum mordicus tenent, re autem carent eo nomine. nam divitiae, nomen, opes vacuae consilio et vivendi atque aliis imperandi modo dedecoris plenae sunt et insolentis superbiae, nec ulla deformior species est civitatis quam illa in qua opulentissimi optimi putantur.

Todo povo livre escolhe seus magistrados e, se é cuidadoso de sua sorte futura, elege-os dentre os melhores cidadãos; porque da sabedoria dos chefes depende a salvação dos povos; a tal extremo que parece até que a própria natureza deu à virtude e ao gênio império absoluto obre a debilidade e a ignorância da plebe, que só submissa deseja obedecer. Mas pretende-se que essa forma de governo é desacreditada pelos falsos juízos do vulgo que, não sabendo discernir o verdadeiro mérito, que é tão difícil, talvez, de discernir quanto de possuir, imagina que os melhores homens são os mais poderosos, os mais ricos ou de mais ilustre nascimento. Uma vez que esse erro do povo tenha dado ao poderio as preeminências da virtude, os falsos “aristocratas” procuram obstinadamente reservar para si qualificativo, que de maneira nenhuma lhes cabe; porque as riquezas, o nome ilustre, o poderio, sem a sabedoria que ensina os homens a se governar e dirigir os outros, nada mais são do que uma vergonhosa e insolente vaidade; não há no mundo espetáculo mais triste do que uma sociedade na qual o valor dos homens é medido pelas riquezas que possuem⁵⁰⁵.

Não obstante aos riscos apresentados, os quais figuram em especial na (in)capacidade de discernimento do povo acerca dos méritos daqueles que devem governar, a aristocracia possui a seu favor uma qualidade: o seu alicerce é a temperança, que no instante da escolha e na própria possibilidade de se escolher, a faz constituição intermediária e, por conseguinte, alheia aos riscos impostos seja por uma maioria desenfreada, seja pela tirania de um só homem:

qui si unus satis omnia consequi posset, nihil opus esset pluribus; si universi videre optimum et in eo consentire possent, nemo delectos principes quaereret. difficultas ineundi consilii rem a rege ad plures, error et temeritas populorum a multitudine ad paucos transtulit. sic inter <in>firmitatem unius temeritatemque multorum medium optimates possederunt locum, quo nihil potest esse moderatius; quibus rem publicam tuentibus beatissimos esse populos necesse est, vacuos omni cura et cogitatione, aliis permissio otio suo, quibus id tuendum est neque committendum ut sua commoda populus neglegi a principibus putet.

Se fosse bastante um homem só para tudo, seria desnecessário o concurso de outros; assim como, se um povo inteiro pudesse vê-lo e ouvi-lo, disposto à obediência, não pensaria em escolher governantes. As dificuldades de uma sábia determinação fazem passar o poder das mãos dos reis para as da aristocracia, da mesma forma por que a ignorância e a cegueira dos povos transmitem a preponderância da multidão à de um pequeno número. Desse modo, entre a impotência de um só e o desenfreamento da plebe, a aristocracia ocupou uma situação intermédia que, conciliando todos os interesses, assegura o bem-estar do povo; enquanto vigia o Estado, os povos gozam necessariamente de tranquilidade, confiando-se às mãos de homens que não se exporiam a ouvir a acusação de descuidar um mandato de tal natureza⁵⁰⁶.

Por seu turno – e por derradeiro –, a monarquia, segundo Cícero, é a mais conforme à natureza das coisas, posto que até entre os deuses há um que governe os demais: “o princípio

⁵⁰⁵ (Rep. 1. 51). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 36.

⁵⁰⁶ (Rep. 1. 52). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 36.

de que existe no céu um só rei soberano e pai de todas as coisas⁵⁰⁷”, até o mundo “é dirigido por uma alma⁵⁰⁸”. No entanto, isto somente é válido quando os reis tem por seus súditos o mesmo carinho que um pai tem por seus filhos, zelando por seu bem-estar e pelo interesse comum de toda a sociedade.

Além do mais, sobre todas as coisas, a ordem melhor prospera quando se está sob o controle de um só, de sorte que a divisão da autoridade, para Cícero, desencadeia-se em uma ausência de soberania:

'optime' inquit Scipio. 'ergo Archytas iracundiam videlicet dissidentem a ratione seditionem quandam animi esse iure ducebat, atque eam consilio sedari volebat; adde avaritiam, adde imperii, adde gloriae cupiditatem, adde libidines, et illud vides: si in animis hominum regale imperium sit, unius fore dominatum, consilii scilicet—ea est enim animi pars optima -, consilio autem dominante nullum esse libidinibus, nullum irae, nullum temeritati locum.'

(Laelius) 'sic' inquit 'est.'

(Scipio) 'probas igitur animum ita adfectum?'

(Laelius) 'nihil vero' inquit 'magis.' (Scipio) 'ergo non probares, si consilio pulso libidines, quae sunt innumerabiles, iracundiaeve tenerent omnia?'

(Laelius) 'ego vero nihil isto animo, nihil ita animato homine miseriùs ducerem.'

(Scipio) 'sub regno igitur tibi esse placet omnis animi partes, et eas regi consilio?'

(Laelius) 'miti vero sic placet.'

(Scipio) 'cor igitur dubitas quid de re publica sentias? in qua si in plures translata res sit, intellegi iam licet nullum fore quod praesit imperium, quod quidem nisi unum sit esse nullum potest.'

Cipião: Muito bem. Arquitas considerava a cólera como uma desordem sediciosa da alma e queria acalmá-la com a reflexão. Une a isso a avareza, a paixão das honras e da glória; une as paixões voluptuosas, e verás que se forma no espírito humano uma espécie de soberania, que domina todas essas desordens com um único princípio, a reflexão, a parte mais excelente da alma, cujo império não dá lugar à cólera, aos exageros nem à voluptuosidade.

Lélio: Por completo.

Cipião: Lamentarás, portanto, que os maus desejos e as odiosas paixões, sufocando a razão, apoderem-se por completo do homem?

Lélio: Nada concebo mais miserável do que a degradação da inteligência humana.

Cipião: Pretendes, pois, que todas as partes da alma devam estar sujeitas a uma só autoridade, que deve ser a reflexão?

⁵⁰⁷ (Rep. 1. 56). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 37-38.

