

ROGER GUSTAVO MANENTI LAUREANO

***RES PUBLICA, CONSTITUIÇÃO E LIBERDADE NO
PENSAMENTO POLÍTICO DE MARCO TÚLIO CÍCERO***

Trabalho de Conclusão
de Curso apresentado ao
curso de Ciências
Sociais, habilitação em
bacharelado, do Centro
de Filosofia e Ciências
Humanas da
Universidade Federal de
Santa Catarina

Orientador: Prof. Dr. Tiago Bahia Losso

**Florianópolis
2014**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Laureano, Roger

Res Publica, constituição e liberdade no pensamento político de Marco Túlio Cícero / Roger Laureano ; orientador, Tiago Losso - Florianópolis, SC, 2014. 113 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Marco Túlio Cícero. 3. Constituição. 4. Liberdade. 5. República. I. Losso, Tiago. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Roger Gustavo Manenti Laureano

***Res Publica, constituição e liberdade no pensamento político
de Marco Túlio Cícero***

Este trabalho de graduação foi julgado adequado para a obtenção do título de “bacharel” em Ciências Sociais e aprovado em sua forma final pela comissão examinadora e pelo Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 5 de dezembro de 2014

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturch
Coordenador do curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Tiago Bahia Losso
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Dr^a Marina dos Santos
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Tiago Bahia Losso, que me auxiliou e tutelou desde a primeira fase do curso de graduação em Ciências Sociais, há mais de quatro anos, apresentando-me as artes e a ciência do pensamento romano do qual este trabalho deriva. Consequentemente, também agradeço aos colegas do Grupo de Estudos de Teoria Política Republicana, coordenado pelo prof. Losso, ao qual pertenço desde 2011, que me proporcionou uma ampla gama de debates e assistências. A ideia do presente trabalho deriva dessas discussões.

Ao Núcleo de Estudos do Pensamento Político (NEPP), incluindo professores e alunos, que me aceitou entre os seus durante toda a graduação e sem o qual este trabalho certamente não existiria.

A todos os professores pelos quais passei ao longo da graduação, que sempre me prestaram grandes auxílios.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio de toda a vida.

À Anna, pela correção desta monografia e por tantas outras coisas.

RESUMO

A monografia tem por objeto a análise da definição de *res publica* no pensamento político de Cícero e, como consequência, das constituições e do conceito de liberdade. Encetando-se em meio a uma discussão entre Finley e Schofield sobre a questão da legitimidade, o presente trabalho advoga que a definição ciceroniana de *res publica* invoca uma série de preceitos básicos naturais aos quais o magistrado deve necessariamente seguir para que seu governo seja bom e justo – caracterizando uma *res publica*. Para tal estudo, fez-se imprescindível observar as características das constituições analisadas por Cícero, que são a base para definir o que é e o que não é uma república, bem como buscar compreender o significado de *libertas*, corolário indispensável para designar a melhor das repúblicas. É notável que, no pensamento de Cícero, não apenas há uma exigência de obrigação política perante os magistrados no que concerne ao governo da cidade, como, também, seria justificável destituir e até mesmo usar da violência com os governantes que não cumprirem sua obrigação política e com os elementos fundamentais que caracterizam uma *res publica*.

Palavras-chave: Cícero; Teoria Política Clássica; República; Constituição; Liberdade.

Sumário

ÍNDICE DE ABREVIATURAS	13
INTRODUÇÃO	17
1 . RES PUBLICA	23
1.1 Sobre a legitimidade.....	23
1.2 Res Publica é Res Populi.....	25
2. DAS CONSTITUIÇÕES OU FORMAS DE GOVERNO	33
2.1 O que rege a <i>res publica</i>	33
2.1.1 As origens do debate: Platão, Aristóteles e Políbio	33
2.2 As constituições em Cícero.....	47
2.2.1 Monarquia.....	52
2.2.2 Tirania.....	57
2.2.3 Aristocracia.....	60
2.2.4 Oligarquia	63
2.2.5 Democracia	65
2.2.6 Oclocracia	67
2.2.7 A constituição mista.....	69
2.3 <i>Rector rei publicae</i>	75
2.4 <i>Res Publica</i> e as constituições.....	81
3. LIBERDADE	86
3.1 A definição de <i>libertas</i> entre os romanos.....	86
3.2 O significado de <i>libertas</i> em Cícero.....	89
3.3 Liberdade e <i>res publica</i>	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109
ANEXO:	113

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Marco Túlio Cícero:

Tratado da República	DRP
Das Leis	Leg
Dos Deveres	Off
Cartas ao irmão Ático	Att
<i>Pro Sestio</i>	Sest
As Catilinárias	Cat
Cartas aos amigos	Fam
<i>De Invention</i>	INV

Platão:

A República	Rep
As Leis	Leis

Aristóteles:

A Política	Pol
------------	-----

Políbio:

História	His
----------	-----

Salústio:

Catilina	Ct
----------	----

Tito Lívio

Desde a fundação da cidade	AUC
----------------------------	-----

Agostinho

Cidade de Deus	CD
----------------	----

A pátria não nos gerou e educou na condição de não esperar de nós como que alimento algum e de, estando ela própria ao serviço de nossa comodidade, fornecer ao nosso ócio um refúgio seguro e um lugar tranquilo para repouso, mas na condição de ser ela a receber os mais numerosos e melhores recursos do nosso espírito, do nosso engenho e do nosso discernimento, e de conceder, para o nosso uso privado, somente o que lhe fosse supérfluo.

- Marco Túlio Cícero

INTRODUÇÃO

Marco Túlio Cícero¹ (106 a.C – 43 a.C), exímio orador, político e – assim ele gostava de ser chamado – filósofo, foi o primeiro de sua família, de origem equestre, a nascer em solo romano. Desde a tenra idade dividiu suas atividades entre a política e os estudos filosóficos, tanto em Roma quanto na Grécia, onde estudou na Nova Academia.

Assumiu todos os cargos públicos na idade mínima que lhe era exigido, chegando ao consulado em 63 a.C, quando teve que enfrentar e vencer uma conjuração liderada por Catilina, que acabou por lhe render o título, então inédito, de *pater patriae* – o “pai da pátria”. Depois de tal evento, findo o seu consulado, angariou grande poder no senado, causando temor entre seus adversários políticos. Cícero chegou a ser convidado por Júlio César, em 60 a.C, para adentrar em um grupo formado por César, Pompeu e Crasso que acabaria por ser o primeiro triunvirato (RAWSON, 1994). Ele confia ao irmão Ático, em uma de suas cartas, que recusou por suspeitar que fosse prejudicial à República. Dois anos depois, Clódio, tribuno da plebe, antigo adversário político de Cícero, acabou por conseguir aprovar a *Lex Clodiae* que mandava ao exílio todos aqueles que executaram ou mandaram executar um romano sem julgamento prévio (ALLEN JR, 1944). Cícero foi incluído no grupo devido à execução de Catilina durante a conjuração e teve de se retirar para Tessalônica, na Grécia. No ano seguinte, o novo tribuno da plebe, Tito Milão, pede o retorno de Cícero e é prontamente atendido pelo senado.

O retorno a Roma foi comemorado e assistido nas ruas por uma multidão. Foi nesse tempo, particularmente otimista, que Cícero escreveu o *Tratado da República*, a principal obra a ser estudada nesta monografia. Mas ele não esperava que seu poder político tivesse caído tão bruscamente em tão pouco tempo. Acabou por sofrer uma série de derrotas em sua oposição a Júlio César e se retirou da vida política. Em 50 a.C, os atritos entre Pompeu e César chegaram ao auge. Cícero tomou partido em favor de Pompeu, mas não de maneira entusiástica, o que fez com que, depois a derrota deste, César acabasse por perdoar o filósofo (PLUTARCO, s.d).

¹ O nome provém de “Cícer”, que significa, em latim, “grão-de-bico”. Os antepassados de Marco Túlio devem ter adquirido o nome devido a uma covinha proveniente no nariz. Era comum essa atribuição realista de nomes entre os romanos (PLUTARCO, s.d).

Após o icônico acontecimento do homicídio de César no senado romano, Cícero volta à vida pública em embates frequentes contra Marco Antônio, que sucedia Júlio entre os *populares*. Mas, com a estipulação do segundo triunvirato, entre Antônio, Otávio e Lépido, estes buscaram aniquilar todos os seus inimigos mais poderosos, e Cícero estava na lista de Marco Antônio. A morte chegou quando Cícero estava saindo de sua casa de campo, em Fórmias. Era 43 a.C. e o filósofo tinha 63 anos de idade.

O seu legado para a filosofia política teve altos e baixos. Ainda em Roma, esteve em grande estima de nomes como Sêneca, Macróbio (1990) e Agostinho de Hipona, que foi, por muito tempo, o último leitor conhecido do livro *Tratado da República*, que viria a se perder durante mais de um milênio. Junto com o livro, Cícero caiu no esquecimento até a descoberta de suas cartas, durante o Renascimento, e foi constantemente referenciado por autoridades do pensamento político como Maquiavel (2007). Possuiu uma influência importantíssima, também, entre os republicanos britânicos durante as duas revoluções, em especial Milton (1953) e Harrington (1992). O mesmo aconteceu entre os federalistas Madison, Hamilton e Jay (1993), “pais” da constituição norte-americana.

Sua fama só viria a cair em descrédito no século XIX, o mesmo em que seu *Tratado da República* viria a ser descoberto – e isso é mais coincidência do que causalidade. Do século V ao XIX, tudo que se conhecia dessa obra de Cícero eram as referências de Agostinho, Lactâncio e Nônio, além de um trecho do último capítulo, denominado *O Sonho de Cipião*, que foi preservado por Macróbio. Apenas em 1819, Angelo Mai, futuro cardeal, descobre o livro em um palimpsesto da Biblioteca Vaticana, que tinha sido transferido para lá proveniente de um convento milanês². No momento em que Cícero mais podia exercer influência na política, devido à descoberta de um novo e célebre livro, foi quando ele se tornou desgraçado entre os intelectuais. A busca pela igualdade e a luta socialista, sob um viés anacrônico, enxergaram Cícero simplesmente como um defensor da aristocracia. O jovem Marx chegou a afirmar: “[Cícero] knew as little about philosophy as about the president of the United States of North America” (MARX, 1975, p.472). Além disso, nos círculos acadêmicos ele se tornou sinônimo de “viracasaca”, um político ora defensor e membro dos *populares*, ora

² Ainda assim, foi resgatado apenas um quarto do original (OLIVEIRA, 2008).

vinculado aos *optimates*, em referência às duas facções políticas rivais no senado romano.

Mas, como afirma Brunt, “O Cícero do século XIX é uma caricatura” (1961). Academicamente, ele foi resgatado aos poucos na primeira metade do século XX (CANTER, 1912) e até mesmo a sua originalidade começou a ser valorizada ao longo do século (HOW, 1930; WOOD, 1991). A influência de sua filosofia na teoria política contemporânea veio a se consumir mais recentemente, principalmente com a vertente neorromana do republicanismo (PETTIT, 1997), que atribui a Cícero e ao pensamento político romano, em geral, uma concepção de liberdade distinta das liberdades negativas e positivas anteriormente apresentadas por Berlin (2002).

No presente estudo, contudo, o foco se dará em volta da definição ciceroniana de *res publica* e, por consequência, de uma análise detalhada das constituições e do conceito de liberdade. A principal referência será o *De Re Pvblica*, a única obra de cunho essencialmente político entre todas de Cícero - mas constantemente buscando suporte em outros tratados filosóficos, discursos ou até mesmo em cartas, dentre os vários recursos que o estudo de Cícero disponibiliza.

É importante atentar para algumas questões sobre o *De Re Pvblica*. O livro foi escrito entre 54-51 a.C., em um momento particularmente otimista de Cícero, após a sua volta do exílio. O tratado tem seis livros, é feito no formato de um diálogo e se passa em um feriado de três dias – dois livros para cada dia³. A data dramática é de 129 a.C., ou seja, antes mesmo do nascimento de Cícero. O que o motivou a escrever sobre um passado tão longínquo, de acordo com uma carta ao seu irmão Ático, foi a intenção de não ofender nenhum de seus conhecidos (*Att*, 1.4); o que não significa, evidentemente, que não existam vantagens em tal escolha. Ele acabou por colocar suas ideias na boca de verdadeiras autoridades romanas, como Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano, o destruidor de Cartago, e Gaio Lélcio, o Sábio, cônsul em 140 a.C., que traz consigo a sapiência dos costumes romanos⁴. Além disso, Cícero pode estar indicando que os problemas de Roma, já encetados em 129 a.C., fossem os mesmos de 51 a.C..

³ Schmidt (2001) defende que, originalmente, *De Re Pvblica* e *De Legibus* seriam um único livro, de dez capítulos, e que Cícero mudou de ideia acerca dessa unidade por sugestão de amigos. Powell (2001) contesta essa versão.

⁴ Outros que participam do diálogo são: Quinto Tuberão, jurista estoico que foi tribuno da plebe em 130 a.C.; Lúcio Fúrio Filo, conhecido orador e cônsul em

A monografia está dividida em três capítulos, referentes ao próprio título: i) *res publica*; ii) As constituições; iii) Liberdade. O primeiro capítulo se voltará para a discussão de Finley (1983) e Schofield (1999) acerca da questão da legitimidade, tema que não se fazia presente entre os antigos. Acabamos por tomar partido com Schofield, embora com algumas discordâncias, sobre o fato de que apesar de não existir realmente a legitimidade em Cícero, há uma noção de obrigação política dos governantes e – isso se faz necessário – até mesmo punições possíveis para aqueles que não a cumprem, e era essa obrigação política que Finley explicitamente estava procurando entre os antigos; essa ideia está presente exatamente na definição de *res publica*. Apesar do espaço reservado, logo no princípio, para tratar da definição de *res publica*, a análise não pode ser encerrada sem antes estudar atentamente as constituições e a liberdade, temas constantemente interconectados com a definição de *res publica*, ficando a cargo das *considerações finais* congregar tudo que foi apresentado e dar coerência.

O capítulo dois dá continuidade ao debate, afastando-se, por um momento, da célebre definição de Cícero. Percorremos as reflexões gregas sobre as formas de governo antes de chegar às de Cícero. Depois são analisadas, separadamente, todas as constituições discutidas em *De Re Pvblica*: monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia, democracia, oclocracia e a constituição mista; prosseguindo, ainda, com uma análise da figura do *rector*, o político ideal ciceroniano, e fechando com uma conexão entre as constituições e a definição de *res publica*.

O terceiro e último capítulo se foca no tema da liberdade, encetando com uma observação geral sobre o contexto linguístico do conceito de *libertas* no tempo de Cícero e no subsequente. São analisadas quais das constituições possuem liberdade e qual tipo de liberdade é essa. Para fechar, tratamos da relação entre liberdade e *res publica*, sendo a primeira não exatamente necessária para a existência da segunda, mas certamente complementar, capaz de designar a superioridade de uma constituição sobre as outras.

136 a.C.; Públio Rutílio Rufo, jurista e cônsul em 105 a.C.; Múcio Cévola Áugure, famoso jurisconsulto, cônsul em 117 a.C.; Gaio Fânio, cônsul em 122 a.C., também estoico e historiador; Espúrio Múmio, seguidor de Panécio e defensor da aristocracia; e Mânio Manílio, cônsul em 149 a.C.. Destes, apenas Cévola e Fânio não intervêm em nenhum momento, apesar de ser impossível de garantir que não tenham interferido nas partes perdidas do livro (OLIVEIRA, 2008).

Cabe às considerações finais, portanto, concluir a discussão sobre a obrigação política e demonstrar, com base em tudo o que foi defendido, que Cícero não trata apenas de constituições boas e ruins, sem consequências morais para os governos injustos, mas defende até mesmo o uso da força e da violência contra aqueles tentam subjugar o povo.