⁵⁰⁸ (Rep. 1. 56). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 38

Lélio: Meu desejo é esse.

Cipião: Como, então, vacilas na escolha de uma forma de governo, quando vês que, se a autoridade se divide, não há verdadeira soberania, a qual, para existir, necessita de unidade?⁵⁰⁹

Ainda, pesa sobre a monarquia o galardão de ser o governo de um só, que, quando capitaneado por rei dotado de sabedoria e de virtude, torna-se o melhor dos governos para os tempos difíceis:

'est vero' inquit Scipio 'in pace et otio—licet enim lascivire, dum nihil metuas—ut in navi ac saepe etiam in morbo levi. sed ut ille qui navigat, cum subito so mare coepit horrescere, et ille aeger ingravescente morbo unius opem inplorat, sic noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus, minatur, recusat, appellat, provocat, in bello sic paret ut regi; valet enim salus plus quam libido. gravioribus vero bellis es etiam sine collega omne imperium nostri penes singulos esse voluerunt, quorum ipsum nomen vim suae potestatis indicat. nam dictator quidem ab eo appellatur quia dicitur, sed in nostris libris vides eum Laeli magistrum populi appellari.'

É certo que se desfrutou, então, ócio e paz, e que se pode tolerar alguma licença enquanto nada haja que temer, como em uma indisposição insignificante ou em uma travessia pacífica; mas, se o mar começa a alvoroçar-se ou a enfermidade sofre agravação, logo o viajante ou enfermo implora o auxílio do único homem que o pode salvar. Do mesmo modo, o nosso povo, em paz e nos seus lares, quer mandar ameaçando, recusando, denunciando, afastando os seus magistrados; mas, sobrevindo a guerra, obedece a um rei, e toda paixão tumultuosa sacrifica-se e perece em arras da salvação da pátria. Nossos pais já o fizeram; nas principais expedições, quiseram um só chefe cujo título expressasse a extenso de seu poder: era o ditador, assim chamado porque escolhido pelo dito de um cônsul, e vês que em nossos livros tem o nome de *mestre do povo*⁵¹⁰.

Decorre-se, entretanto, que todos os valores e virtudes intrínsecos à monarquia carecem de que o rei seja, em seu caráter, dotado de sabedoria e de virtudes, de sorte a fazer de si um governante preocupado com o povo governado e com a sociedade a que se governa. Não obstante a referência à monarquia, este não é um percalço que a ela se restringe, alcançando a toda as outras formas de constituição política.

A despeito de todas as qualidades de que são dotadas as múltiplas formas de governo expostas - seja a Monarquia, seja a Aristocracia, seja a Democracia - todas elas suportam o pesado fardo de dependerem, para o seu sucesso, dos valores imanentes àqueles que as capitaneiam, sob o risco de se conduzirem a um estado de coisas que nada mais seja do que um regime tirânico, independentemente deste se transparecer sob a tirania de um só, a de poucos ou a da multidão. Todos os regimes políticos, quando viciosos e guiados por governantes inescrupulosos, tendem à tirania – que pode, inclusive, ser conduzida de um regime ao outro:

⁵⁰⁹ (Rep. 1. 60). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 40

⁵¹⁰ (Rep. 1. 63). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 41.

nam ut ex nimia potentia principum oritur interitus principum, sic hunc nimis liberum populum libertas ipsa servitute adficit. sic omnia nimia, cum vel in tempestate vel in agris vel in corporibus laetiora fuerunt, in contraria fere convertuntur, maximeque <id> in rebus publicis evenit, nimiaque illa libertas et populis et privatis in nimiam servitutem cadit. itaque ex hac maxima libertate tyrannus gignitur et illa iniustissima et durissima servitus. ex hoc enim populo indomito vel potius immani deligitur aliqui plerumque dux contra illos principes adflictos iam et depulsos loco, audax, impurus, consecrans proterve bene saepe de re publica meritos, populo gratificans et aliena et sua; cui quia privato so sunt oppositi timores, dantur imperia, et ea continuantur, praesidiis etiam, ut Athenis Pisistratus, saepiuntur, postremo, a quibus producti sunt, existunt eorum ipsorum tyranni; quos si boni oppresserunt, ut saepe fit, recreatur civitas; sin audaces, fit illa factio, genus aliud tyrannorum, eademque oritur etiam ex illo saepe optimatum praeclaro statu, cum ipsos principes aliqua pravitas de via deflexit. sic tanquam pilam rapiunt inter se rei publicae statum tyranni ab regibus, ab iis autem principes aut populi, a quibus aut factiones aut tyranni, nec diutius unquam tenetur idem rei publicae modus.

Assim como o poder ilimitado dos grandes leva à queda da aristocracia, a liberdade leva o povo demasiado livre à escravidão. Os extremos se tocam na própria natureza: na temperatura, na vegetação, no corpo humano, e, sobretudo, na forma de governo. Essa excessiva liberdade logo se transforma em dura escravidão para os povos e para os indivíduos. Assim, da excessiva liberdade surge o tirano e a mais injusta e dura servilidade. Como efeito, esse povo indômito e desenfreado escolhe logo, por ódio aos grandes, já abatidos e degradados, um chefe audaz, impuro, perseguidor insolente dos cidadãos que mais mérito possuem com a pátria, pródigo com os bens próprios e alheios; depois, como não há, para ele, segurança na vida pública nem privada, é cercado de soldados, confere-se-lhe o poder, e acaba por ser, como Pisitrato de Atenas, tirano daqueles mesmos que o elevaram. Se acaba por perecer em mãos dos bons cidadãos, o que acontece com frequência, o Estado renasce; se os conspiradores são ambiciosos, uma facção, isto é, uma nova tirania se eleva, e se vê a revolução sucedendo, outras vezes, a esse bom sistema aristocrático, quando por desdita os chefes se separam do caminho reto. O poder é convertido, então, em uma bola que vai de um lado para outro, passando das mãos do rei às do tirano, das dos aristocratas às do povo, sem que a constituição política seja nunca estável⁵¹¹.