1 . RES PUBLICA

1.1 Sobre a legitimidade

Moses Finley, no último capítulo de seu livro *Politics in Ancient World* (1983), diferencia o pensamento político moderno do antigo com base em uma questão fundamental: a legitimidade. A República de Cícero estaria inserida nesse debate como uma obra que não é filosófica nem histórica⁵, de cerne meramente retórico, que tem por objetivo uma defesa ideológica das aristocracias. Até mesmo no que se refere aos seus ideais estoicos, as formulações de Cícero não fugiriam dessa caracterização: são apenas prerrogativas nos termos de aprovar qualquer ideia que ele defenda. Todo o argumento carece de reflexão filosófica e de originalidade; é ideologia.

A ideologia seria, então, ponto comum em toda a filosofia política antiga – se é que se poderia chamar de filosofia ou teoria política⁶. Seja entre os sofistas, ou entre Platão e Aristóteles, perpassando por Políbio e por todo o pensamento romano, com algumas raras exceções, há inumeráveis reflexões sobre governos justos e injustos, mas nunca legítimos e não legítimos. Os casos excepcionais seriam *Crítias* (2011), de Platão, e a *Antígona*, de Sófocles (2001).

Mas o que seria, afinal, essa legitimidade que Finley buscava nos filósofos antigos? Isso não é exposto de forma muito clara durante o livro. Por um lado, segue as considerações subjetivas de MacIntyre (1981, p.129-30), de que, entre os atenienses – e Finley posteriormente estende aos romanos –, não existia “any public, generally shared communal mode either for representing political conflict or for putting our [athenians] politics to the philosophical question”. Não havia, entre a população, qualquer sentimento de obrigatoriedade política ou de legitimidade do governante; ele simplesmente era justo ou injusto; governava bem ou governava mal. As divergências sobre os governos eram de julgamentos práticos, não de premissas.

Contudo, para uma ideia mais precisa do que seria a legitimidade, faz-se necessário analisar as considerações de Finley sobre o texto

⁵ Finley segue o posicionamento de Mommsen (1908).

⁶ “And so we are wholly in the realm of ideology, not of political theory or philosophy; precisely the beliefs and attitudes that the few genuine theorists usually rejected” (FINLEY, 1983, p.130). Em contraposição a esse pensamento, pode-se utilizar Skinner, que considerava toda obra de política como ideológica, no sentido de que todo “agente tem um projeto a legitimar” (1996, p. 12); e nem por isso determinada ideologia deixa de ser teoria ou filosofia política.

Crítias, de Platão. O ponto chave é o argumento de Sócrates para não deixar a prisão com a ajuda de um amigo. O que segue, com as palavras de Finley, é:

any man who has chosen throughout all his long life to remain a resident and citizen, and who, furthermore, has served on the Council and has carried out his military duties, has thereby agreed to obey the law and the decisions of legitimate authorities. Therefore an act of disobedience, even when the decision was unjust one, would be morally wrong (FINLEY, 1983, p.135).

Essa afirmação contradiz muito do que Platão escreve em outros de seus livros – mas isso é irrelevante neste trabalho. É verdade que por trás de todo o enredo, como lembra o próprio Finley, há um elemento considerado essencial, entre os antigos, em toda a comunidade política: o respeito às leis. Todavia, o mais importante é que existe no trecho supracitado um argumento para justificar a obrigação política⁷ do cidadão⁸.

Passagens como essa, de *Crítias*, eram raras na Antiguidade, e nunca difundidas para toda a população. A consequência disso era a falta de questionamento do povo para com seus governantes. Finley coloca o povo romano quase que como uma massa passiva e, quando movimentado em torno de uma reivindicação, como a dos Gracos, era movido exclusivamente por interesses e não questionando a legitimidade daqueles que os governavam. A obediência e a autoridade estavam tão profundamente enraizadas na psique do cidadão romano ordinário que isso se refletia em seu apático comportamento político (ib., p.130). Entre os “intelectuais”, essa falta de questionamento não era diferente, o recorrente movimento ao passado, presente em Cícero, não era mais que um fútil *link* de pretensões “conservadoras” e ideológicas. Por que, então, algo tão caro para os pensadores da Idade Média em diante, como a legitimidade, praticamente nem aparece no pensamento político antigo? A resposta de Finley é: “I have no explanation to offer” (p.131).

⁷ Obrigação política que, para Finley, é o corolário do argumento de legitimação.

⁸ É importante notar que nenhuma palavra derivada do verbo “legitimar” está presente no texto original de Platão. Ou seja, o próprio uso da palavra não é, para Finley, condição necessária para que se torne um argumento de legitimidade.

Talvez a resposta possa ser bem mais simples: Finley está errado. É o que afirma, com outras palavras, o classicista britânico Malcolm Schofield (1999), e no cerne de sua argumentação está, ainda acima da filosofia helênica, o *De Re Pvblica*, de Cícero. Sua argumentação parte de dois pontos fundamentais: i) Cícero tem uma teoria original no que se refere ao conceito de *Res Publica*; ii) Essa teoria possui um argumento de legitimidade.

A presente monografia pretende contribuir para fortalecer de maneira evidente o primeiro ponto de Schofield, cada vez mais consensual entre os estudiosos de Cícero (ASMIS, 2005; NICGORSKI, 1991; POWELL, 2001; WOOD, 1991). Com relação ao ponto II há algumas considerações a se fazer. Cícero nunca usou a palavra *legitimare* em seus textos, assim como Platão não a usou em *Crítias*. Falar em legitimação, quando se tratando dos antigos, pode ser simplesmente um recurso anacrônico de Finley na formulação de sua análise, exigindo da filosofia política da época algo que não pertencia a ela. No entanto, certamente há em Cícero uma justificativa da obrigação política e consequências morais para o seu descumprimento, seja dos governantes, seja dos cidadãos – o que é, quase inteiramente, o que Finley chamava de legitimidade. É nessa linha argumentativa que podemos assumir um posicionamento semelhante ao de Schofield e contribuir com novos elementos.

1.2 Res Publica é Res Populi

A definição de *res publica* em Cícero está no Tratado da República, mais precisamente no livro I. Este é, de acordo com Elizabeth Asmis (2005), o trecho mais comentado de toda a literatura latina – e também um grande campo de disputa interpretativa. Acreditamos que seja coerente encetar o trabalho por essa definição, que tem profunda influência nas considerações de Cícero tanto sobre as constituições – e a melhor delas – quanto sobre o tema da liberdade, pontos centrais dos capítulos seguintes.

Na língua portuguesa há uma vantagem ao estudar este conceito: *res publica* pode ser traduzido literalmente, de maneira muito próxima do original, como “coisa pública”⁹. Aos intérpretes anglo-saxões, a expressão *public thing* não carrega a mesma conotação, tendo de buscar

⁹Como o próprio Francisco de Olivera, tradutor da edição lusitana da Círculo de Leitores, afirma na nota 96 da edição: “Apesar de esta definição etimológica ser normalmente considerada intraduzível, em português a expressão ‘Coisa Pública’ consente grande aproximação à expressão latina” (2008, p.253).

alternativas como *public affairs* ou *public interest*¹⁰. Portanto, costuma-se utilizar a expressão latina original, um padrão que pretendemos seguir para interpretar mais precisamente o termo. Também é muito comum traduzir *res publica* por Estado¹¹, uma escolha que consideramos errônea. Quando falamos em Estado, operamos em sua definição tipicamente moderna, que Quentin Skinner afirma ser, em sua ideia mais abstrata, o “Estado enquanto uma forma de poder público, separada do governante e dos governados, constituindo a suprema autoridade política no interior de um território definido”¹² (1996, p. 621). Como será explanado posteriormente, essa acepção é simplesmente incompatível com a *res publica* ciceroniana, que não era uma entidade abstrata separada dos governantes e dos governados, sequer tinha um “território definido” como pré-requisito. Além disso, a autoridade (*auctoritas*) não residia na *res publica*, mas em uma – ou mais – de suas instituições; o poder era confiado ao príncipe ou ao magistrado. Logicamente, em Cícero, não há espaço para um Estado distinto do povo ou da comunidade.

Ao contrário da conotação conceptual que se notabilizou contemporaneamente, principalmente após o século XIX, república não significa, em Cícero, uma mera oposição ao governo monárquico, embora em alguns momentos Cícero utilize o termo para configurar especificamente o período pós-monarquia da história romana, já caracterizado pela constituição mista.

Sem mais considerações prévias, partimos para o parágrafo 1.39 do *De Re Pvblica*, onde Cipião Emiliano, ao iniciar sua explanação sobre as repúblicas, prefere antes defini-la¹³.

¹⁰ Schofield (1999, p.68) comenta que também não existe correspondente de *res publica* a algum termo grego, embora na própria língua latina ela seja sinônima de *civitas*.

¹¹ É assim nas principais traduções anglófonas, como de Keyes, da Loeb Classicals (1928); na edição de Cambridge, traduzido por Zetzel (1999); e, para o português, em alguns momentos, na tradução de Francisco de Oliveira pela Círculo de Leitores (2008), apesar do tradutor deixar claro qual o termo original.

¹² Uma observação importante é a de que os modernos não leram a definição ciceroniana de *res publica*, considerando que o livro em questão se perdeu na Idade Média e foi recuperado apenas no século XIX (OLIVEIRA, 2008).

¹³ Era comum entre os neoacadêmicos começar a discussão pela definição do conceito, prática já presente em Platão (OLIVEIRA, 2008, p. 252).

Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E o povo não é qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico [*iuris consensus*] e por uma comunidade de interesses [*utilitatis communione*]¹⁴. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem.

É importante começar destacando a ideia de povo (*populus*), central no trecho citado. Quando Cícero fala aqui em povo, portanto, ele não está tratando da plebe, ou das classes mais baixas da população, mas de todo o seu conjunto – uma soma de todos os seus membros, patrícios e plebeus. E não apenas isso. Para uma multidão (*multitudo*) ser um povo, existem dois pré-requisitos: um consenso jurídico e uma comunidade de interesses. Se uma aglomeração de homens não possui lei, por exemplo, já não se tem um povo, mas apenas uma multidão – e muito menos uma *res publica*. Cícero deixa clara a distinção porque ele considerava os aglomerados humanos como uma formação natural, inclusive se distanciando explicitamente de Políbio, para quem esse ajuntamento acontecia por medo ou por fraqueza. Ele continua o passo afirmando “que esta espécie não vive isolada e solitária” (DRP, 1.39). O homem como animal gregário já era uma concepção comum na filosofia, presente na *Política* de Aristóteles (1278b), assim como entre os estoicos da estirpe de Panécio – constantemente referenciado por Cipião. Provavelmente, está presente na definição de Cícero a influência de ambas as concepções, sendo desnecessário e supérfluo procurar precisamente de onde ela deriva¹⁵, principalmente partindo de tão pouca informação.

¹⁴ Acrescentamos alguns termos latinos do original entre colchetes, pois serão úteis para o prosseguimento do trabalho. Esse padrão se repetirá ao longo da monografia.

¹⁵ A admiração de Cícero por Aristóteles e sua aproximação usual com as correntes estoicas pode elucidar uma influência múltipla, já que nesse quesito elas não são incompatíveis. Cícero já defendeu a tese contrária (da fraqueza) em trabalhos anteriores, como *pro Sestio* (91-2). Contudo, ele parece realmente se convencer da posição defendida no *De Re Pvblica*, de modo que volta a falar em agregação natural em *De Legibus* (1.35) e, já próximo do fim de sua vida, no *De Officiis* (1.12).

Além disso, a tese do homem como animal naturalmente gregário servia para Cícero como arma em um argumento que surgiria no livro III de *De Re Pvblica*, no tema da justiça. O debate sobre justiça é introduzido a partir das concepções de Carnéades, filósofo cético helênico que teria visitado Roma um século antes da data dramática do livro. Um dos membros presentes no diálogo de Cícero, Filo, assume a posição de Glauco nos diálogos platônicos e passa a defender as concepções de Carnéades, que eram, até certo ponto, próximas das proposições dos sofistas que debatiam com Sócrates. O ponto, muito bem observado por Schofield (1999), é que tanto Glauco, em Platão, quanto Filo, em Cícero, quase em paráfrase, defendem que a fraqueza é a mãe da justiça¹⁶. Ou seja, já na definição de *res publica* há uma tomada de partido contrária a essa afirmação; a fraqueza, que sequer é responsável pela congregação dos homens, jamais poderia ser a mãe da justiça. A natureza, por outro lado, não apenas congrega o homem, mas também é lei.

Até este parágrafo Cícero ainda não tinha tratado da lei com demasiada complexidade – ele se prende mais a esse elemento em *De Legibus*. O sentido básico de *iuris consensu* é “a shared sense of justice reflected in the moral life and institutional arrangements of a society” (SCHOFIELD, 1999, p.72). Asmis (2005, 2008) e Wood (1991, p.127), no entanto, argumentam que a lei a que Cícero se refere no parágrafo 1.39 é a lei natural. Existe a possibilidade interpretativa de *ius* ser mais genérico, referindo-se a qualquer sistema jurídico socialmente compartilhado, visto que no *De Legibus* Cícero se refere à lei natural como *Lex*¹⁷ – ainda que não seja uma regra na escrita ciceroniana. Contudo, quando Cipião introduz um elemento moral na definição, excluindo a importância da fraqueza, Asmis (2005, p. 401) vê como um

¹⁶ Na República de Cícero, através de Filo: “Efetivamente, nem a natureza nem a vontade são mãe da justiça, mas a fraqueza” (3.23). E na República de Platão, ver 358e – 359b. Em ambos os casos esse argumento é rebatido por Cipião e Sócrates, respectivamente.

¹⁷ Essa é uma distinção estilística de Cícero que se faz presente em *De Legibus*. No entanto, no *De Re Pvblica* ele usa as expressões *ius naturale* (3.13, 3.18, 3.21, 3.31), *ius divinum* (3.20), *ius summum* (5.5), enquanto a palavra *lex*, nas poucas vezes em que aparece, refere-se simplesmente a uma lei revogada (2.53), por exemplo, sem conexão alguma com qualquer lei natural. Isso leva a crer que a distinção ciceroniana entre *ius* e *lex* é posterior à produção do *Tratado da República*.

indício favorável à lei natural, já que ele está fortalecendo a força da natureza, retirando a possível neutralidade do termo *ius*.

Não há incompatibilidade entre Schofield e Asmis, nestes termos. A Lei Natural influencia – ou até mesmo guia - os seres humanos, e, na concepção de Cícero, ao contrário do que alguns estoicos propõem¹⁸, a *todos* os homens foram dadas justiça e razão – “All people have reason, and therefore justice has been given to all” (*Leg*, 1.33) - mesmo que muitos se corrompam. Por isso é possível falar em “senso de justiça compartilhado”; todo homem a possui. E acreditamos que a proposição de Schofield esteja ainda mais correta pelo seu complemento. O senso de justiça compartilhado por si só não basta; ele deve ser refletido na vida moral e nos arranjos institucionais da sociedade. Toda a construção de *De Legibus* tem como cerne o fato de que as leis da república devem ser feitas por intermédio, como norma ou fonte, da lei natural – mesmo que ela não seja a lei natural em si -; há uma tentativa de aproximação entre o direito divino, a virtude dos homens e as instituições da república (ASMIS, 2008)¹⁹. De nada adianta o povo compartilhar entre si um senso de justiça se todos se corromperem. A justiça deve estar presente na *res publica*. Essa é a intenção de Cícero ao incluir o consenso jurídico (*iuris consensus*) como condição necessária para a formação de um povo, assim como quando opta pelo ajuntamento *natural* dos seres humanos em oposição à congregação por fraqueza. São argumentos pró-justiça.