Por essa razão, alicerçado na prudência que é exigida pelos homens públicos, Cícero entende que o melhor dentre todos os regimes político seja, em verdade, aquele que una em um só as três formas de constituição política citadas, de sorte que se permita colher, em um único governo, as benesses da Monarquia, da Aristocracia e da Democracia, sem correr os elevados riscos que cada uma dessas impõe quando manifestas em sua forma pura:

placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum inpartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis. haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam [magnam], qua carere diutius vix possunt liberi, deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur, ut exsistat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio; quodque ipsa genera generibus saepe conmutantur novis, hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiis evenit. non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus, et non subest quo praecipitet ac decidat.

Com efeito, prefiro, no Estado, um poder eminente e real, que dê algo à influência dos grandes e algo também à vontade da multidão. É essa uma constituição que apresenta,

⁵¹¹ (Rep. 1. 68). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 44-45.

antes de mais nada, um grande caráter de igualdade, necessário aos povos livres e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza. Os primeiros elementos, de que falei antes, alteram-se facilmente e caem no exagero do extremo oposto. Assim, ao rei sucede o tirano; aos aristocratas, a oligarquia facciosa; ao povo, a turba anárquica, substituindo-se desse modo umas perturbações a outras. Ao contrário, nessa combinação de um governo em que se amalgamam os outros três, não acontece facilmente semelhante coisa sem que os chefes do Estado se deixem arrastar pelo vício, porque não pode haver pretexto de revolução em um Estado que, conforme cada um com seus Direitos, não vê sob seus pés aberto o abismo⁵¹².

Nada obstante, esta constituição mista a que Cícero se refere, não se trata de uma pura idealização, sem referente na realidade histórica, mas cuida-se, ao contrário, no seu entendimento, da própria República romana, em sua manifestação real e com sua organização política composta pelo Senado, pelas Magistraturas e pelas Assembleias:

quam ob rem ingrediari in ea quae nota sunt omnibus, quaesita autem a nobis iam diu. sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut descriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt. quam, si placet, quoniam ea quae tenebatis ipsi etiam ex me audire voluistis, simul et qualis sit et optimam esse ostendam, expositaque ad exemplum nostra re publica, accommodabo ad eam si potero omnem illam orationem quae est mihi habenda de optimo civitatis statu.

Passemos, pois, a coisas de todas conhecidas, estudadas por mim mesmo há muito tempo, e que me obrigam a pensar, crer e afirmar que, de todos os governos, nenhum, por sua constituição, por sua organização detalhada, pela garantia dos costumes públicos, pode comparar-se com o que nossos pais receberam dos seus em herança e nos transmitiram; e, já que quereis que eu repita o que de outras vezes ouvistes de mim, mostrar-vos-ei qual é esse governo e provarei que é o melhor de todos; tomando-se nossa República por modelo, tentarei recordar quanto disse a tal propósito⁵¹³.

⁵¹² (Rep. 1. 69). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 45.

⁵¹³ (Rep. 1. 70). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 45. É notório, nesta passagem, um cunho saudosista na fala de Cípião, o qual, nos instantes de fragilidade da República romana – o conturbado séc. I a.C., que culminou em sua queda –, busca ancorar-se nos seguros tempos passados, eternizados e inalteráveis, representativos de uma época melhor. Sobre isso, esclarece Igor Moraes Santos que este não é um pensamento exclusivo de Cícero, mas sim um hábito presente nos antigos desde os gregos: “A ideia de uma constituição ancestral, configuração institucional das gerações anteriores supostamente melhor do que o quadro presente, permeia o imaginário político desde os gregos”. SANTOS, Igor Moraes. *A Res Publica Entre a Ideia e a História: Filosofia, Eloquência e Tradição no Pensamento Político-Jurídico de Marco Túlio Cícero*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, p. 324. No entanto, é preciso deixar claro, Cícero não se restringe a um apego piegas do passado, tampouco repousa completa e inconsideradamente na história, visto que também idealiza. É o que nos expõe Santos, alicerçado em Sylvie Pittia: “Cícero não se apoia totalmente no artifício retórico da constituição ancestral nem na histórica como acervo da verdade. Para Pittia, ele sabe não existir passado perfeito ou período histórico que encarne uma perfeição, pois constrói uma imagem da história não exatamente coerente, que não remete a uma idade do ouro precisa ou a uma época específica. Os episódios recolhidos são empregados como contraponto ao tempo presente, polo incontestado. O passado de Cícero é ‘uma reconstrução política quase perfeita, mas completamente artificial, com ‘peças reais da história’, mas peças heterogêneas’. Isso quer dizer que ele procura na história os seus modelos, um passado, portanto, que lhe serve para se aproximar do ideal: ‘A história serve para construir um passado fundamentalmente recomposto e compósito, onde a primazia vai para a dimensão paradigmática dos personagens e episódios. Usos e abusos da história andam de mãos dadas nesta restauração de um passado que na realidade não era, mas que Cícero gostaria de ver substituir o que é’”. SANTOS, Igor Moraes. *A Res Publica Entre a Ideia e a História: Filosofia, Eloquência e Tradição no Pensamento Político-Jurídico de Marco Túlio Cícero*. Opus cit. p. 347.

Desse modo, nota-se que, embora como idealizador, em seu *De Republica*, do que compreendia como a melhor e mais justa manifestação de governo, Cícero entendeu esta, para além de construção teórica, como realização empírica, alicerçada na história – “não é um, ou não são alguns homens que escrevem ou elaboram a Constituição, mas o povo romano no seu tempo histórico⁵¹⁴”. À vista disso, elucida-nos Joaquim Carlos Salgado:

A República modelar para Cícero era a romana, tal como existia e por ele descrita como uma espécie de organização do poder tripartite: o senado que representa a nobilitas romana, cujo poder é legitimado pela tradição e fundado na liberdade (adesão espontânea da vontade à lei), uma dimensão qualitativa do poder; o povo, cuja decisão se legitima quantitativamente; e o magistrado, cujo poder se legitima representativamente no senado ou no povo. Há um concerto dos três pilares da República: o *populus* (potestas), o *senatus* (auctoritas) e o *magistratus* (imperium), que exercem o poder⁵¹⁵.

Confirmação deste entendimento encontra-se no próprio Cícero, de modo que tamanha a inserção histórica que há, no entendimento do Arpinate, acerca da compreensão de qual seja a organização política ideal, que Quinto - personagem que representa o irmão de Cícero -, no diálogo *De Legibus*, após ouvir a exposição de Marco – personagem que representa Cícero – acerca das leis que devem reger a república, bem como estrutura-la, assim se expressa: “Quão sucintamente, irmão, foi exposto para apreciação o arranjo de todos os magistrados! Mas esse é praticamente o mesmo de nossa cidade, ainda que um pouco de novidade tenha introduzida por ti (*Quam brevi, frater, in conspectu posita est a te omnium magistratuum descriptio! Sed ea paene nostrae civitatis, etsi a te paulum adlatum est novi*)⁵¹⁶”.

Em outra oportunidade, ainda no *De Legibus*, o próprio personagem Marco pode reforçar esse raciocínio, expondo reconhecer a República romana como a melhor dentre as constituições e fundamentando o motivo por que as leis que agora ele prescreve são tão semelhantes as já constituídas:

Quintus: Conclusa quidem est a te, frater, magna lex sane quam brevi; sed ut mihi quidem videtur, non multum discrepat ista constitutio religionum a legibus Numae nostrisque moribus.

⁵¹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Opus Cit. p. 171. Igualmente, Cícero, através de Lélío: “Cada vez parece mais certa a frase de Catão: ‘A Constituição da República não foi obra de um homem nem de um tempo’ (Rep. 2. 37). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 61.

⁵¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Opus cit. p. 154.

⁵¹⁶ (Leg. 3.12). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 80.

Marcus: An censes, cum in illis de republica libris persuadere videatur Africanus omnium rerum publicarum nostram veterem illam fuisse optimam, non necesse esse optimae reipublicae leges dare consentaneas?

Quinto: Immo prorsus ita censeo.

Marcus: Ergo adeo expectate leges quae genus illud optimum rei publicae contineant; et si quae forte a me hodie rogabuntur quae non sint in nostra re publica nec fuerint, tamen erunt fere <quae olim fuerunt> in more maiorum, qui tum ut lex valebat.

Quinto: Certamente, irmão, uma grande lei foi concluída por ti de modo tão sóbrio quanto breve; mas, pelo que me parece, essa constituição das leis religiosas não discrepa muito das leis de Numa e dos nossos costumes.

Marco: Como naqueles livros sobre a república o Africano pareça persuadir que, de todas as repúblicas, aquela nossa antiga tenha sido a melhor, não pensas ser necessário dar leis consentâneas à melhor república?

Quinto: De fato, penso exatamente assim.

Marco: Logo, esperais leis que sustentem aquele melhor estado da república; e se acaso as que serão hoje propostas por mim não existam nem tenham existido em nossa república, contudo, serão aproximadamente as que outrora existiram no costume dos antepassados, que então vigia como lei⁵¹⁷.

De todo o exposto, torna-se perceptível que, até mesmo ao idealizar – e, portanto, racionalizar abstratamente – a melhor forma de constituição política e de arranjo social, Cícero não abdicou da realidade histórica e da plausibilidade: “o Estado é ideia mas ideia manifesta na História⁵¹⁸”.

Assim, diferentemente de outros de seu tempo, os quais elaboraram modelos políticos completamente alheios à praticidade, apegando-se às abstrações, por vezes belas, porém inexecutáveis, Cícero, sem se restringir a meramente criticar ou elogiar os modelos já existentes, arquitetou sem devanear, materializou sem pauperizar, de modo a encontrar, na realidade histórica e cultural, aquela que a seu ver era a forma de Estado em que manifestos se faziam o Direito e a Justiça.

⁵¹⁷ (Leg. 2.23). CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Opus cit. p. 52-53.

⁵¹⁸ HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. Opus cit. p. 27.

5. BREVE RELAÇÃO ENTRE O DIREITO, A JUSTIÇA E O ESTADO EM CÍCERO

Íntima é a relação entre o Direito, a Justiça e o Estado em Cícero, cujos alicerces de manifestação derivam de uma mesma fonte: a natureza. É o Direito, para o Arpinate, uma lei eterna e imutável, expressão primeira da razão universal⁵¹⁹, ponto de comunhão entre o homem e o divino, de sorte que é alheio ao arbítrio e aos jugos dos tiranos, e cujo fundamento é a natural afeição existente entre os homens:

A reta razão, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo Senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios⁵²⁰.

A Justiça, por sua vez, é uma virtude, manifestação precípua da razão humana em seus estados mais elevados (*recta ratio*) – o natural desejo humano por conhecer - cujo exercício tende à consagração do Direito. O Estado, por derradeiro, é o ambiente de consagração do humano, fruto do instinto de afeição mútua e de sociabilidade à sua essência intrínsecos, indispensável, por conseguinte, para que haja a plena realização do Direito e da Justiça.

Disto, nota-se um preceder do Estado ante o Direito e a Justiça, e uma íntima conexão, quase indissociável e até mesmo formadora de um amálgama, entre estes dois últimos. Pois bem, sem um Estado virtuoso, sem um governante sábio e dotado dos conhecimentos necessários à administração política, não pode o homem florescer em sua melhor forma e, por conseguinte, não terá assegurado, em sua vida, o justo Direito; e é por essa razão que o Estado, dentre os antigos, e também em Cícero, faz-se preeminente face ao Direito e à Justiça e dota-se como o instituto mais relevante da realidade humana:

⁵¹⁹ De acordo com Salgado: “Não é de se admirar, pois, que a ética estoicista consista na inserção na ordem cósmica e na resignação com sua lei universal, que é a expressão da razão universal, com relação à qual razão individual é apenas o local da aparição. A lei universal ou a ordem é um destino inexorável que os bons ‘seguem voluntariamente, incluindo-se harmonicamente no acontecer histórico’, numa espécie de determinismo teleológico”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Opus cit. p. 150.

⁵²⁰ (Rep. 3. -). CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Opus cit. p. 86.

Para atingir o seu desenvolvimento mais elevado, o homem deve viver na melhor das sociedades, naquela que conduz mais seguramente à excelência humana. Os clássicos chamavam a melhor sociedade de a melhor *politeia*. Com essa expressão, indicavam, antes de tudo, que, para ser boa, a sociedade deve ser civil ou política, uma sociedade em que o governo dos homens se sobrepõe à administração das coisas. O termo *politeia* é comumente traduzido por “constituição” num contexto político, os homens modernos entendem quase inevitavelmente um fenômeno jurídico, algo como a lei fundamental do país, mas não algo como a constituição do corpo ou da alma. Todavia, *politeia* não é um fenômeno jurídico. Os clássicos usavam *politeia* em contraposição a “leis”. A *politeia* é mais fundamental do que quaisquer leis; ela é a fonte de todas as leis⁵²¹.