Deve-se elucidar que o fato de a agregação ser natural não faz com que ela deixe de ser vantajosa. É justamente esse o alvo de Cícero quando ele fala em comunidade de interesses (*utilitatis communione*). *Utilitatis* se refere àquilo que é útil ou vantajoso. Sob essa construção, não se negam as vantagens da agregação, mesmo que ela seja natural, pois o povo só se distingue da multidão quando existe uma utilidade

¹⁸ Algumas variantes do estoicismo acreditavam que apenas os sábios alcançavam a justiça e a razão. Para Cícero, o sábio era mais apto a alcançar e seguir a lei natural, mas ela era dada a todos e acessível por todos (ASMIS, 2008, p.9).

¹⁹ A visão das leis de Cícero como sendo um intermédio entre a lei natural e as leis das gentes não é dominante na interpretação do *De Legibus*, mas vem sendo cada vez mais fortalecida, principalmente após as contribuições de Asmis (2008). Para outras interpretações: as leis de Cícero como sendo platônicas, vinculadas a uma realidade superior (BUCHNER, 1961); das leis de Cícero como uma *atualização* da lei natural (SCHMIDT, 1969); e leis de Cícero como idênticas à lei natural (GIRARDET, 1983; FERRARY, 1995; DYCK, 2004).

comum em seu ajuntamento. Cícero chega a definir *utilitas* em uma de suas obras mais precoces, inclusive sua correlação com *res publica*:

Advantage [*utilitas*] lies either in the body or in things outside the body. By far the largest part of external advantages, however, results in advantage of the body. For example, in the state [*res publica*] there are some things that, so to speak, pertain to the body politic [*ad corpus pertinent civitatis*], such as fields, harbours, money, a fleet, sailors, soldiers and allies—the means by which states preserve their safety and liberty— and other things contribute something grander and less necessary, such as the great size and surpassing beauty of a city, an extraordinary amount of money and a multitude of friendships and alliances. These things not only make states safe and secure, but also important and powerful. Therefore, there seem to be two parts of advantage—security and power [*incolumitas et potentia*]. Security is a Power is the possession of resources sufficient for preserving one's self and weakening another. (CÍCERO, INV, 2.168-9)

Se seguirmos a ideia de que Cícero ainda pensava da mesma maneira quando escreveu *De Re Pvblica*, ou de maneira semelhante, encontramos nesse trecho algumas respostas. Não obstante, mesmo sem a certeza de que esse parágrafo, escrito em 84 a.C, ainda valasse para 54-51 a.C, há, pelo menos, um sinal do significado *utilitas* quando relacionado à república: segurança e poder. E faz muito sentido que Cícero ainda acreditasse, em 54 a.C, que um povo justo e unido que prezasse pela sua segurança angariasse mais poder que uma multidão desregrada. Depois de Roma passar por constantes guerras civis²⁰, não seria nada surpreende se Cícero, ao escrever o *Tratado da República*, tentasse – dentre tantas outras coisas – passar a mensagem de que a razão inicial pela qual todos se congregaram e formaram um povo era a segurança. Quanto ao poder, sendo Roma, para Cícero, um exemplo (*exemplum*) de *res publica* por excelência, o próprio poder de Roma já serviria como evidência. Mesmo que não se aceite o texto de 84 a.C para

²⁰ Depois da última Guerra Púnica, que culminou na derrota de Cartago, Roma passou por muitas turbulências, incluindo os Gracos – no tempo de Cipião, inclusive - e a ditadura de Sula. Na época em que Cícero escrevia o *De Re Pvblica*, os conflitos entre César e Pompeu estavam apenas começando.

explicar o *utilitas* da definição de *res publica*²¹, pode-se justificar a utilidade do ajuntamento de homens pela própria etimologia da palavra.

Em outras palavras, as duas condições necessárias para existência de um povo, em oposição à simples multidão, são a justiça e a utilidade (ou vantagem). Cícero ainda deixa essa formulação mais explícita:

Pois quem poderia dizer que existia aquela Coisa do Povo, isto é, a Coisa Pública, no exato momento em que todos estavam oprimidos pela crueldade de um só e não havia um vínculo de direito (*vinculum iuris*), nem um consenso e a associação de um ajuntamento (*societas coetus*), isto é, um povo? (DRP, 3.43).

Portanto, quando essas características centrais da definição de *res publica* não são satisfeitas, não existe um povo. Sendo assim, não se deve dizer que “aí existe uma Coisa Pública defeituosa”, mas que “não existe Coisa Pública alguma” (DRP, 3.43).

O passo continua exemplificando oposições entre *res publica* e governos despóticos. Alguns exemplos são bem definidos e conhecidos, como quando os Trinta Tiranos governaram Atenas, após a guerra do Peloponeso²² (3.44); quando os decênviros²³, em seu segundo mandato, tomaram conta de Roma “sem sujeição ao direito de apelo” (3.44). Em todos esses casos, havia coisa pública ou do povo? Lélio responde a Cipião: “Não havia nenhuma Coisa do Povo. Pelo contrário, o povo interveio para recuperar a sua ‘Coisa’” (3.44). Toda essa reflexão tem consequências fortíssimas para a análise do próximo capítulo, referente às constituições.

Voltando para o conceito de Estado, apresentado a partir de Skinner, é fácil perceber, quando comparado com a definição

²¹ Até porque, na época em que o *De Inventione* foi escrito, Cícero ainda acreditava, como comentado anteriormente, que os homens se congregavam por fraqueza, mas isso não significa necessariamente que a utilidade do ajuntamento tenha mudado.

²² Guerra entre Atenas e Esparta, entre 431 e 404 a.C., que culminou na vitória de Esparta e a instituição de uma oligarquia em Atenas.

²³ Os decênviros foram um grupo de dez magistrados que governaram Roma temporariamente, durante a República, sob a prerrogativa de criar um corpo de leis (as Leis das XII Tábuas). No segundo ano seguido de governo, o grupo havia se corrompido e governava despoticamente, quando foram “depostos”. A narração pode ser lida em Tito Lívio (AUC, 3.33).

ciceroniana de *res publica*, que são duas concepções muito distintas²⁴; não há referência a território na definição de Cícero; a coisa pública não está separada da coisa povo, ao contrário, ela *é* a coisa do povo; e não existe qualquer referência à autoridade – apesar de ela existir, como será apresentado posteriormente, mas faz parte da estrutura interna nas instituições da *res publica*.

Essa definição de Cícero não tem precedentes na teoria política helênica, sendo talvez o elemento mais original de toda obra ciceroniana. A partir dela, derivam-se consequências diretas na construção da teoria das formas de governo e no conceito de liberdade. É possível observar toda sua construção lógica e até mesmo uma série de condições pelas quais se pode considerar a existência (ou inexistência) de uma *res publica*. Explanarei, no próximo capítulo, sobre as constituições, sempre que possível voltando para a definição do parágrafo 1.39, trazendo novos elementos que corroboram a hipótese de que há, em Cícero, uma justificativa da obrigação política, ou, nos termos de Finley, legitimidade.

²⁴ Também se diferencia, de maneira evidente, da célebre definição de Weber: “devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território - a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado - reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física.” (2011, p. 56).

2. DAS CONSTITUIÇÕES OU FORMAS DE GOVERNO

2.1 O que rege a *res publica*

A partir da congregação natural dos cidadãos, do consenso jurídico e da comunidade de interesses, chega-se às formas de comando da coisa pública. Cícero comenta que esse grupo de homens, então reunidos, estabelecer-se-ia em lugar fixo, o qual protegeriam e chamariam de cidade (*urbs*), que nada mais eram do que a organização do povo.

Portanto, todo o povo, que é o tal ajuntamento de uma multidão, conforme me referi, toda a cidade, que é a organização de um povo, toda a Coisa Pública, que, como disse, é a Coisa do Povo, devem ser regidos por um órgão de governo [*consilium*] para serem duradouros. (CÍCERO, DRP, 1.41).

É normal, em toda a literatura de comentadores, chamar essas formas de governo de constituição, mas antes é devido fazer uma ressalva. Não se deve absorver da palavra constituição o mesmo significado que ela carrega contemporaneamente, nem aquele que tomou forma durante a Modernidade. No tempo da Roma republicana, não existia um código de normas escritas e impassíveis de mutação pelos seus políticos. Do que estamos tratando aqui é da maneira com que o corpo institucional era estruturado, especificamente na política, com relação à “distribuição” e os encargos dos magistrados e do povo – bem como suas obrigações e seus direitos (STRAUMANN, 2011)²⁵. Toda *res publica* possui um governo (*gubernatio*) que rege (*regenda est*) o povo através de um corpo deliberativo (*consilium*) e, de acordo com Wood, “arising from the same causes that produce the state [*res publica*]” (1991, p.128, [grifo meu]), ou seja, também é um órgão natural, que deve se basear na justiça e nos interesses do povo.

2.1.1 As origens do debate: Platão, Aristóteles e Políbio

É necessário trazer os pensadores gregos à tona devido à forte influência em Cícero que advém principalmente dos helenos. Isso estava transposto até mesmo à sua vida pessoal,

Cícero, na sua casa em Túsculo, tinha dois passeios, construídos em dois terraços. Um chamava-se a Academia, o outro o Liceu, em

²⁵ Apesar de alguns acadêmicos, notadamente Keyes (1921), terem atribuído ao livro *De Legibus*, de Cícero, a produção da Antiguidade que mais se aproxima da ideia Moderna de constituição.

memória de Platão e Aristóteles, respectivamente. E uma estátua de Atena, a deusa protetora dos pensadores e dos artistas, presidia aos encontros do orador com os amigos” (GRIMAL, 2009, p.208).

E o próprio Cícero, no Tratado da República, afirma: “Efetivamente, correu da Grécia para esta urbe, não um tênue riacho, mas o caudaloso rio daquelas suas disciplinas e artes” (DRP, 2.34). A influência é ainda mais manifesta ao perceber que os títulos de dois dos seus principais tratados filosóficos são homônimos de obras platônicas: *De Re Pvblica* e *De Legibus*²⁶. Mesmo com seu débito a Platão e Aristóteles, que se estende ao estoicismo, “the assumption that all Cicero's theoretical treatises are mere transcripts from Greek originals is more apparent than real” (HOW, 1930, p. 24). Mas nesse momento o que nos interessa é apresentar o debate.

Na filosofia política, as discussões sobre as melhores e piores formas de governo já eram antigas até mesmo no tempo de Cícero. Platão, no livro VIII da *República*, tratou do assunto, assim como Aristóteles, em *Política*, e Políbio, no livro VI de *Histórias* – para focar apenas naqueles que tiveram grande influência no pensamento de Cícero. Farei uma análise breve de cada um dos três pensadores para demonstrar onde as reflexões de Cipião se inserem neste debate²⁷.

A *polis*, para Platão, é um *ser*, e, como tal, tem seu lugar no que ele chamou de mundo das formas (ou ideias/essência). As coisas carregam, em si, uma essência, que no mundo das ideias estaria presente em sua perfeição. O mesmo acontece com uma *polis*; ela tem uma essência perfeita, ou um ideal, neste mundo superior. Mas como acessá-lo? Há uma divisão entre conceito, imagem e objeto sensível. Este

²⁶ Uma comparação entre as duas obras homônimas de Cícero com as de Platão pode ser vista em How (1930). Talvez seja seguro dizer que a cópia dos títulos fosse uma tentativa de Cícero *emular* Platão, no sentido que configurava a palavra na Antiguidade: “O emulador deseja sobretudo imitar as qualidades que observa no objeto da sua emulação. Entretanto, não se trata de imitar passivamente um modelo. A emulação serve como formação de um novo caráter e pressupõe, em seu gesto de ativa possessão do *daimon*, algo que poderíamos definir como uma necessidade de ultrapassar o modelo, de rivalizar as virtudes do emulado” (SCHRAMM, 2013, p.31).

²⁷ Tentaremos não nos alongar para além do limite que este trabalho permite, sem carregar muitos pormenores acerca de todo o pensamento filosófico de filósofos como Platão e Aristóteles, que tomariam muito tempo e espaço.

último, como já indicado na etimologia, diz respeito às coisas sensíveis, o mundo que nós vemos e tocamos; referentes aos cinco sentidos. A imagem nada mais é do que a memória e a imaginação, que faz uma ponte entre o objeto sensível e o conceito, que acaba por ser justamente a razão ou o intelecto. Por consequência, considerando que o homem é um animal racional, ele pode acessar, através da razão, o mundo das formas – é isso, defende Platão, que um filósofo faz.

A consequência lógica é que a *polis* ideal platônica, na República, era uma monarquia que possuía um rei-filósofo ou uma aristocracia de filósofos²⁸. O governo descrito tinha uma deliberação infinitesimal – se é que existia -, considerando que, se um filósofo pode acessar o mundo das formas e nele compreender o que é o bem e como deve ser regida uma *polis*, de nada adiantaria discutir; ele acessava, através da razão, o ideal e o reproduzia no mundo sensível. Através deste processo, o rei-filósofo seria capaz de assegurar o bem comum²⁹ e a justiça a toda a população. É o governo do homem sábio³⁰. Ernest Barker comenta que Platão teria aprendido na história do pitagorismo que um círculo filosófico um dia teria governado Croton, e sendo provido de uma aristocracia “it was easy for him to hope that a ‘new’ aristocracy, composed no of the members of a political club, but of disciplines of a philosophical circle like his own, might regenerate Greece” (1959, p.164).

Pode-se notar uma relação entre a mente dos homens e a forma de governo³¹. O governo do rei-filósofo é o ideal, todos os outros derivam

²⁸ “Direi que uma das formas de constituição que nós analisamos será uma, embora possa designar-se de dois modos: efetivamente, se surgir entre os governantes um só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais, aristocracia” (PLATÃO, Rep, 445d).

²⁹ O bem comum era a finalidade de toda a filosofia política (STRAUSS, 2011).

³⁰ Platão costuma traçar um paralelismo entre o homem e a polis: “quando se fala do variado ‘espírito das constituições’, subentende-se que a fonte deste espírito é o *ethos* do tipo de homem criado a partir de dentro pela forma de Estado que lhe está adequada” (JAEGER, 1995, p.929).

³¹ Platão classifica as constituições em cinco tipos e, por consequência, cinco são também os tipos de almas (Rep., 445d), já que “há tantas formas específicas de constituições, quantas podem ser as de almas” (Rep., 445c). Mas essas são classificações de acordo com grau de imperfeição, na prática elas são muito mais numerosas (ver Rep., 445c): “As variedades imperfeitas são tão numerosas como as formas de Estado que conhecemos da experiência [...] Para lhes determinar o grau de valor relativo, Platão agrupa em vários tipos fundamentais

deste, mas não como se esta monarquia fosse a medida, ela é a *fonte* de onde todas as outras constituições derivam, em escalas de degradação. A apresentação de Sócrates, no livro VIII da *República*, segue uma linha de raciocínio que vai do melhor governo – e dos melhores governantes – ao pior, incluindo uma narrativa de como se dá a mutação de um para o outro; sempre do melhor para o pior. A narrativa não é histórica, mas uma imagem lógica dos rumos da corrupção, começando pela *polis* perfeita supracitada – derivada de uma mente perfeita – e degradando exponencialmente até a pior forma de governo, a tirania. A descrição desconsidera, também, qualquer tipo de interferência externa; ou seja, é uma “imagem” da degeneração exclusivamente interna da *polis*, do melhor para o pior governo, da melhor para a pior das almas, através de gerações de homens.

A uma cidade e constituição dessa [a monarquia] chamo eu, portanto, boa e reta, bem como a de um homem dessa qualidade; às demais, más e erradas – uma vez que aquela é a direita – quer se trate da administração das cidades, quer da organização do caráter da alma individual. E repartem-se por quatro espécies de vícios. (PLATÃO, *Rep.*, 449a).