Constituído um Estado virtuoso, possível se torna, conseqüentemente, o desenvolvimento de homens virtuosos, os quais possibilitar-se o desenvolvimento da Justiça e o alcance do Direito que, em última instância, para Salgado, tornam-se a mesma coisa:

O Direito é a própria Justiça em Cícero, que foi a mais expressiva figura política e jurídica da República. Do mesmo modo que surge pelo exercício da *auctoritas*, a *lex*, manifestação da *potestas*, tem um fundamento natural. A lei é uma escolha da *recta ratio*. Ora, nessa concepção de lei têm-se dois elementos fundamentais e que serão utilizados na acabada definição de Santo Tomás de Aquino, em que a lei é uma ordenação da razão (*ordinatio rationis*). No elemento da escolha está a vontade. A lei é a manifestação da vontade consciente, isto é, nos seus momentos constitutivos presente a *ratio*: a representação do fim, da sua razão de ser, 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. Essa escolha é feita mediante a *recta ratio*, que pondera sobre seus meios, a fim de se alcançarem os fins sociais por ela valorados, isto é, os meios adequados ou ajustados aos fins almejados que são o bem da sociedade de Roma. Assim, a escolha mediante a *recta ratio*, que se faz pela ordenação ou direção da *voluntas* pela *ratio*, refere-se ao modelo de conduta, isto é, a *ratio* orienta ou dirige a escolha do modelo de conduta e da consequência desse modelo ou da norma, a qual é medida posta pela *ratio*. Não se trata de uma razão qualquer exercitada em meio às alterações sensíveis de que falará Kant, mas da razão pura que, na medida em que é 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. E, segundo o homem alcance o exercício dessa *recta ratio*, será ela tão reta e pra quanto a de Júpiter, isto é, a mesma é a razão do homem e a de um deus, motivo por que, para Cícero, poderá ele criar leis tão justas quanto Júpiter⁵²².

Diante disso, percebe-se que, em Cícero, unicamente é Direito, em sua acepção autêntica, aquele que positivar os preceitos da Justiça, não violando os deveres dela decorrentes. Logo, somente o são consideradas leis genuínas aquelas que contribuírem a manter íntegra a sociedade, dando cada um o que é seu, estimulando os indivíduos a servirem o interesse comum e reprimindo-os da prática de quaisquer atos que possam vir a lesar outrem, salvo os casos em que a ação lesiva se faça indispensável para repelir uma ofensa a si dirigida.

⁵²¹ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. 2ª Ed. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. 163-164.

⁵²² SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Opus cit. p. 162-163.

Em contrapartida, qualquer lei que ofenda os deveres da Justiça e afaste os homens do cumprimento dos preceitos dela decorrentes, não será legitimamente Direito, pelo menos não em seu aspecto substancial, de modo que, nesta averiguação, pouco importa que seja chamado de Lei ou Direito por simplesmente cumprir as suas formalidades, uma vez que não serve à consagração da Justiça.

Nota-se, portanto, uma íntima relação de dependência do Direito com a Justiça, de maneira que este inexistente sem a referida virtude – uma vez que é que o realiza -, somente podendo ser considerada seguramente Lei aquela que prescreve integralmente os mandamentos da Justiça e, conseqüentemente, não os viola.

Nada obstante, lado outro, a Justiça não se afigura toda dependente do Direito - em que pese este ser, sim, um significativo partícipe de sua consagração, uma vez que é sua diferença específica -, na medida em que a referida virtude ultrapassa as amarras jurídicas e alcança os mais diversos espectros de realização da vida humana, manifestando-se desde as relações eminentemente privadas, como a amizade, até as públicas, tais como a política, perseverando tanto nos instantes de paz, quanto nos de guerra.

Por esse motivo, a virtude da Justiça é mais extensa que o Direito, atingindo âmbitos da realidade humana que este não alcança, e não poderia ser diferente. É a Justiça uma virtude cuja diferença específica é o Direito, o que não significa, por outro lado, que seja o Direito todo o seu rol de extensão e de concretização, mas tão somente aquele que a faz se diferenciar das demais virtudes. Na amizade, por exemplo, é a Justiça virtude fundamental ao lado da beneficência e da gentileza, porém ausente, em regra, se faz o Direito.

Portanto, de todo o exposto, desvela-se que a Justiça e o Direito se unem naqueles princípios primeiros de preservação da sociedade, a partir da conservação da utilidade comum, atribuindo a cada um a sua dignidade, o que somente se faz possível no interior de um Estado cuja virtude e a sabedoria se façam guias dos governantes e albergues do povo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste singelo trabalho, destinou-se a trazer a lume uma colaboração à interpretação da Teoria do Estado, do Direito e da Justiça de Marco Túlio Cícero, cujo estudo muito auxilia na compreensão da sociedade Ocidental, tanto em sua formação, a partir de seus institutos basilares, quanto em sua realidade hodierna, enquanto manifestação (ou desfecho histórico, no tempo presente) das idealizações e das realizações culturais empreendidas em seu seio.

Por isso, optamos, *a priori*, em demonstrar a importância do estudo filosófico e, em especial da filosofia antiga, buscando afastar todo o preconceito eminentemente utilitarista que permeia a temática, que a faz ser compreendida como reflexão inútil, vez que supostamente sem aplicação prática imediata e já retrógrada pelo distanciamento do tempo.

Como foi possível apresentar, impossível é a compreensão do mundo atual, mormente sob as suas perspectivas culturais, jurídicas e políticas, sem o revolver dos estudos pregressos acerca do tema, haja vista ser a filosofia, diferentemente das demais ciências, um constante fluxo de cooperação cujos alicerces são perenes e as evoluções não se pautam em melhoras ou avanços – pelo menos, não exclusivamente –, mas sim nos questionamentos e nos contributos conferidos à busca da verdade, os quais podem, por vezes, fundamentar-se em questionamentos mais do que em respostas.