O que se segue, na *República*, é uma linha de definhamento da aristocracia, um governo da razão³², para a timocracia, o governo das honras³³, e a justiça começa a desaparecer. O soldado toma o lugar do homem sábio no governo da cidade e mantém a aversão dos guerreiros pela agricultura, pelas artes manuais, mas dando continuidade à ginástica, por exemplo - todas essas são características do governo ideal. Por outro lado há a cobiça pelas riquezas – mesmo que às ocultas -, a ambição e o gosto pelas honrarias (*Rep.*, 547d – 548c), assim como o receio de elevar os sábios às magistraturas. Já falta, ao homem timocrático, a razão misturada à música, “que é a única defensora da virtude durante a vida na pessoa que ela habita” (549b). Partindo do apego às riquezas, munido pela falta de razão, o estabelecimento de uma oligarquia não é um grande passo. A geração seguinte cresce tendo o

as formas de Estado mais conhecidas e classifica-as numa escala descendente de valores, de acordo com a distância que as separa do Estado perfeito” (JAEGER, 1995, p.925).

³² Até mesmo o governo ideal é passível de definhamento: “tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa [aristocracia] permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se” (PLATÃO, *Rep.*, 546a).

³³ Que teria como exemplo a cidade de Esparta.

dinheiro como seu maior desejo, um desejo egoísta, e se instaura uma oligarquia, isto é, depõem-se os soldados do governo e os ricos assumem o posto. Já se trata de outro tipo de homem, “onde se tem alto apreço à posse do dinheiro, diminui o valor da verdadeira virtude” (JAEGER, 1995, p. 940). Portanto, a oligarquia tem duas grandes falhas: “It gives office to wealth, instead of regarding capacity for office; and as the members of an oligarchy farm and fight and rule at one and same time their skill disappears for want specialisation” (BARKER, 1959, p.180). A decorrência é que os ricos se tornam gradualmente mais ricos e os pobres crescem cada vez mais pobres. Então o povo, na geração seguinte, que se acumula em meio à miséria, acaba por se revoltar. Estabelece-se uma democracia, o governo das liberdades³⁴ – ou da licença -, do homem que “faz o que quer”. Mas é apenas a aparência de liberdade. Para Platão este já é um governo realmente injusto, onde os dois defeitos da oligarquia, anteriormente citados, acabam por se intensificar. Cria-se um governo com três grupos: os demagogos, os ricos e os pobres, em constante conflito³⁵. A democracia é o governo da igualdade, portanto o homem democrático julga todos os prazeres como iguais, inclusive os viciosos (Rep., 561c) e nasce a liberdade de se fazer tudo. Os homens deixam de se importar com leis escritas ou não escritas até se chegar a um estado de “anarquia” em que se recorre a um tirano, como campeão do povo, para salvar a *polis* do caos; e “a liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja escravatura em excesso” (564a). No que se segue do passo, Sócrates afirma que é natural que a tirania surja da democracia³⁶. A tirania tem todos os problemas da democracia e da oligarquia aglomerados em uma única pessoa, no capricho de um homem só³⁷. Então conclui: “o povo, ao tentar escapar ao fumo da escravatura de homens livres, há de cair no fogo do domínio dos escravos, revestindo, em vez daquela liberdade

³⁴ Leo Strauss (1991) argumenta que, para Platão, a liberdade não deveria ser necessariamente valorizada, pois ela não é una, pode servir tanto para o bem quanto para o mal.

³⁵ Em oposição à harmonia, valorizada por Platão.

³⁶ Apesar de que, como Baker (1959) comenta, esse não era o padrão na Grécia Antiga, com algumas exceções, como Dionísio de Siracusa, tirano que proveio de uma democracia.

³⁷ Barker acredita que Platão estava atacando os sofistas ao colocar a tirania como o pior dos governos: “That is the final rebuke of Plato to the Sophistic position, that justice is the interest of the stronger, and that the ideal State is therefore tyranny” (1959, p.182).

ampla e despropositada, a farda mais insuportável e mais amarga, a da escravatura dos escravos” (Rep., 569c).

No entanto, em *Político* (1991), obra de Platão escrita antes da República, ele ainda não operava com essa estrutura de constituições, mas com uma que se tornou muito mais célebre. Nesse diálogo, apesar de as denominações das constituições continuarem sendo cinco, elas são, na prática, seis. Além disso, não estão postas em ordem de degradação a partir da polis ideal, método que só viria a surgir na *República*, mas entre as boas e as degeneradas.

As boas constituições são a monarquia, a aristocracia e a democracia. O que elas têm em comum é, principalmente, o seguimento das leis. Por obviedade lógica, o grande problema das constituições ruins, defeituosas, é a ausência da lei, ou o desrespeito do homem em relação a ela. São estas as formas de governo degeneradas: tirania, oligarquia e democracia. Como se pode perceber, a democracia aparece nos dois grupos, isso porque, em *Político*, Sócrates não faz nenhuma distinção *nominal* entre a democracia regulada por leis e a sua versão contraposta. “Apenas, na democracia, é indiferente que a massa domine aqueles que têm fortuna, com ou sem seu assentimento, ou que as leis sejam estritamente observadas ou desprezadas; ninguém ousa alterar-lhe o nome” (PLATÃO, 1991, p.54). O ranque das instituições, embora com muitas semelhanças, apresenta-se de maneira distinta daquele de *República*. A monarquia e a aristocracia já configuravam o topo das melhores constituições, mas a oligarquia estava em um grau inferior ao da democracia, possuindo leis ou não³⁸. Não há, em *Político*, no entanto, nenhuma referência às transmutações de uma constituição para outra³⁹.

Na obra *As Leis*, de maior maturidade de Platão – já próximo do fim de sua vida -, surge outro elemento inovador: a mistura

³⁸ Ao mesmo tempo em que a democracia, com leis, era a pior forma de governo entre as boas, a outra democracia era considerada por Platão a melhor entre as degeneradas. E a democracia com leis melhor do que a sem leis, evidentemente. Ambas acima da oligarquia.

³⁹ Resolvemos incluir *Político* no capítulo pela importância que essa estrutura da análise de formas de governo viria a ter na filosofia política, de modo geral. Long (1999) comenta que *Político*, junto com as obras *Sofista* e *Parmênides*, são os únicos diálogos de Platão que Cícero nunca referenciou e, por algum motivo, parecia desconhecer. A falta de referência aos diálogos não implica necessariamente em ignorância com relação a eles, mas, considerando que toda a produção de Platão é constantemente citada, serve pelo menos como uma evidência plausível da hipótese de Long.

constitucional. O autor deixa de se focar apenas em formas puras de constituições, como fazia anteriormente, e passa a observar que em algumas poleis estes elementos puros se combinam. Este é considerado o livro mais realista de Platão⁴⁰, em que ele deixa de olhar para um mundo que transcende o nosso, o mundo supralunar, e passa a olhar para baixo, para o que existia⁴¹. Ele enceta por Esparta, que considera ser uma mistura entre monarquia e aristocracia, “On Plato’s interpretation the Spartan constitution was the first mixed constitution in the history of the world” (HAHM, 2009, p.182). Apesar do que é indicado em *República* e em *Político*, nas *Leis* Platão abre mão da defesa de um governo centralizador, pois considera a unificação do poder “uma degenerescência de ânsia de domínio”, enquanto “o exemplo de Esparta prova que uma constituição mista é mais duradoura” (JAEGER, 1995, p.1332).

O argumento parte de um princípio muito distinto ao da República, de que existem duas constituições puras das quais todas as outras derivam: a monarquia e a democracia.

Há duas formas de constituição que são, por assim dizer, as matrizes a partir das quais, que se afirme em verdade, todas as restantes nascem. Destas uma é chamada adequadamente de monarquia, a outra, democracia, sendo o caso extremado da primeira a forma de governo dos persas, e o da segunda a nossa; as restantes são praticamente todas, como eu disse, modificações dessas duas [...] E é isto que a nossa argumentação pretende reivindicar a partir da afirmação de que a menos que um Estado participe dessas duas formas

⁴⁰ E, talvez, menos avesso à democracia do que na *República*, já que chega a considerar a sorte – elemento caracteristicamente democrático (MANIN, 1997), considerando que esta forma de governo costumemente distribuía cargos por sorteio – em seus axiomas de governo: “Estas regras axiomáticas indicam que por mandato da natureza, 1) os pais devem governar os filhos; 2) os nobres devem governar os não-nobres; 3) os velhos os jovens; 4) os senhores os escravos; 5) os melhores os piores; 6) os homens cultos e sensatos os incultos; 7) o que é eleito por sorte deve imperar sobre aquele em que a eleição não tem recaído. Nesta passagem, como nas *Leis* em geral, Platão aceita a sorte como decisão divina e não vê nela um mecanismo sem sentido, o que frequentemente fazia ao criticar a democracia nas obras anteriores” (JAEGER, 1995, p. 1332).

⁴¹ Estas são, inclusive, características muito mais atribuídas a Aristóteles.

jamais poderá ser bem governado (PLATÃO, Leis, 3.983d-e).

Os dois extremos das duas formas puras seriam, como afirmado, Pérsia e Atenas, e as outras poleis carregavam, em maior ou menor medida, uma mistura entre ambas⁴². O ideal da polis descrita por Platão nas *Leis*, com um sistema complexo de eleições e sorteios, seria um ponto de equilíbrio entre liberdade e hierarquia, no qual se coligam, de maneira devida, as duas formas puras; “Tal sistema de seleção dos magistrados consistirá num meio termo entre as constituições monárquica e democrática e a meio caminho entre estas deve estar sempre nossa constituição” (PLATÃO, Leis, 6.756e). Vale atentar que, como aponta Baker (1959), essa democracia citada não era, evidentemente, como a ateniense, mas mais moderada. Não existiria deliberação, o povo se limitaria a dizer “sim” e “não” às consultas do monarca - além, é claro, da instituição do sorteio, historicamente vinculada à democracia (MANIN, 1997). A mistura constitucional nas Leis de Platão demonstra, portanto, um equilíbrio entre os dois extremos puros das formas de governo.

Depois de Platão, a figura mais influente para Cícero, cronologicamente falando, foi Aristóteles. A análise de suas formas de governo terá como base *A Política*⁴³, no qual ele trata mais precisamente das variadas constituições.

Em Aristóteles, a polis está profundamente enraizada na filosofia natural, existindo ainda, evidentemente, uma conexão entre o ser humano e a polis, já que esta existe por natureza, enquanto o ser humano é um ente naturalmente adaptado para viver em uma polis (1253a). Esse processo, no entanto, passa por outras duas formas mais primitivas de

⁴² Platão deixa claro que a mistura é da autoridade em exercício, não dos elementos sociopolíticos da polis, já que se tratam de características como grau de despotismo ou, em oposição, de liberdade – ele não trabalha com categorias sociais como ricos e pobres ou nobres e não-nobres.

⁴³ Em se tratando de Aristóteles numa monografia sobre Cícero, deve-se carregar uma preocupação extra: até onde sabemos, Cícero não teve contato com os tratados de Aristóteles, mas apenas com os diálogos, ou seja, exatamente o oposto do que nós possuímos hoje. No entanto, como afirma Long (1999), devemos manter a mente aberta quanto a isso, considerando que não há provas suficientes da ignorância de Cícero quanto a essas outras obras. É necessário acrescentar que provavelmente vários dos diálogos de Aristóteles carregavam ideias semelhantes àquelas dos tratados.

relações, a casa (*oikia*) e a vila (*kômê*)⁴⁴, que é um desenvolvimento ulterior – “uma associação permanente de casas que existe para a satisfação de necessidades” (TAYLOR, 2009, p.302). E é por esse caminho que se chega da vila até a polis. Os grupos, enquanto indivíduos, famílias ou vilas, não possuem autossuficiência, logo vão se articulando em comunidades de complexidades crescentes até suprirem a sua carência quando alcançarem uma polis⁴⁵. Por consequência, o homem é um animal político (*zoon politikon*); isso pode ter diferentes significados em seu pensamento político. Primeiro, os seres humanos vivem em grupos, é um ajuntamento natural, assim acabou sendo defendido por Cícero. Segundo, animal político não é, como o termo viria a ser traduzido para o latim por Sêneca – e popularizado posteriormente –, o mesmo que animal social (*animal socialis*), pois não carregam a mesma conotação. Como aponta Hannah Arendt, “é significativo, mas não conclusivo, que a palavra ‘social’ seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento grego” (1981, p.34), além disso, o termo romano *societas* angariava ambientes em que a violência era aceita, como o âmbito doméstico, em que o *paterfamilias* tinha direito de vida e morte sobre a esposa e os filhos. O cenário político, para Aristóteles, não era esse, mas a polis, onde as decisões se davam por meio do discurso – oposto ao contexto da violência –; a definição do *zoon politikon* era “até mesmo oposta à associação natural da vida no lar” (*ibidem*, p. 36). Por isso a necessidade de se incluir outra definição: *zoon logon ekhon*, o homem como animal dotado de fala.

Aristóteles seguia premissas realistas ao tratar de política, sempre olhava para baixo, não para o mundo platônico das ideias. Esse seu ponto de vista mais “empirista” o levou a escrever um livro apenas sobre constituições, das mais diversas da região helênica – e outras

⁴⁴ Existe ainda outra comunidade além da casa, da vila e da polis: a nação.

⁴⁵ E a polis, ainda assim, é anterior ao indivíduo, “uma vez que o todo deve ser anterior à parte da polis (1253a). O sentido de ‘anterior’ em questão é aquele da prioridade em essência ou ser (*ousia*), no qual A é anterior a B se e somente se A pode existir sem B, mas não vice-versa” (TAYLOR, 2009, p.306). O indivíduo é parte da polis. Portanto, quando fora dela, pode ser considerado um ser humano apenas homonimamente, “como uma mão de uma estátua não é, rigorosamente, uma mão” e, concluindo, “um indivíduo *incapaz* de ser membro de uma polis não é, rigorosamente, um ser humano, e sim um animal (não-humano), ao passo que alguém que é autossuficiente sem participar da polis é super-humano, ou, nas palavras de Aristóteles, um deus” (*idem*).

estrangeiras, possivelmente Roma e Pérsia -, que se perdeu com o tempo, sobrando apenas o conteúdo escrito sobre a constituição de Atenas. Sob esse viés, é de se esperar que Aristóteles seguisse uma lógica semelhante ao tratar das formas de governo na *Política*.

O discípulo de Platão, caso seja justo aqui compará-lo ao seu tutor, segue a estruturação da obra *Político*, entre as supracitadas, e não os outros dois escritos referenciados de Platão, que eram mais célebres. Não sem originalidade ou novidade. Ele estabeleceu, inicialmente, dois critérios para a divisão e análise das nomenclaturas das constituições⁴⁶: o qualitativo e o quantitativo (Pol., 1274b). Poder-se-ia fazer uma simplificação a partir de duas perguntas, i) quem governa? ii) como governa? A primeira resposta está dividida em três grupos: um, poucos ou muitos. A segunda diz respeito à aplicação das leis ou do seguimento das tradições, do governante que realmente busca o bem comum e não apenas o próprio capricho.

Such is the general nature of the definition of citizen which will most satisfactorily cover the position of all who bear the name. Citizenship belongs to a particular class of things where (1) there are different bases on which the thing may depend, (2) these bases are of different kinds and different qualities – one of them standing first, another second, and so on down the series [...] The different bases of citizenship are different constitutions; constitutions obviously differ from one another in kind, and some of them are obviously inferior and some superior in quality; for constitutions which are defective and perverted are necessarily to those which are free from defects. It follows that [as constitutions differ, so] the citizen under each different kind of constitution must also necessarily be different (ARISTÓTELES, Pol., 1275a-b).

Cada tipo de constituição, portanto, tem seu próprio tipo de cidadão. Alguns grupos estão mais afeitos à liberdade⁴⁷, outros à

⁴⁶ Que Aristóteles define como: “the organization of a polis, in respect of its office generally, but especially in respect of that particular office which is sovereign in all issues” (1278b).

⁴⁷ Assim com nas *Leis* de Platão, Aristóteles vê os extremos, por exemplo, entre atenienses e persas, mas não considera que a democracia e a monarquia sejam as únicas formas puras de governo.

hierarquia, e nesses casos não adiantaria tentar forçar-lhes outras constituições, mesmo que estejam entre as melhores na análise aristotélica. É uma mistura do campo teórico com o prático, sem consequências universalizadas.