À vista disso, buscamos desvelar que igualmente é difícil a compreensão de uma determinada filosofia, teoria política ou doutrina jurídica, olvidando-se de perquirir os pensadores, a contextualização histórica e o ambiente cultural que formaram o afluxo de ideias que se consubstanciaram, ao final, aquela determinada teoria, razão por que expusemos a vida de Cícero, a sua formação filosófica, a sua constituição oratória e o seu elevar político, de sorte a tornar mais claro a compreensão de sua Teoria do Estado, do Direito e da Justiça.

Sobre a teoria, apresentamos primeiro o Direito, proporcionalidades não arbitrárias, intrínsecas ao ser humano e alicerçadas na natureza, depreendendo-se como princípio de racionalidade, cuja medida é, em última instância, a Justiça. O Direito, assim, para Cícero, exhibe-se na realidade das coisas como lei eterna e imutável, presente na realidade humana desde o seu alvorecer, posto que fundamentado no natural instinto de afeição mútua entre os homens, e enquanto manifestação da razão humana em seus tons mais elevados, visto que elo de comunhão entre o divino e o humano.

A Justiça, por sua vez, transparece-se enquanto a virtude assecuratória do Direito na realidade, assim como norteadora de sua realização, através de seus preceitos e de suas máximas. É a Justiça, desse modo, um hábito instituído à conservação da sociedade, que se dá mediante o preservar da utilidade comum, atribuindo-se a cada um a sua dignidade. O seu valor decorre enquanto fonte do *honestum*, e através dos deveres que prescreve para que assegurada seja a ordenação da sociedade, e a sua manutenção hígida.

Como se observa, trata-se, apesar de marcadamente influenciadas pelos pensamentos platônicos, peripatéticos e estoicos, de uma teoria do Direito e da Justiça originais, de modo que se associa a lei e o justo à natureza humana, em especial, à sua capacidade racional (*recta ratio*) e ao seu instinto de afeição e associação.

No entanto, e nada obstante, de nada vale a Justiça e o Direito se não houver um Estado, alicerçado no vínculo primevo de associação humana, organizado sob a melhor constituição e guiado por homens públicos dotados de sabedoria e virtude, para que a sociedade seja verdadeiramente conservada. É o Direito, por conseguinte, dependente da melhor estruturação política, que, à visão de Cícero, é a única capaz de gerar os melhores cidadãos e, por força disso, a melhor pátria. E para Cícero, para além de um mero ideal, este Estado, esta constituição política, é realização histórica cujo exemplar modelo, no tempo e na cultura, é a República romana.

De todo o exposto, torna-se possível extrair a importância de Marco Túlio Cícero e de sua Teoria do Estado, do Direito e da Justiça não apenas à compreensão, mas também, e principalmente, para a formação do Ocidente, como ideal concretizado na história, e enquanto ente político, jurídico e filosófico que o é: comunidade em que desenvolvemos e a nós desenvolve. Assim, à vista do relatado, compreensíveis se tornam as palavras de Montesquieu, segundo o qual “Cícero é, de todos os antigos, aquele que teve o maior mérito pessoal⁵²³”, resultando, como única conclusão possível, a de que este mérito, lavrado nos campos da Justiça e da política, teve suas sementes plantadas em seu tempo, mas indubitavelmente renderá seus frutos por toda a eternidade.

⁵²³ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de. *Discours sur Cicéron*. In: SANTOS, Igor Moraes. *Tradução de: Discurso sobre Cícero, de Montesquieu*. Opus cit. p. 208.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. I. 3ª Ed. Trad. António Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol II. Tradução de António Borges Coelho. Lisboa: Editoria Presença, LDA, 1979.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. 1. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.
- ARANTES, Altino. *Cícero. In: CÍCERO, Marco Túlio. Dos Deveres*. Tradução e Notas de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caieiro. 2ª Ed. São Paulo: Forense, 2017.
- AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Tradução de Jane Pessoa. 1ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- BALMES, Jaime. *Filosofia Fundamental*. Tomo I. Barcelona: Imprensa de A.Brusi, 1848, p. 340.
- BALMES, Jaime. *História da Filosofia*. Trad. José Simão Dias. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2022.
- BENTO XVI. *Viagem Apostólica à Alemanha: Visita ao Parlamento Federal*. Palácio Reichstag de Berlim, 22 set. 2011.
- BERGEL, Jean-Louis. *Teoria geral do Direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BIANCA, Cesare Massimo. *Diritto Civile*. Vol. 1. 2ª Ed. Milão: Giuffrè Editore, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Verdade e Liberdade*. In: BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos*. 2ª Ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp, p. 137-148.
- BRAGA DA ROCHA, Renato Amaral; FREIRE, Thales Monteiro. *Pessoa e Sujeito de Direito: Evolver Histórico-conceitual e sua Manifestação em uma Ideia Contemporânea de Justiça*. In:

CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique; VILELA, Daniela Rodrigues Machado; RODRIGUES, Raphael Silva. *Justiça, Linguagem e Trabalho: Contornos Clássicos e Novos Desenhos*. São Paulo: Editora Dialética, 2024, p. 223-242.

BUNGE, Mario. *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2002.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. São Paulo: Edipro, 2014.

CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Cicero on the Duty of Cooperation*. Ownership Matters, site do Ownership Matters, 30 de julho de 2024.

CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Entre o Relativismo e a Segurança: Um ensaio sobre o Direito e a Justiça em Protágoras de Abdera*. In: SOUZA, Isaac Maynard Carvalho Moyses; DUTRA, Franklin Marques. *Direito, Justiça, Política e Filosofia: Linhas Transversais*. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2024.

CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *O Justo Não Jurídico em Cícero: A Justiça e a Amizade*. In: CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique; VILELA, Daniela Rodrigues Machado; RODRIGUES, Raphael Silva. *Justiça, Linguagem e Trabalho: Contornos Clássicos e Novos Desenhos*. São Paulo: Editora Dialética, 2024, p. 87-112.

CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *O justo político no De Republica de Cícero*. Revista Jurídica Verba Legis, v. 1º, p. 1-12, 2023.

CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Há Justiça antes de Sócrates?: Os pré-socráticos e o pensamento jusfilosófico. No prelo*.

CANTERO, Estanilao. *Literatura, Religión y Política en la Francia del Siglo XIX*: Hippolyte Taine. Verbo, núm. 453-454 (2007), 219-264.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *A Cidade-Estado Antiga*. 4ª Ed. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993.

CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural: Estado, Soberania e Defesa Cultural*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

CARPEUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. Volume I. 2ª Edição, revista e atualizada. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1978.

CARVALHO SALGADO, Ricardo Henrique. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

CÍCERO, Marco Túlio. *Brutus*. In: ALMEIDA, Olavo Vinícius Barbosa de. O Brutus de Marco Túlio Cícero: estudo e tradução. 2014. 200 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2014.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza; revisão de tradução João Carlos Cabral Mendonça, Mariana Sérvulo da Cunha; notas Homero Santiago. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Tradução de Amador Cisneiros. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2021.

CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tuscianas*. Tradução Breno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução e notas de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019.

CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Tradução, Introdução e Notas por Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021.

CÍCERO, Marco Túlio. *Textos Filosóficos: A Natureza dos Deuses e A Adivinhação*. Tradução do Latim, Introdução e Notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2020.

CICERO, Marcus Tullius. *Letters to Atticus*. With an English translation by E. O. Winstedt, Vol. III. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

CHIAPETA, Angélica. *Introdução*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução do latim de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999

COELHO, Nuno Morgadinho Santos. *Introdução à edição brasileira*. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caieiro. 2ª Ed. SP: Forense, 2017.

COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. Tomo VI. 4ª Ed.

COPLESTON, Frederick. *Uma História da Filosofia: Grécia, Roma e Filosofia Medieval*. Vol. I. Tradução de Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2021.

CORREIA, Alexandre Augusto de Castro. *Breve Apanhado Sobre a História da Advocacia em Roma*. São Paulo: **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, [S.l.], v. 79, p. 39-62, 1984.

DEL VECCHIO, Giorgio. *História da Filosofia do Direito*. Tradução de João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2006.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*: O sistema dos conhecimentos. Volume 02. 1ª Ed. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *O idiota*. Tradução de José Geraldo Vieira. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021.

FAGUET, Emile. *Do dever*. Tradução pela 2ª edição francesa por L. Monteiro. Paris-Lisboa: Livraria Aillaud e Bertrand, 1911.

FERACINE, Luiz. *Cícero: O Maior Filósofo Latino da Antiguidade*. São Paulo: Lafonte, 2011.

FERREIRA NETO, Arthur Maria. *Metaética e Fundamentação do Direito*. 1ª Ed. Porto Alegre: Elegancia Juris, 2015.

FERRERO, Guglielmo. *Grandeza e Decadência de Roma: A conquista do Império*. Vol. I. Tradução de Francisco Pati. 1ª Ed. Rio Grande do Sul: Editora Globo, 1965.

FONSECA, Laura Gandra Laudares. *A Equidade na Antiguidade Clássica: Da virtude grega à jurídica romana*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

FONSECA, Laura Gandra Laudares; CAMPOS, Lucas de Souza Lima. *Das Raízes Estoicas à Prática Forense: O jusnaturalismo romano*. In: MARTINS, Angela Vidal Gandra da Silva; BRAGA, Ana Luíza Rodrigues; SAORINI, Maria Victória; FACHARDO, Rebeca de Almeida. *Debates em Direito Natural*. 1ª Ed. São Paulo: Noeses, 2024, p. 731-770.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Democracia e tolerância*. In: BITTAR, Eduardo C. Bianca (Org.); SOARES, Fabiana de Menezes. *Filosofia do Direito: Novos cenários, velhas questões*. Barueri: Manole, 2004.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. 6ª Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1981.

GLARE, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

GRAHAM, Daniel W.. *The texts of early greek philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics. Part I.* 1ª Ed. Cambridge University Press, 2010.

GREGÓRIO MAGNO, Santo. *A Vida de São Bento (De vita et miraculis venerabili Benedicti).* 1ª Ed. Tradução de Tiago Gadotti. Dois Irmãos, Rio Grande do Sul: Editora Minha Biblioteca Católica, 2019.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica: Grega e Latina.* Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Discurso Inaugural proferido em Heidelberg, em 28 de outubro de 1816.* In: *Introdução à História da Filosofia.* Trad. Arménio Amado. 1ª Ed. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia.* Trad. Arménio Amado. 1ª Ed. São Paulo: Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.

HERÁCLITO DE ÉFESO. *Heráclito: Fragmentos contextualizados.* Tradução, estudo e comentários de Alexandre Costa: São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

HERRERA, Daniel Alejandro. *O Direito na Tradição Central do Ocidente e sua Transformação na Modernidade.* In: SILVEIRA, Marcelo Pichioli da; BONALDO, Frederico; ARAUJO, Marcos Paulo Fernandes de. *Direito Natural Contemporâneo: A renascença do jusnaturalismo no Brasil e no Mundo.* Londrina: Editora Thoth, 2021.

HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, Paixão e Diferença.* In: HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, Paixão e Diferença.* Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, p. 36-53.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito.* São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. *A Subversão do Fim da História e a Falácia do Fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente.* In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *Recepção Fundante do Direito Romano na Cultura Ocidental.* Belo Horizonte: Anais do XX Encontro Nacional do Conpendi, 2011.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico.* 3ª Ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 1965.

JOHNSTON, David. *Breve História da Justiça*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

KAUFMANN, Arthur. *Wozu Rechtsphilosophie heute?* Frankfurt: Athenäum Verlag, 1971.

LACERDA, Bruno Amaro. *A Filosofia do Direito*. Revista Ética e Filosofia Política (Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora), Juiz de Fora, Vol. 2, nº. XVII, p. 1 -5, Dez. 2014.

LACERDA, Bruno Amaro. *Direito Natural em Platão: As origens gregas da teoria jusnaturalista*. Curitiba: Juruá, 2009.

LACERDA, Bruno Amaro. *Roma e a ideia de Justiça*. Revista Paradigma, Ribeirão Preto-SP, a. XXI, v. 25, n. 1, p. 206-216 Jan./jun. 2016.

LACERDA, Bruno Amaro; MIOTTI, Charlene Martins. *Introdução*. In: *CÍCERO*, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Tradução, Introdução e Notas por Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário Gama Kury. 1ª Ed. São Paulo: Madamu, 2024.