Como resultado, chega-se à situação abaixo:

As constituições	Boas	Degeneradas
Um governa	Monarquia	Tiranía
Poucos governam	Aristocracia	Oligarquia
Muitos governam	Politeia ⁴⁸	Democracia

As formas aristotélicas não são fixas. Quando o autor trata da monarquia, por exemplo, aqui também considerada muito virtuosa, não é apresentada ao leitor uma fórmula congelada do que seria a monarquia⁴⁹; o que Aristóteles apresenta são vários tipos diferentes da mesma constituição – algumas melhores do que as outras. Contudo, tratando de um âmbito geral das formulações, no que se trata dos governos de um e de poucos há míseras discordâncias expressivas.

Um elemento a ser destacado está no governo de muitos em sua forma virtuosa, a politeia – ou *politeia mixis*. É uma forma constitucional mista, mas díspar daquela apresentada por Platão.

⁴⁸ Politeia era o termo original. Alguns tradutores preferem traduzir como “República”, mas considerando que a presente monografia discute o conceito de *res publica*, faz-se necessária essa distinção entre *politeia* e *res publica*. Como citado na nota 10, através de Schofield, os helenos não possuíam nenhum equivalente à concepção romana de coisa pública.

⁴⁹ Ele apresenta quatro tipos de monarquia: “There are thus four types of kingship – (1) the kingship of the Heroic Age, based on general consent but limited to a number of definite functions, with the king acting as general and judge and the head of religious observances; (2) the type of kingship among uncivilized peoples, with the king exercising, by right of descent, a despotic authority which is none the less constitutional; (3) kingship of the type which is termed dictatorship, and which is in elective form or tyranny; and (4) the Spartan type of kingship, which may be roughly defined as a permanent command of the army exercised by right of descent” (ARISTÓTELES, Pol., 1285b). E há ainda um quinto tipo, “This is the absolute type, with the same sort of power that a tribe or a polis exercises over its public concerns. It’s a type which corresponds to paternal rule over a household” (*Idem*).

Aristóteles associa a politeia com as formas perversas, embora ela mesma não seja uma perversão. Isso porque ela é uma mistura entre duas constituições degeneradas que acaba por ter um resultado virtuoso: a oligarquia e a democracia. Cria-se uma polis que mistura os livres, ricos e pobres; características centrais de cada um dos dois governos (1295a-b). Ao contrário de Platão, a mistura não se dá de acordo com os magistrados, mas sim com estruturas sociais, onde grupos ricos e pobres podem coexistir na polis. Para tanto, ter-se-ia como necessidade que existisse uma classe média (*hoi mesoi*) capaz de assegurar que nenhum dos dois polos tomasse para si o controle total da polis. Essa é, de acordo com algumas interpretações, a constituição mais recomendada pelo heleno:

Aristotle consistently recommended a mixed constitution, construed as a coalition of socioeconomic classes through an equitable distribution of governing authority, as the most stable constitution and did so because it satisfied the natural desire of every citizen for a share in governing the city. (HAHM, 1999, p.189).

Como o próprio Hahm lembra subsequentemente, Aristóteles atribui à *politeia mixis* as mesmas qualidades que Platão atrelava aos governos de Atenas e da Pérsia quando estes conseguiram, com sucesso, misturar monarquia e democracia: inteligência, liberdade riqueza (Leis, 694a-701d).

Políbio foi um grego, nascido em Arcadia, que foi para Roma como prisioneiro de guerra e se aproximou da família dos Cipiões (PEREIRA, 2002). Não se trata de um filósofo, mas de um historiador, retratando a história das Guerras Púnicas travadas entre Roma e Cartago. O que nos interessa é o livro VI de *Histórias* (1996), que é onde ele se insere no debate que vem sendo discutido, com acréscimos de elementos inéditos.

Políbio trata das constituições com um quadro muito semelhante ao de Aristóteles, modificando elementos mais substancialmente na nomenclatura do que no significado dos conceitos⁵⁰. Incluem-se dois novos elementos: primeiramente, a autocracia, uma forma de governo anterior à monarquia. Políbio acreditava que os homens se agregavam

⁵⁰ Exclusivamente no que diz respeito ao governo de muitos, que assumem aqui o termo “democracia”, quando bom, e “oclocracia”, quando ruim, ao contrário de politeia e democracia, como em Aristóteles.

por medo ou fraqueza, não por força da natureza, portanto eles tendiam, inicialmente, a seguir os mais fortes; “É provável, portanto, que no princípio os homens vivessem assim, reunidos em rebanhos como animais e seguindo os mais fortes e mais valentes entre eles” (*His*, 6.5). Esse regime onde os homens seguem os mais fortes é a autocracia, e o governante, evidentemente, o autocrata. Quando o autocrata passa a governar com as leis, com as honras, encetando uma noção de sociabilidade, de justo e injusto, chega-se efetivamente a uma monarquia, o governo de um só. A partir desse ponto, as degenerações das constituições são inevitáveis, mas a narrativa se dá de maneira distinta da apresentada por Platão na *República*⁵¹; em vez de um modelo de degradação a partir da república ideal, tem-se, em Políbio, um arquétipo cíclico. Não existe cidade ideal, mas boas e ruins - como em Aristóteles - e essas formas de governo se revezam entre si ao longo do tempo, passando de monarquia para aristocracia⁵², de aristocracia para oligarquia, de oligarquia para democracia, de democracia para oclocracia e desta para a tirania – e então o ciclo se reinicia até o ruir definitivo da cidade. “Esse é o ciclo pelo qual passam as constituições, o curso natural de suas transformações, de sua desaparecimento e de seu retorno ao ponto de partida” (*His.*, 6.9). A teoria do devir cíclico governamental, apresentada por Políbio, é denominada *anakyklosis* – outro elemento ausente nas teorias de Platão e Aristóteles.

Contudo, o que mais nos interessa é a forma mista de governo presente no livro VI de *Histórias*, já que, quando Políbio trata desse assunto, ele está falando especificamente de Roma; e mais do que isso: das razões do sucesso de Roma, que a levaram a conquistar todo o mundo conhecido em cinquenta anos. O grego acreditava que isso se deu devido à sua constituição, que era capaz de equilibrar as três formas

⁵¹ Porque i) há mais constituições; ii) a sequência em que acontecem as degenerações também são distintas. No entanto, também existem pontos de concordância entre os três gregos debatidos aqui: “the process leading to what Polybius called the improved or corrected version is new, though, just as in the case of Plato and Aristotle, explained in terms of the psychology of the participants. Polybius offered psychological explanations for the improvement and degeneration of each of the three generic types and for the change of one generic type into another.” (HAHM, 1999, p. 191-192).

⁵² Não sem certa ambiguidade na narrativa de Políbio. Apesar de a tirania ser a última forma de governo antes do reinício do ciclo, a monarquia é expurgada da polis porque o monarca passa a se comportar como um tirano, e os aristocratas, que já possuíam, como todo o povo, senso de justiça, revoltam-se.

justas de governo: monarquia, aristocracia e democracia - estruturação essa, na visão polibiana, semelhante à Esparta⁵³ (His., 6.10).

A narrativa segue o passo com o seguinte argumento: quando alguém vai analisar a constituição romana e se focar apenas no consulado, chegará rapidamente à conclusão de que Roma é um regime monárquico, considerando que “[os côsules] exercem autoridade sobre todos os assuntos públicos, pois todos os magistrados à exceção dos tribunos lites são subordinados e obrigados a obedecer-lhes” (His., 6.12). Ao se ater ao senado, por outro lado, acreditar-se-á que Roma está sob um regime aristocrático, principalmente pelo controle que este corpo institucional tem com o tesouro público (6.13). E, quando nos voltamos ao tribunato, percebe-se em Roma uma democracia; ao povo, na visão de Políbio, cabe a mais importante das tarefas: “somente o povo tem o direito de conferir distinções e infligir punições, os únicos laços que dão coesão aos reinos e às repúblicas e em suma à convivência humana” (His., 6.14). Mas o fato é que essas magistraturas não podem ser interpretadas separadamente, elas fazem parte da mesma engenharia constitucional, cada uma com suas próprias prerrogativas, ainda que vigiando umas às outras em um sistema de controle contra a corrupção e a degeneração dos governos. É um princípio de autocontrole institucional⁵⁴. E, diferentemente da mistura apresentada por Aristóteles, baseia-se na distribuição dos magistrados, não em grupos sociopolíticos.

Mas por que, então, Roma, e não Esparta, conquistou todo o mundo conhecido? Há dois tipos de constituição mista,

- (1) those created deliberately by a lawgiver following an intentional plan, like Sparta; and (2) those that evolved naturally over a period of time, like Carthage and Rome” (HAHM, 1999, p. 193).

Roma chegou à constituição mista ao longo de gerações, por virtude das escolhas do povo em sua história mais primitiva, envolvendo episódios mitológicos, como a fundação de Roma por Rômulo, a

⁵³ Esparta é o ponto de partida para a argumentação no que concerne à constituição mista. Políbio acredita que Licurgo tenha percebido a tendência à degeneração constitucional das formas simples de governo e com base nisso elaborado a mistura constitucional.

⁵⁴ Autocontrole descrito com exemplos nos parágrafos 6.15, 6.16 e 6.17. Nota-se que em tempos de guerra, para Políbio, existia uma grande cooperação entre as magistraturas, “Overall, Polybius makes clear that the choice of action by each part is motivated by self-interest together with fear” (ASMIS, 2005, p.380).

nomeação dos *patres*⁵⁵, a expulsão dos Tarquínios⁵⁶ – consequentemente, o fim da monarquia -, e a fuga da plebe para o Monte Sacro⁵⁷. Em Esparta, por outro lado, a constituição surgiu através de um gênio legislador: Licurgo. Políbio não toma partido algum sobre qual das duas maneiras é a melhor ou mais virtuosa para se alcançar a constituição mista, apenas explana que ela pode aparecer por duas vias. O diagnóstico de Políbio é que a constituição mista tende mais à grandeza e à durabilidade, ainda que dessemelhantes em muitas características, já que a de Roma levava ao império (BALOT, 2010), enquanto a de Esparta, à liberdade e à autopreservação⁵⁸. Não há definição de qual das duas opções é superior⁵⁹, embora Políbio demonstre alto apreço por ambas, sendo a constituição a razão do sucesso das duas cidades. Mas, como tudo que existe, as constituições não são infinitas. Um dia o mútuo controle das três magistraturas viria a falhar ao mesmo tempo, a aristocracia tornar-se-ia oligarquia e a democracia, oclocracia. “O fato de tudo estar sujeito à decadência e ao desaparecimento é uma verdade a respeito da qual não há necessidade de insistir; a inexorabilidade da natureza basta para convencer-nos disso” (*His*, 6.57). O que Políbio, talvez, não imaginasse é que essa ruína da constituição mista romana já estivesse tão próxima.

2.2 As constituições em Cícero

Expostas as discussões sobre o tema entre os gregos, chegou a vez de Cícero. Vale notar que esse tema tem extrema centralidade no *De Re Pvblica*, já que é insistentemente citado durante toda a obra, embora o foco especial, de maneira precisa, esteja nos dois primeiros livros. Mas por que, em uma época tão turbulenta entre os romanos, Cícero retornaria ao antigo debate filosófico sobre as constituições?

⁵⁵ Rômulo instituiu o conselho de *patres*, de membros cujos descendentes viriam a ser chamados de patrícios. Após a expulsão dos reis, o conselho se torna o senado (LÍVIO, AUC, 1.8)

⁵⁶ Instaurando o consulado, por consequência (LÍVIO, AUC, 1.59)

⁵⁷ Que deu à plebe, por fim, após muitos anos de reivindicação, o tribunate. Todas essas narrativas podem ser lidas nos livros I e II de *arb urb condita*, de Tito Lívio, e no livro II da *República*, de Cícero.

⁵⁸ Diagnóstico idêntico ao que Maquiavel viria a fazer no primeiro livro de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1.2), em que ele diferencia Roma e Esparta pelas mesmas características.

⁵⁹ Asmis acredita que o motivo seja simples: “By failing to discriminate among different ways of exercising power, Polybius conspicuously fails to make clear whether the Roman empire is morally justified” (2005, p.383).

Evidentemente, ele não estava alheio ou míope aos acontecimentos romanos, como vemos em um trecho, de autoria comprovada, que sobreviveu graças a Agostinho de Hipona⁶⁰:

Mas a nossa época, tendo recebido o Estado como se fosse uma pintura⁶¹ notável, mas já evanescente, pela antiguidade, não só descurou de renová-la com as cores que tivera, mas nem sequer procurou conservar ao menos a sua aparência e como que seus derradeiros traços [...] Os próprios costumes morreram à mingua de varrões, terrível desgraça de que não só temos que prestar contas como ainda de certo modo explicar a razão, como se fôssemos réus de pena capital. Pelos nossos erros, não por algum acaso, temos um Estado de nome, mas, de fato, há muito que o perdemos (CÍCERO, DRP, 5.2).

O diagnóstico de Cícero para a situação romana era de preocupação⁶², mas não sem cura. Por isso, desde o começo do livro, há um forte apelo à participação política, principalmente com relação às pessoas sábias, que não costumam se voltar a estes assuntos (1.9-11). Junto disso, ele se mune com do patriotismo romano para defender que as pessoas carreguem suas vidas em comunhão com os assuntos públicos,

É acrescentado o perigo de vida e, por eles, veem-se confrontados com o torpe temor da morte homens fortes, para quem morrer naturalmente e de velhice costuma parece infelicidade maior do que ter a bem preferível oportunidade de entregar à pátria uma vida que forçosamente teria de ser entregue à natureza (DRP, 1.4).

⁶⁰ A citação pode ser encontrada na obra *Cidade de Deus* (2.21), de Agostinho.

⁶¹ Metáfora não desprovida de significado, considerando que Platão compara sua república ideal a uma pintura (Rep., 501c).

⁶² Ele dá outros sinais, durante o livro, de problemas que existiam no tempo de Cipião e continuavam em sua época. Um dos interlocutores do diálogo, Lélcio, ironiza o fato de Filo trazer à tona um assunto de caráter astronômico: “de fato, como é que o neto de Lúcio Paulo [...] me vai perguntar porque é que foram avistados dois sóis e não pergunta porque é que num único Estado existem dois senados e já como que dois povos?” (DRP, 1.31). O que Lélcio alega no trecho é que Roma está dividida, e não entre patrícios e plebeus, a divisão é vertical: a mesma divisão que existe no senado também existe no povo.

Mas de onde vem esse chamado? Asmis (2005) lembra que, apesar do diagnóstico visto acima, este é um momento otimista de Cícero, com seu retorno à vida política após do exílio⁶³. Alguém pode ser forçosamente enganado a pensar que Cipião seria o único capaz de salvar a República, por isso sua centralidade no diálogo, mas, se assim o fosse, para que escrever o livro? Como pode ser percebido em uma carta ao seu irmão Ático⁶⁴, Cícero leu trechos do ainda incompleto *Tratado da República* para Salústio, que veio a aconselhá-lo a incluir a própria voz no diálogo, já que ela seria ouvida devido à autoridade consular do autor (Att, 1.4). Cícero assim o fez, incluindo passagens introdutórias a cada dois livros (equivalentes a um dia, no diálogo) – ou seja, colocando-se ao lado de Cipião. Percebe-se que ele realmente queria ser muito ouvido e passar uma mensagem aos leitores. Considerando os temas centrais do livro, como as constituições, a constituição ideal, a justiça e o governante ideal, angariamos um globo de ideias que ele desejava transmitir.

Cícero não foge do padrão adotado pelos autores supracitados e, de certa maneira, absorve elementos característicos tanto de Platão quanto de Aristóteles e Políbio. Em diversos momentos há até mesmo misturas metodológicas: “Cicero’s point, I suggest, is that there are two distinct kinds of procedure: one is to analyse types and the other is to delineate a particular state as a model” (ASMIS, 2005, p. 396). O primeiro caso está presente quando ele fala das mais variadas formas de constituição; o segundo, quando toma a constituição mista romana como exemplar.

Decidido que toda cidade, que é organização de um povo, é finalmente estabelecida, precisa-se encontrar a maneira mais adequada de regê-la. A isso Cícero chama de órgão de governo, que “deve ser

⁶³ Cícero ficou anos exilado em sua casa de campo pela atuação, enquanto cônsul, no caso de Catilina, em que o conjurador foi executado sem julgamento (ALLEN JR., 1944).

⁶⁴ Cícero, nessa mesma carta, afirma que colocou o diálogo no passado e tendo Cipião como protagonista para não ofender a ninguém de sua época. O que não significa que isso não trouxesse vantagens: “The setting helps to authenticate Cicero’s contention that the constitution he describes is indeed the ancestral constitution; it is not something that he has made up with the help of a Greek. As for bringing in the more recent, major troubles, including the conspiracy of Catiline, that could be done in the prefaces” (ASMIS, 2005, p.391). Além disso, passa uma clara impressão de que os problemas da época de Cipião eram os mesmo de sua época – e, portanto, possuíam as mesmas soluções.

confiado a um só, ou a alguns escolhidos, ou deve ser assumido pela multidão e por todos” (DRP, 1.42). Os exemplos dados são Ciro, da Pérsia, no caso da monarquia; os massilienses, povo aliado de longa data dos romanos, como governo de poucos; e Atenas como exemplo de uma república gerida pelo povo. Como se pode perceber, é a mesma tripartição segundo critérios quantitativos já presente em Aristóteles e Políbio⁶⁵.

Estas são as constituições puras e, mesmo deste modo, já possuem vícios, já que nos reinos “os restantes estão demasiado afastados do direito e do órgão de governo” (1.43); entre os aristocratas “difícilmente a multidão pode ter participação na liberdade” (Id.); e quanto àquilo que é regido pelo povo, “a própria equabilidade é iníqua, pois não existe nenhum escalão de dignidade [*dignitas*]” (Id.). De fato, essas constituições são as boas, que “parecem poder manter-se numa situação de não instabilidade” (1.42). A construção da frase soa estranha. Cícero prefere dizer que essas constituições não são instáveis⁶⁶ a dizer que elas são estáveis [*non incerto statu*]. Ou seja, desde o primeiro momento em que Cipião trata do assunto, mesmo com elogios, já há uma tomada de posição – elas *parecem* conseguir não ser instáveis, dando a entender que há grandes chances de procederem da maneira oposta – e inclusive não demora mais que um parágrafo para começar a listar que as constituições possuem vícios ainda em suas formas puras, no melhor de seus estados.

Elas possuem, além desses problemas, “vícios perniciosos”. “É que não há nenhum desses tipos de constituição que não tenha uma passagem perigosa e escorregadia para um tipo mau ou muito próximo” (1.44). E se segue exemplificando Fálaris de Agrigento em oposição a Ciro, os Trinta Tiranos em oposição ao massilenses, e a própria condição caótica com que se revirava, por vezes, o povo ateniense em sua democracia.

As degenerações não são apenas das boas para as ruins. Cícero adota a teoria do devir cíclico governamental polibiana, a *anakyklocis*: “São, pois, extraordinárias as voltas e como que ciclos das

⁶⁵ E de Platão, na obra *Político*, que, conforme anteriormente informado, Cícero provavelmente não conhecia.

⁶⁶ Ou são, no máximo, toleráveis: “Of the three types of simple constitution, none, Cicero thinks, is perfect or the best of states, but all tolerable provided they endure” (WOOD, 1991, p.145-6).

transformações e das alternâncias das constituições” (1.45). E, mais à frente:

Assim, como se fosse uma bola, tiram a forma de constituição uns aos outros – os tiranos aos reis, e àqueles os cidadãos de primeira ou aos povos, a estes as facções ou tiranos -, e jamais se mantém por muito tempo a mesma forma de constituição (DRP, 1.68).

A constante mutação das formas de governo é exemplificada com a metáfora de uma bola que um grupo passa ao outro, aparentemente sem ninguém conseguir resguardá-la por muito tempo. Não há nenhuma razão para acreditar que Cícero tenha retirado essa ideia de outro lugar que não de Políbio, referenciado algumas vezes no *Tratado da República*⁶⁷. Contudo, há divergências entre os dois autores, de maneira mais evidente, em pelo menos dois pontos: “[Cícero] não aceita a existência de uma ordem ou até de um esquema fixo de mudança e entende que a transformação se pode fazer por simples degeneração do caráter do detentor do poder, sem necessidade do passar das gerações⁶⁸” (OLIVEIRA, 2008, p.37).

Então, existe degeneração e uma constante variação de constituições. Em Cícero elas acontecem de acordo com a qualidade moral dos poderosos e das virtudes e vícios de cada forma simples. Nesse sentido, é importante notar que sempre são citadas apenas três formas simples, que podem ser virtuosas ou viciosas; ou seja, em uma distinção a Políbio, Cícero nunca fala que existem seis constituições. São apenas três e se transmutam de acordo com critérios qualitativos de seus governantes e cidadãos. Tendo a seguinte classificação:

Justiça Número	Constituições justas	Constituições injustas
Governo de um	Monarquia [<i>regnum</i>]	Tirania [<i>tyrannus</i>]

⁶⁷ Ver os parágrafos 1.34, 2.27, 4.3.

⁶⁸ Elemento que, em Políbio, está presente apenas na degeneração da *basileia* (realeza).

Governo de poucos	Aristocracia [<i>optimatum</i>]	Oligarquia [<i>potestas factionis</i>]
Governo de muitos	Democracia [<i>civitas popularis</i>]	Oclocracia [dominatus <i>multitudinis</i>]

2.2.1 Monarquia⁶⁹

“Em consequência, quando a totalidade dos assuntos está nas mãos de um único, a esse único chamamos rei, e reino a essa forma de constituição” (DRP, 1.42). A monarquia se refere ao bom governo, ou governo justo, de um só. No entanto, é importante ressaltar que Cícero nunca se ateve aos termos gregos *monarchia* ou *basileia*. Quando está tratando dessa forma específica de constituição, as palavras utilizadas são *rex*, *regnum*, *regalis*, *regius*, (rei, reino, real, régio), e “no restante do texto completadas com *dominus* ‘senhor’ e seus derivados, *dominatio* e *dominatus* ‘dominação e domínio” (OLIVEIRA, 2004, p.106).

No próprio uso terminológico fica evidente que, para Cícero, mesmo quando o povo estava sob o jugo de um rei justíssimo, continuava se tratando de um exemplo de dominação, partindo do termo *dominus*, que tem como origem o significado de “senhor” ou “dono da casa”; há uma analogia implícita entre homem, casa e governo, de maneira semelhante àquela produzida por Platão (Rep., 578d) e Aristóteles (EN, 1160b). Esse é o *argumento patriarcal*⁷⁰ em favor da monarquia.

Esta é, para Cipião, a melhor das formas simples de governo, mesmo que tenha admitido a contragosto e a partir da insistência de Lélío e outros interlocutores. A maneira de provar seu ponto foi exatamente na analogia entre os assuntos do governo e da casa, mas nesse caso de maneira explícita. Quando Lélío não parece muito convencido ainda de que a monarquia é a melhor constituição simples,

⁶⁹ Uma parte substancial sobre a monarquia, no primeiro livro de *De Re Pvblica*, foi perdido com o tempo.

⁷⁰ A defesa da monarquia parte de quatro linhas argumentativas: patriarcal (da relação casa/governo), teológica (partindo do princípio de que Júpiter é o rei de todos), racional (em oposição à parte irracional da alma) e histórica (da monarquia romana, que produziu mais reis justos do que injustos).

Cipião se lembra de quando visitou o amigo em Fórmias, “que tu [Lélio] ordenavas terminantemente aos teus escravos que fossem obedientes às ordens de um só!” (1.61). E segue o passo: “além de ti, existe um segundo a governar toda a tua casa?”. A resposta é direta, “De modo algum” (Id.). A lógica é que para comandar uma urbe, é mais eficiente a mando de um só, desde que este seja justo. O raciocínio coloca o monarca como um proprietário da coisa pública, ou um *pater familias* que, sendo dono de sua residência e de seus escravos, deve ter total autoridade sobre eles – o único mandatário. O rei é realmente “um progenitor”, o governante que “cuida do povo e conserva na melhor condição de vida possível aqueles à frente dos quais foi colocado” (2.47)⁷¹. Trata-se do governante que vai governar melhor, mesmo que não haja liberdade para o povo⁷².

A defesa da monarquia também perpassa pelo *argumento teológico*; “para começar a discorrer sobre grandes assuntos [...] se deve principiar por Júpiter” (1.56). Isso se dá porque Júpiter “é o único rei de todos, deuses e homens”. Se os próprios deuses preferem essa maneira de reger sua cidade, se seres tão poderosos aceitam o governo de um só, por que com os homens haveria de ser diferente? Cícero recorre a Homero, tentando racionalizá-lo em sua usual desconfiança às fábulas, mas afirmando: “ouçamos os mestres dos homens eruditos, os quais viram, como se fosse com os olhos, aquilo que nós mal conhecemos de ouvido!”. Em suma, não existe nada melhor que o rei, se os próprios deuses são regidos por um só.

O *argumento racional* também é exposto de maneira breve. Os sentimentos humanos servem como prova de que a monarquia é a melhor forma simples de constituição. Todos os homens, vez ou outra, sentem-se irados com algo. Mas, para não viver no caos, depende-se da racionalidade de sua alma, capaz de controlar o domínio das paixões e da raiva. Se existir governo na alma, melhor que ele fique com a parte racional,

Acrescenta a ganância, acrescenta a ambição de poder, acrescenta a glória, acrescenta as paixões e verás que, a existir um poder real na alma humana, ele será o domínio de um só, ou seja, da parte racional – essa é evidentemente a melhor

⁷¹ Outros trechos que comparam o rei com a figura paterna: 1.54, 1.56, 1.64, 1.65 e 3.37.

⁷² Como há de ser demonstrado no capítulo 3.

parte da alma -, e se a parte racional dominar, não haverá lugar para as paixões, nem para a ira, nem para a temeridade (DRP, 1.60).

Esse parágrafo não indica apenas um argumento favorável à realeza, mas também que tipo de realeza é essa. A sobreposição da racionalidade e a supressão das paixões, num modelo eximamente estoico, traça uma analogia do rei como a racionalidade da república, enquanto as outras formas de governo, por consequência, seriam menos racionais⁷³, ainda que justas. Como Lélío afirma, respondendo as perguntas retóricas de Cipião, “não há nada melhor” do que uma alma assim dotada – sob o domínio da racionalidade -, portanto o mesmo se aplica às formas de governo; “não há nada melhor” do que um rei justo e racional.

A quarta linha argumentativa em defesa da monarquia é a *histórica*. Contudo, não se baseia em *qualquer* história – apesar de alguns reis justos de outras nações serem citados, como Ciro, da Persia -, o foco é a história de Roma e seus sete reis. Com a estrutura retórica característica dos escritos de Cícero, ele inicia o argumento pelo ponto negativo da monarquia romana, quando Cipião afirma “há aproximadamente quatrocentos anos havia um rei em Roma” (1.58) e Lélío logo replica “E soberbo, na verdade!”. A referência é a Tarquínio, o Soberbo, que foi o último rei de Roma, visto como tirano; na concepção de Cícero é o responsável pelo caráter negativo que a palavra *rex* assumiu com o povo romano durante o período republicano. Mas com rapidez Cipião trata volver ao rei precedente, que era “extremamente justo, tal como daí pra trás” (Id.).

Durante a narração das origens de Roma, Cícero enumera uma série de virtudes presentes no caráter de cada um dos reis. Rômulo, apresentado como descendente de Enéias, foi aquele que fundou a cidade⁷⁴ - depois de consultar os auspícios, ou seja, desde o princípio junto dos símbolos religiosos -, fez a escolha ideal do território sobre o qual a urbe seria erguida e criou o conselho de *patres*. “Assim apoiado e

⁷³ É, inclusive, muito comum em Cícero a correlação da democracia com as paixões do povo – o que o parágrafo 1.60 considera um ponto negativo.

⁷⁴ Cícero abre mão da narrativa mitológica de Roma; Remo nem sequer é citado, assim como a loba. A historietta pode ser vista com mais detalhes em no livro I de *arb urb condita*, de Tito Lívio, do parágrafo 4-16. Quanto à veracidade da história da Roma primitiva, não cabe aqui investigar. O importante é ver no que essa crença de Cícero influi em seu pensamento político, seja na construção argumentativa ou no próprio uso retórico das lendas.

munido com esse conselho e quase senado, não só fez muitas guerras com os vizinhos, com todo o sucesso, como ainda, ao não levar ele próprio para sua casa nenhuma parte do saque, jamais cessou de enriquecer os cidadãos” (2.15). Dessa maneira, a própria monarquia romana já se funda sob prerrogativas da verdadeira realeza, já que esta característica última citada, da divisão dos saques, era na visão de Políbio o que um verdadeiro rei fazia (His, 6.7). Devido a isso, muitos acreditavam que Rômulo estava alçado à morada dos deuses, e “tal reputação, jamais mortal algum a poderia alcançar sem a exímia glória de sua virtude” (2.17). O rei subsequente⁷⁵, Numa Pompílio, estrangeiro, foi responsável por afastar os romanos, dentro do possível, da arte militar e levá-los aos costumes religiosos. Conta-se que muitas das tradições ancestrais de Roma foram criadas ou importadas por este rei, como as Virgens Vestais (2.26). Além disso, organizou os mercados, os festivais e grandes celebrações, dando ao seu reino aquilo que precisava para se desenvolver em tempos de paz. “Numa despediu-se da vida com duas coisas absolutamente eficazes para a perduração de um Estado, a religião e a clemência” (2.27). É eleito Tulo Hostílio, dono de grandes feitos de guerra, criador dos comícios e das cúrias, e fundador do direito pelo qual as guerras seriam declaradas⁷⁶. O resto da narrativa sobre Hostílio está perdida, mas Cícero afirma que as circunstâncias da sua morte foram as mesmas das de Rômulo, e não foi alçado ao panteão dos deuses para “não tornar trivial [...] aquilo que, no caso de Rômulo, estava provado” (Agostinho, CD, 3.15). Sobre Anco Márcio pouco se diz; ganhou uma guerra contra os latinos, conquistou e distribuiu territórios. Em suma, fortaleceu a cidade. Nem pela brevidade da história Márcio deixa de ser ancorado a um alto patamar, pois, Lúlio afirma: “também este rei merece ser louvado” (2.33). Na sequência surge Lúcio Tarquínio, outro estrangeiro, que se articulou por Roma angariando popularidade ainda durante o reinado de Márcio; entre suas principais medidas estão a ampliação do conselho de *patres*, o aperfeiçoamento do exército, os feitos de guerra, a criação dos Jogos Máximos e um grande templo a Júpiter. Tarquínio morreu em

⁷⁵ A eleição de Numa no lugar de algum herdeiro de Rômulo também serve como um elemento representativo da boa monarquia, que seria eletiva e não hereditária. “Ora, estes nossos romanos, apesar de então ainda rústicos, viram que se devia procurar virtude e sabedoria reais, não a linhagem” (DRP, 2.24).

⁷⁶ “Qualquer guerra que não fosse anunciada e declarada, era considerada injusta e ímpia” (DRP. 2.31).

circunstâncias temerosas para os romanos, com inimigos à porta da cidade, fazendo com que Sêrvio Túlio, filho de uma escrava e adotado pelo rei Tarquínio, assumisse o trono sem o mando do povo. Mas, passada a emergência e sepultado seu pai adotivo, “ele próprio consultou o povo acerca de sua pessoa e, mandatado a reinar, propôs às cúrias uma lei sobre o seu poder” (2.38)⁷⁷. Sêrvio Túlio ficou famoso entre os romanos como um rei de grandes reformas, como o *comitia centuriata*⁷⁸ e o censo, mas foi arrebatado por Tarquínio, o Soberbo – filho do rei predecessor -, casado com a filha de Túlio, que deu um golpe no trono de Roma⁷⁹. Este último já é caracterizado por Cícero como um tirano, e não como um rei; então a monarquia mostra seu principal defeito, a degeneração perniciosa.