LAFER, Celso. *O significado de república*. Revista Estudos Históricos. v. 2, n. 4, p. 214 – 224, Rio de Janeiro, 1989.

LAUREANO, Roger. *A definição de res publica em Cícero: legitimidade, uso da força e constituição mista no conceito que fundou uma tradição*. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 33, 2020, pp. 1-36.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 6ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

LINS, Ivan. *Escolas Filosóficas ou Introdução ao Estudo da Filosofia*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966.

LÍVIO, Tito. *Historia de Roma desde su Fundación: Libros I-III*. Traducción de José Antonio Villar Vidal. Biblioteca Clásica Gredos- 144: Epublibre, 2018.

LOSANO, Mario G. *Prólogo a edição brasileira*. In: FARALLI, CARLA. *A Filosofia Contemporânea do Direito: Temas e Desafios*. Tradução de Candice Premaor Gullo. 2ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

MATA-MACHADO, Edgar de Godói da. *Elementos de Teoria Geral do Direito*. 3ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG/PROED, 1986.

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, v. 98, p. 295-336, 1 jul. 2008.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de Justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. 2009. 416f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MATOS, Gregório de. Poemas (Coleção a Obra Prima de Cada Autor, nº 104). 2ª Ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*. 6ª Ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

MENDES, Norma Musco. *Roma Republicanana*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.

MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana: Desde Aristóteles até os Neoplatônicos*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. 3ª Ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de. *Discours sur Cicéron*. In: SANTOS, Igor Moraes. Tradução de: Discurso sobre Cícero, de Montesquieu. Aufklärung: revista de filosofia, [S. l.], v. 5, n. 3, p. p. 207–212, 2018.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de. *Do Espírito das Leis*. 2ª Ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NADER, Paulo. *Introdução ao Estudo do Direito*. 40ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2018.

NETO, Silveira. *Origem do Direito Natural*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, Vol. 9. p. 28-35, 1957.

NOVAK, Maria da Glória. *Estoicismo e Epicurismo em Roma*. Letras Clássicas, [S. l.], n. 3, p. 257-273, 1999.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. 3ª Ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958.

PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. 13ª Reimpressão. Tradução de Manuel Losa, S.J.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PFORDTEN, Dietmar Von Der. *Filosofia do Direito: uma introdução*. Tradução de Lucas Montenegro. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3ª Ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Vol. I e II. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLUTARCO. *Da abundância de amigos*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: EDIPRO, 2016.

PLUTARCO. *Vidas dos Homens Ilustres: Demóstenes e Cícero*. 3ª Ed. Vol. IX. Tradução de Sady-Garibaldi. São Paulo: Atena Editôra, 1956.

PUGLIATTI, Salvatore. *Giustizia e diritto nella giurisprudenza romana*. Rivista Internazionale di filosofia del diritto, anno XIII, p. 61-66, 1933.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana: Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Vol. VI. Tradução de Marcelo Perine. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero e a Solução Política da Guerra Civil*. 1962. 173 f. Tese (Livre Docência em Filosofia) - Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1962.

RIBEIRO, Daniel Valle. *Cícero, o Senado e o Fim da República Romana*. Belo Horizonte, Revista de História, [S. l.], v. 38, n. 78, p. 313-324, 1969.

RODRIGUES, Raphael Silva. *Ensino aplicado à filosofia dos valores*. Belo Horizonte: Conhecimento Ed., 2022.

ROSTOVTZEFF, Mikhail. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

SALDANHA, Daniel Cabaleiro. *História e Teoria das Fontes do Direito Romano*. Dissertação (Mestrado em Direito Romano) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: A igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2018.

SALGADO, Joaquim Carlos. *Augustus: a Fundação do Estado Ocidental*. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, v. 104, p. 229-262, 1 jan. 2012.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A necessidade de Filosofia do Direito*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, v. 31, p. 13-19, 1988.

SALGADO, Joaquim Carlos. *O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica*. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 40, p. 157-176, 1 jan. 2012.

SALGADO, Karine. *História e Estado de Direito*. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

SANTIAGO, Homero. *Notas*. In: CÍCERO, Marco Túlio. *Da Amizade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza; revisão de tradução João Carlos Cabral Mendonça, Mariana Sérulo da Cunha; notas Homero Santiago. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SANTOS, Igor Moraes. *A Res Publica Entre a Ideia e a História: Filosofia, Eloquência e Tradição no Pensamento Político-Jurídico de Marco Túlio Cícero*. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A Vida Intelectual*. 1ª Ed. Campinas, São Paulo: Kirion, 2019.

SHCHEGLOV, A.V. *História da Filosofia*: Escrito por Historiadores do Instituto de Filosofia da Academia de Ciências da U.R.S.S. Brasil: Editorial Vitória, 1945.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. 2ª Ed. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

TAVARES, Júlia Meyer Fernandes. *A Filosofia da Justiça na Obra de Marco Túlio Cícero*. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Filosofia do Direito. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2012.

TERRÉ, François. *Prefácio*. In: VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. 1ª Ed. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VALENTE, Milton. *A Ética Estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

VIEIRA NETO, Levindo Ramos. *A Definição de Actio Romana e Maximum Ético em Joaquim Carlos Salgado*. Dissertação (Mestrado em Direito e Justiça) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do Direito, os meios do Direito*. 1ª Ed. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos humanos*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

APÊNDICE

Neste trabalho foram utilizadas, fundamentalmente, as seguintes obras de Cícero: *De Re Publica*, *De Officiis*, *De Legibus* e *Tusculanae Disputationes*; e, na ordem citada, as seguintes traduções: CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Tradução Amador Cisneiros. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2021; CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Tradução e Notas de João Mendes Neto. São Paulo: Edipro, 2019; CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as Leis (De Legibus)*. Tradução, Introdução e Notas por Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2021; e CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões tusculanas*. Tradução Breno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

Para os textos em latim, quando as traduções utilizadas não eram dotadas do texto original em seu próprio corpo, servimo-nos como fonte o The Latin Library, disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/>.

Por fim, explicitamos que aplicamos os moldes de citações clássicas dispostas por P.G.W. Glare em seu *Oxford Latin Dictionary*, edição de 1968.