Aqui tendes, pois, a origem primeira de um tirano. De fato, os gregos quiseram que fosse este o nome de um rei injusto; os nossos, porém, ganharam o hábito de chamar reis a todos os que, sozinhos, tivessem um poder perpétuo sobre os povos (DRP, 2.49).

Pode-se perceber que a própria história de Roma serve como um argumento favorável à monarquia, repleta de reis justos, que tomaram todas as medidas e reformas cabíveis para principiar o crescimento e a grandeza da cidade. A monarquia foi a introdução dos elementos que viriam a ser louvados na constituição mista, da Roma republicana. Como argumenta Losso (2014), a visão de que os romanos eram antimonárquicos pode ser anacrônica. Mas falando aqui especificamente de Cícero, claramente não há nenhum repúdio à monarquia, pelo contrário, ela é a melhor das formas simples de governo; mesmo que

⁷⁷ Na visão cíclica de constituições, como a defendida por Cícero, um rei governar sem o mando do povo, sem eleição e sem o consentimento do conselho de *patres* já seria uma prerrogativa para se afirmar que a monarquia romana estava degenerando. Por essa razão, Cícero não demora em dizer que Túlio consultou o povo sobre o seu reinado.

⁷⁸ Foram criadas, no total, 193 centúrias, em que a população se distribuía de acordo com a renda. A partir de então, nos casos de eleições, cada centúria era o equivalente a um voto. Também era com base nessa distribuição que se cobravam os impostos, sendo o valor menor para os menos abastados. Dessa maneira, como completa Eugène Petit, “são os *comitia centuriata*, que compreendem o povo inteiro, patricios e plebeus” (2003, p.39).

⁷⁹ Tito Lívio mantém a versão e acrescenta mais detalhes da crueldade de Tarquínio (AUC, 1.48).

“expulso Tarquínio, [Roma] não podia ouvir o nome de rei” (2.52), apesar de, como informado anteriormente, este não era rei, mas tirano⁸⁰.

2.2.2 Tirania

Se a monarquia é a melhor das constituições simples, como defendido até o momento, ela possui um grave problema: a sua degeneração, a tirania, é a mais perversa de todas as formas de governo⁸¹. Ou seja, entre as duas constituições monocráticas estão, em suma, a melhor e a pior das formas. As distinções existem terminologicamente em Cícero, fazendo-se uso de *tyrannus*, *tyrannicus*, *rex* e *dominus* - tirano, tirânico, rei e senhor -, com acréscimos de *regnum* e *regalis*, *dominatio* e *dominatus* - reino e real, dominação e domínio – (OLIVEIRA, 2004, p. 108). Como em Roma não existia a distinção entre rei e tirano, as diferenças etimológicas ficam bem estreitas. O autor certamente percebeu o problema e recorreu ao grego, de onde trouxe a palavra *tyrannus* para designar o governo injusto de um só. *Dominatio* e *dominatus*, no entanto, realmente se encaixam com as duas realidades, embora com diferentes níveis de devassidão.

Não resta dúvida de que Cícero segue os helenos na análise da tirania. Platão, Aristóteles e Políbio consideravam esta a mais perigosa de todas as constituições, quando um magistrado, que governa sozinho, utiliza do poder em benefício próprio. Apesar de existir a dominação nas duas constituições monocráticas, o tirano é muito mais avaro pelo poder em seu próprio benefício, “de fato, porque hei de chamar rei, o nome de Júpiter Optimo, a um homem ávido de dominar ou de poder pessoal, que domina um povo oprimido, e não antes um tirano? [...] Para os povos, a diferença é entre servir um senhor afável e servir um severo” (DRP, 1.50). Em ambos os casos o povo está, de certa forma, na posição de um escravo perante um senhor, mas com senhores completamente distintos; de um lado, um rei justo e, possivelmente, racional – que contribui para o engrandecimento da cidade -, de outro, um ser bestial que Cícero, para

⁸⁰ No contexto romano, como demonstrado no parágrafo 2.39, era comum chamar um tirano de rei, e o próprio Cícero assim o faz utilizando a palavra *rex* para Tarquínio. Quando está tratando das formas de governo, a distinção é mais evidente.

⁸¹ E esse é o principal defeito da monarquia, o fato de que mesmo um rei justo pode, em algum momento, deixar-se domar pelas paixões e pelos caprichos: “Seguramente um bom tipo de constituição [a monarquia], mas inclinado e como que propenso a uma forma extremamente perniciosa” (DRP, 2.47).

torná-lo ainda mais odioso, constantemente escolhe recorrer a metáforas na descrição.

Quando o rei passa a executar um domínio predominantemente injusto perante o povo, ele começa a ser retratado por Cícero como uma besta, e não como um ser humano. É uma metáfora que pode nos levar a crer, inclusive, que esse tipo de domínio não seria da natureza humana.

E não se pode imaginar animal mais terrível, nem mais hediondo, nem mais odioso para os deuses e homens! Embora tenha figura humana, contudo, pela selvajaria dos seus costumes, ele vence as maiores feras! Alguém classificaria ajustadamente como homem quem não quer nenhuma comunidade de direito, nenhuma relação de humanidade entre si e os seus concidadãos e, enfim, toda a raça humana? (CÍCERO, DRP, 2.48).

A desumanização do tirano passa pelo próprio conceito de *res publica*. Considerando que a república, para Cícero, é tão natural quanto o próprio ajuntamento dos seres humanos – cidadãos da república -, uma constituição que não leva em conta a comunidade de direito tem como consequência necessária um desprezo pelos seres humanos. Um reino tirânico, portanto, não é um *res publica*, mas uma relação de extremo domínio entre um senhor e uma multidão de escravos⁸² – enquanto, em uma monarquia, o rei ainda segue as leis, o *iuris consensus*.

Ainda no âmbito da desumanização do tirano, Cícero ficou muito conhecido por ser o primeiro defensor aberto do tiranicídio. Apesar de a justificativa não ser exatamente falta de humanidade do tirano, ele mantém a metáfora, antes animalesca, agora monstruosa:

Além disso, toda essa raça funesta e amaldiçoada deve ser banida da convivência dos homens. Com efeito, assim como certos membros do corpo são amputados – no momento em que eles mesmos começam a estar privados de sangue e, de algum modo, de vida também, e ainda assim são nocivos para as outras partes do corpo – do mesmo modo que essa selvajaria, assim como toda essa monstruosidade animalesca que se esconde sob a

⁸² Sem o direito, o governante pode fazer o que bem desejar com o povo. Dessa maneira, a diferença entre um tirano e um rei pode ficar mais evidenciada: “todos que tem poder de vida e de morte sobre o povo, são tiranos, mas preferem ser chamados reis” (CÍCERO, DRP, 3.23).

forma humana ser banida dos homens enquanto – por assim dizer – corpo comum da humanidade (CÍCERO, Off, 3.32).

Esse é o remédio de Cícero para a tirania. A violência se consolida como um meio de agir politicamente, ainda muito restrito, para um caso específico⁸³. O que diferencia o tiranicídio de um assassinio comum é a circunstância e a intenção. Um homicídio se justifica no interesse egoísta, enquanto o tiranicídio tem como fim o bem da *res publica*, ou o bem comum. Por consequência, “none is more noble than tyrannicide” (WOOD, 1991, p. 193).

Um elemento muito valorizado por Cícero era a propriedade⁸⁴, mas ela deveria existir de maneira justa; é um direito de todo cidadão, que deve estar presente em qualquer *res publica* através do consenso jurídico. Contudo, quando se fala em uma tirania, de ambiente completamente desregrado, tudo compete àquele que é mais poderoso, ao tirano: “é que nada pertencia ao povo e o povo pertencia a um só” (DRP, 3.43).

Como a descrição das características de um tirano, em seu sentido abstrato, estão limitadas nos trecho acima citados, para se valer de mais informações é válido interpretar o que Cícero falou do ícone da tirania romana: Tarquínio, o Soberbo. Ao contrário daquele que tem a racionalidade comandando o corpo, Tarquínio estava “fiado nas suas vitórias e riquezas, exultava de insolência e não conseguiu *reger seus costumes* nem a devassidão dos seus” (2.45 [grifo meu]). Os “seus” eram os próprios filhos. Sexto Tarquínio, filho do rei, estuprou Lucrecia, esposa de Colatino⁸⁵; ela era considerada uma mulher “pudica e nobre”, que se suicidou após a ofensa. Foi o limite, o começo da rebelião que tiraria à força do trono aquele que ocupava esse espaço através do medo. Não houve censuras do rei ao seu filho pelo ato ilícito. Desde o

⁸³ E não necessariamente contra tiranos violentos. Apesar da imagem bestial criada por Cícero, ele aponta que nem todos os tiranos obrigatoriamente transparecem sua essência em sua imagem (DRP, 1.50). César, por exemplo, era considerado um tirano por Cícero, mas em uma carta para Figulus, partidário de Pompeu, ele comenta que César, já ditador, o tratava de forma extremamente bondosa e cortês, “but that cannot counterbalance violence and revolution in every relation of life and in the times themselves” (Fam., 4.13).

⁸⁴ Wood (1991) defende que Cícero foi o primeiro filósofo a fazer uma defesa sistemática da propriedade privada.

⁸⁵ Que viria a ser o primeiro cônsul de Roma, após a expulsão do rei. Mandato dividido com Bruto (Lívio, AUC, 1.60).

princípio de seu mandato, o Soberbo tinha consciência da impopularidade de seus atos, que o fez governar não como um pai, mas como um carrasco, “pois esse rei de que estou a falar, antes de mais não tinha consciência tranquila, manchado como estava pelo assassinio de um ótimo rei [Túlio], e, temendo ele próprio a pena capital pelo seu crime, queria ser temido” (2.45). Os aristocratas, por consequência, tiveram de expulsá-lo de Roma junto de “seus descendentes e toda a raça dos Tarquínios” (2.46).

Afinal, esta é a degeneração inevitável do governo monocrático, capaz de tornar a palavra “rei” odiosa a todo um povo. “Estás, pois, a ver como de um rei despontou um senhor e como, pelo vício de um só, esse tipo de constituição se converteu, de bom, em detestável?” (2.47). O mesmo trono que ocupou Rômulo acabou por aconchegar Tarquínio, o Soberbo. Da melhor constituição simples, transferiu-se, em um golpe, à pior. Eis o motivo pelo qual a monarquia, mesmo sendo escolhida por Cipião como a melhor forma de governo entre as três, acaba por não ser recomendada: “é frágil a fortuna de um povo que, como antes disse, está dependente da vontade e dos costumes de um só” (2.50). Este “um só” pode ser um Tarquínio.

2.2.3 Aristocracia

No que se refere ao governo de poucos, quando justo, estamos falando dos *optimates*, ou seja, dos melhores. Ela é referenciada por Cícero, no *De Re Pvblica*, através dos seguintes termos:

A forma boa do governo de poucos, a aristocracia, é designada no elenco restrito por *boni* ‘bons’, *optimi* ‘os melhores’, *optumas* ‘aristocrático’, *optimates* ‘aristocratas’, *civitas optimatium* ‘aristocracia’, *optimatium dominatus* ‘dominação de aristocratas’, *pauci* ‘poucos’, *pauci et principes* ‘poucos e cidadãos de primeira’, *principes* ‘cidadãos de primeira, principais’, *delecti* ‘escolhidos’ *delecti ac principes* ‘escolhidos e cidadãos de primeira’, *delecti principes* ‘cidadãos de primeira escolhidos, um escol de cidadãos de primeira’ (OLIVEIRA, 2004, p.110).

O povo pode escolher confiar a salvação da cidade àqueles mais destacados, “cidadãos de primeira”. Eles estarão bem cuidados, pois é exatamente isso que a natureza propõe, “não só que os mais dotados em virtude e espírito mantenham os mais fracos, mas também que estes até estejam prontos a obedecer aos que lhe são superiores” (DRP, 1.51). Considerando a naturalidade de os fortes protegerem os fracos, a

aristocracia está consonante com a definição de *res publica*, que segue a mesma linha argumentativa derivada da natureza.

Mas não basta isso para o governo ser bom. Cícero se foca em redarguir o que ele considera uma confusão comum e pernicioso: de que a aristocracia seria o governo dos ricos e dos nobres. Na verdade, a forma de governo que se vincula aos ricos é a oligarquia; entre os *optimates* o que deve ser levado em consideração é a virtude; “Mas quando a virtude governa o Estado, que pode haver de mais notável? Quando aquele que exerce o poder sobre os outros não é, ele próprio, escravo de nenhuma paixão” (1.52). É notável, mais uma vez, a relação entre o bom governo e a racionalidade dos governantes. Há uma negação branda daquela que era a maior parte da própria aristocracia romana, muito vinculada ao sangue nobre e às riquezas, em favor de um grupo de poucos governantes vinculados pelo mérito⁸⁶. Esse grupo reduzido de homens públicos não pode ser dominado pelas paixões e pelos vícios; fazem parte justamente de um equilíbrio moderado entre o monarca e o povo. Do monarca pela dificuldade de deliberar⁸⁷, do povo pelos erros e pela temeridade. Com uma administração desse tipo, “necessariamente os povos serão muito felizes” (1.52), pois estão isentos de preocupação, com o ócio garantido e com a cidade nas mãos de seus melhores cidadãos.

A lei também se faz presente de maneira justa em um regime aristocrático de governo. Esse não é um fator desvinculado da virtude dos governantes, mas uma consequência desta, pois são os próprios *optimates* que fazem as leis; como na continuidade das perguntas retóricas no parágrafo supracitado, “quando ele próprio [o aristocrata] assume todas as tarefas para as quais prepara e exorta os cidadãos e não impõe ao povo leis a que ele próprio não obedeça, antes expõe a sua vida perante os cidadãos, como uma lei?!” (1.52). Então o povo já possui a vantagem – ou utilidade – do ajuntamento, que é a benesse do povo sob o regime dos aristocratas, mas agora tem também as leis, tão justas que os próprios governantes a obedecem.

⁸⁶ É natural que Cícero, que era de uma ordem equestre e se tornou *homo novus* devido à carreira construída como homem público, valorizasse mais a virtude do que o sangue. O homem aristocrático valorizado por Cícero era, de certa maneira, ele mesmo.

⁸⁷ Além disso, Cipião comenta que é um argumento comum entre os defensores da aristocracia de que eles eram capazes de fazer o mesmo que o rei, mas melhor (DRP, 1.60).

O fato de alguns cidadãos se distinguirem de outros não é um problema para Cícero. As pessoas são distintas entre si, assim como a honra e a dignidade (*dignitas*) se distribuem de maneira iníqua entre a população⁸⁸. A consequência é que uns fazem e devem fazer mais para a urbe do que outros. Cícero segue, de certa maneira, as afirmações de Platão de que não se deve tratar igualmente aqueles que são desiguais. “De fato, quando existe honra semelhante para os mais altos e para os mais baixos, que necessariamente existem em qualquer povo, a própria equidade é extremamente iníqua” (1.53). Por conseguinte, os indivíduos não merecem todos os mesmos direitos. Esse raciocínio é importante porque torna possível justificar moralmente a aristocracia, regime no qual alguns podem reinar totalmente alheios à intromissão do povo nos negócios públicos, e só conseguem se legitimar perante o povo enquanto praticam bem as suas funções: “compete [aos aristocratas] administrar de tal modo que não corram o risco de o povo considerar que as suas comodidades são negligenciadas pelos cidadãos principais” (1.51).

A relação de domínio entre o governante e o povo, que existia nos regimes monocráticos, justos ou não, também está presente na aristocracia. “sob o *domínio* dos aristocratas [*optimatum dominatus*], dificilmente a multidão pode ter participação na liberdade” (1.43). Essa é prontamente uma das primeiras objeções apresentadas por Cipião com relação à aristocracia. Há um afastamento de toda a população dos negócios públicos e do poder, que seria capaz de causar uma situação de instabilidade na cidade.

A despeito de todos os elogios atribuídos por Cícero ao regime aristocrático, ele continua não sendo superior à monarquia – desde que o rei seja justo e racional, conforme definido anteriormente. Múmio, um dos interlocutores do diálogo do Tratado da República, afirma que nada é superior a quando os melhores se tornam donos dos negócios públicos, assertiva que força divergência de Cipião:

⁸⁸ As desigualdades, em Cícero, são defendidas ou passíveis de defesa no âmbito social e político, mas jamais no âmbito moral: “Cicero is often praised for being the first important social and political theorist to postulate the moral equality of humans” (WOOD, 1991, p. 91). Portanto, quando Cícero se refere à dignidade [*dignitas*], deve-se levar para o contexto romano. *Dignitas* era a palavra usada, como um *status* legal, para designar indivíduos e famílias que conduziram a coisa pública com sucesso, ou seja, trata-se muito mais de capacidade do que de moralidade (WIRSZUBSKI, 1968).

Já não concordo que os *optimates* sejam superiores a um rei justo. De fato, se é a sabedoria que governa o Estado, que diferença afinal existe entre ela estar em um único ou em vários? Mas, ao argumentarmos assim, estamos a cair num erro. É que, ao serem apelidados de *optimates*, não há nada que lhes pareça superior. De fato, o que é que se pode imaginar superior ao ótimo? Pelo contrário, quando se faz menção de um rei, logo ocorre à mente a ideia de um rei injusto. Ora, ao analisarmos, neste momento, uma constituição real, de modo algum é de um rei injusto que estamos a falar. Por isso, pensa em Rômulo ou em Pompílio ou no rei Túlio: talvez não te desagrade tanto essa constituição (DRP, 3.47).

Nesse trecho, Cícero reserva à aristocracia um louvor em pé de igualdade com a monarquia, considerando que toda a argumentação de Cipião se impõe mais no sentido de mostrar que um bom monarca tem tantas qualidades quanto os “ótimos”. Contudo, em muitos outros casos o debate toma uma direção diferente⁸⁹, demonstrando a monarquia como um regime superior.

2.2.4 Oligarquia

A oligarquia é a forma degenerada do governo de poucos, que significa, etimologicamente, “o governo dos ricos”. No entanto, Cícero usa diversas denominações para essa constituição. *Certi, consensus, factio*⁹⁰ (número fixo, limitado; conluio e facção); quatro palavras que significam basicamente “ricos”: *copiosi, divites, locupletes* e *opulenti*; e palavras bastante utilizadas como complementos, significam “potentes” e “poder”: *potentes, praepotentes, e potentia* (OLIVEIRA, 2004, p. 115).

Cícero comenta do quanto as pessoas confundem essa constituição com a aristocracia, provavelmente por estar reduzido a um pequeno número de governantes. Nesse caso, o governo pelo dinheiro, que falta virtude: “quando os recursos de um pequeno número, e não as virtudes, começam a dominar o Estado, esses cidadãos de primeira agarram-se obstinadamente ao nome de *optimates*⁹¹, mas, na realidade,

⁸⁹ Conforme mencionado anteriormente, no item 2.2.1 da monografia.

⁹⁰ *Factio* é o termo mais comumente usado.

⁹¹ Essa necessidade dos oligarcas de se denominarem aristocratas é realçada por Cícero: “quando, pelas suas riquezas, raça ou outros recursos, um certo número

estão privados desse nome” (1.51). Não se pode confundir os que possuem sucesso nas finanças, muitas vezes hereditário, com aqueles que são mais capacitados – seja por caráter, seja por conhecimento. É um governo “cheio de desonra”, soberba, e extremamente disforme aquele em que os “mais ricos são considerados os melhores” (1.51).

É muito importante notar que Cícero tinha uma visão positiva da riqueza⁹². Principalmente quando se referia às reformas de Sêrvio Túlio, com relação às *comitia centuriata* – que sempre aparece muito elogiada por Cipião -, Cícero se mostra claramente favorável à divisão desigual dos votos. Apesar de dar poder de voto a todos os cidadãos⁹³, o sistema criado por Túlio distribuía muita força aos ricos, que eram minoria, mas possuíam mais centúrias⁹⁴. As centúrias repartiam o povo de tal modo “que os votos não residiam no poder da multidão, mas no dos ricos, e o zelo pelo princípio que deve sempre ser mantido num Estado – que os de mais números não valham mais” (2.39). A afirmação é claramente partidária. Mas de quem? O mais coerente seria responder que é uma defesa da aristocracia, onde os melhores possuem mais poder, mas não é o caso⁹⁵. O trecho fala precisamente da riqueza, característica dos governantes oligárquicos. O que se pode tomar como conclusão é que Cícero não concorda com um governo no qual os melhores são considerados os mais ricos, apesar de aceitar aquilo que era comum em

de homens governa o Estado, trata-se de uma facção, mas eles se chamam *optimates*” (3.23). Vale notar que esse é o único momento em que a oligarquia é associada a algo que não à riqueza – nesse caso, raça.

⁹² Consequentemente, não tinha posicionamentos contrários à propriedade: “Cicero agrees with Stoics that the fruits of the earth exist for the use of man” (WOOD, 1991, p.111). A propriedade pública, como já foi comentado, é natural; a distinção entre propriedade privada e pública surge logo no começo urbe, após a fundação da *res publica* (Off, 1.11-12). A propriedade privada não é natural, apesar de ser assegurada e protegida pela lei natural.

⁹³ Os únicos excluídos eram os *proletarii*, um grupo extremamente pobre, que possuía direitos, mas não pagava impostos e, em compensação, não votavam. Cícero afirma que o que se espera desse grupo é, basicamente, sua *prole* – palavra de onde deriva o nome *proletarii*, provavelmente.

⁹⁴ Os votos eram contados por centúrias (PETIT, 2003).

⁹⁵ Não é, também, uma defesa de si mesmo: “Despite frequente financial troubles, Cicero was a man of means, but not wealthy by Roman standards” (WOOD, 1991, p. 109). Em algumas de suas cartas ao irmão Ático, Cícero relata problemas financeiros (Att, 4.1). Apesar disso, ele tinha propriedades residenciais em cinco cidades, pousadas em duas e uma fazenda em Frusino.

seu tempo: que os mais ricos tivessem mais poder de decisão do que os mais pobres⁹⁶. Então a rejeição à oligarquia não é por nenhum argumento contra a riqueza, nem contra a acumulação de dinheiro, é pelo poder *exclusivo* dos ricos, que poderia acabar por tirar do grupo governantes virtuosos e menos abastados.

Há grandes problemas, na oligarquia, para a estabilidade da urbe – e vai muito além da falta de virtude dos cidadãos. Essa é uma forma de governo que o povo geralmente combate; existe uma reação das massas ao governo injusto de poucos (1.55). Nesse sentido, talvez seja possível correlacionar a oligarquia ao senado romano nos tempos que se seguiram à expulsão dos reis de Roma; após um período virtuoso, o senado começou a se comportar de forma despótica, causando uma série de revoltas na plebe, incluindo a saída desta para o Monte Sacro – episódio que culminou na criação dos tribunos da plebe. A secessão pode servir como exemplo da revolta do povo com os grupos oligárquicos, dentro, inclusive, na noção cíclica de governo, em um contexto onde a aristocracia romana se degenerou em oligarquia, e só não se deu continuidade à degeneração dos governos devido à construção da constituição mista com a consolidação dos tribunos da plebe.

2.2.5 Democracia

Das formas justas de governo, a democracia é certamente a qual Cipião é menos entusiasta, assim como todos os seus interlocutores. Ela é constantemente apresentada com os termos *multi*, *multitudo*, *omnes*, *plebs*, *civitas popularis* (muitos, multidão, todos, plebe e república popular [ou democracia]), e atrelada ao conceito de igualdade [*aequabilitas*].

Desde a primeira apresentação da democracia, Cícero já a apresenta com ressalvas. No parágrafo 1.42, as três formas boas de governo são apresentadas e colocadas como “não instáveis”, mas, ao falar daquela em que o poder reside no povo, ele acrescenta um aposto: “embora isto seja o menos recomendável” (1.42). Não é recomendada porque essa equabilidade é iníqua, não há “escalão de dignidade”. Essa é, inclusive, a razão apresentada pelo romano para explicar porque Atenas não manteve seu esplendor. Ela tratava como iguais os desiguais.

⁹⁶ Não cabe a esse trabalho se ater por muito tempo nas ponderações econômicas de Cícero. Para mais informações, ver capítulo 6 de Wood (1991), que define o pensamento de Cícero como pré-capitalista ou *quasi*-capitalista – ao nosso ver, de forma anacrônica.

Não obstante, para ser considerada uma forma justa de governo, a democracia precisa de qualidade. A principal delas é a liberdade, dando seguimento tanto a Platão quanto a Aristóteles nesse quesito. Mesmo em monarquias ou aristocracias em que o povo é constantemente chamado a participar do governo – Cícero não exemplifica em quais lugares isso acontece –, seja votando leis ou tomando decisões, o povo está afastado do poder supremo, portanto não há liberdade (1.47). A distinção, seja de um ou mais, faz com que nasça a soberba e arrogância dos ricos. “Se, porém, os povos conservam os seus direitos, garantem que nada existe de mais vantajoso, de mais livre, de mais feliz, uma vez que eles são senhores das leis, dos tribunais, da guerra, da paz, dos tratados, da vida de cada um, da riqueza” (1.48). É de se notar o caráter mais impessoal de Cipião quando está discorrendo sobre a democracia; “eles garantem”, não “eu garanto”.

Há sempre fortes condições ao governo bom de muitos. Entre eles, um valor estoico de Cícero, que é a concórdia. Para o povo se manter estável em uma forma de governo tão aberta e tão ampla, ele tem que estar unido; “nada é mais firme do que um povo unido pela concórdia e que tudo reporta à sua preservação e à sua liberdade” (1.49). Se é isso que o povo deseja, será fácil alcançar a concórdia. O problema é que em uma democracia, onde os debates envolvem milhares de pessoas, dificilmente tão unificado desejo se preservaria por muito tempo, e isso está implícito quando Cícero afirma logo em seguida que “da variedade de interesses, quando a cada um agrada uma coisa diferente, nascem as discórdias” (1.49). Quando se coloca a concórdia como condição para o sucesso de uma constituição, a discórdia necessariamente é a razão de sua desgraça. Então, Cícero tem de impor outra condição: a lei. Caso não se possa igualar o povo em fortuna, ao menos em direito isso é possível, e nesse quesito o povo teria que fundamentalmente ser semelhante.

Um dos trechos em que Cipião é chamado, por Múmio, a defender a democracia, foi perdido, e o terceiro livro acaba na metade do primeiro parágrafo da defesa. Mas é enfatizado o caráter “minimamente criticável” da cidade de Rodes, onde os cidadãos revezam os cargos públicos, “todos eram, por igual, ora da plebe, ora senadores, e havia uma alternância: nuns meses desempenhavam uma função popular, noutros senatorial” (3.48). A constituição de Rodes, onde todos podiam ser em algum momento senadores e depois se tornavam plebe novamente, é elogiada por Cícero. Toda a população, em algum momento, mandava e tinha poder, mas também obedecia quando deixava de ser magistrado. Embora o seguimento do passo tenha

se perdido, é possível que o elogio a esse modo de constituir a urbe seja pautado no regramento do povo, que seguia à risca as normas da cidade, e acabaria por sinalizar uma obediência às leis, uma das principais características de uma *res publica* – e, conseqüentemente, de um governo justo. Além disso, o governo democrático não é apenas aqueles em que o povo rege a cidade através de assembleias e sorteios⁹⁷, mas também pelo revezamento dos cidadãos em pequenos grupos de magistrados.

2.2.6 Oclocracia

A oclocracia (terminação polibiana) é a forma degenerada do governo de muitos. As suas designações variam durante a obra de Cícero, podendo ser chamada de *multi*, *multitudo*, *populus*, *populi* e *turba* (muitos, multidão, povo, povos, turbamulta), formando os sintagmas *multitudinis dominatus* e *indomitus populus* - domínio da multidão e povo indômito – (OLIVEIRA, 2004, p.119). É, de certa forma, a dominação do povo, tendo como maior exemplo alguns momentos da democracia ateniense.

O caráter essencialmente negativo do termo fica claro em muitos momentos, como em “não penses que existem mar ou fogo tão grandes que se não possam mais facilmente dominar do que essa multidão que não tem freio em sua insolência!” (DRP, 1.65). Ela é mais detalhadamente descrita em poucos momentos, o que pode indicar para Cícero uma dificuldade de angariar exemplos concretos para essa constituição. A oclocracia está em oposição à democracia até mesmo em sua formação. Se o povo moderado e bem regrado acabar por depor um tirano ou um grupo de oligarcas, geralmente se chega a uma democracia, por outro lado, o povo indômito que age com violência sobre um rei justo ou experimenta o sangue dos aristocratas, acaba por se utilizar da urbe em benefício de seus próprios caprichos, formando uma multidão caótica – o domínio da multidão.

Cícero parte de uma estratégia curiosa para narrar o que acontece com esse povo. Platão, em *A República*, nunca falou em oclocracia, mas é a ele que o romano recorre nesse momento, ainda que a opção mais óbvia fosse Políbio. Mas Platão faz com a democracia, como fez com todas as constituições, uma narração da passagem de sua consolidação,

⁹⁷ Cícero não nutria grandes simpatias pelo sorteio, como ele comenta, utilizando a metáfora da nau-do-estado, refletindo sobre quem deve pegar o leme de um navio: “se o fizer por sorteio, afundar-se-á tão depressa como o navio que, tirado à sorte, um dos passageiros tomar o leme” (1.51).

que é mais virtuosa, até a sua efetiva degeneração na prole subsequente. É quando se refere a essa degeneração que Cícero traduz explicitamente uma passagem de d'A *República*⁹⁸ (Rep., 562c-563e). A atenção aqui fica resguardada, evidentemente, à tradução de Cícero.

Já foi demonstrado que a liberdade é uma das principais características do governo democrático. É também na liberdade que se prende a oclocracia, mas em uma liberdade em excesso, de licença. Então o povo indômito persegue e ataca todos aqueles que tentam lhe refrear, magistrados ou cidadãos;

Quando as insaciáveis goelas do povo estão secas, com sede de liberdade, e esse povo sedento, servido por maus servidores, sorveu uma liberdade não comedidamente temperada, antes bastante pura, então persegue, calunia, ataca, chama prepotentes, reis e tiranos aos magistrados e cidadãos principais que não forem muito brandos e permissivos e não lhes ministrarem liberdade a todos⁹⁹ (DRP, 1.66)

E nem mesmo outros cidadãos da plebe, que estavam fora desses postos de comando e obedeciam a seus chefes, escapam da turba. As diferenças entre privado e magistrado se tornam nulas. “Em

⁹⁸ Essa opção de Cícero, embora isso não seja conclusivo, é capaz de indicar até mesmo uma das formas de se chegar à oclocracia: através da degeneração da democracia. Pode ser um instrumento retórico para narrar um governo ruim de muitos, mas acreditamos que a hipótese da degeneração do governo de muitos é confirmada quando Cícero afirma que a Atenas democrática em alguns momentos se tornara oclocrática. “E, para não buscarmos mais, já os próprios populares atenienses, com o poder sobre todos os negócios convertido em fúria da multidão e desvario pestí...” (DRP, 1.44). O resto do parágrafo foi perdido, mas tudo o que antecedeu à frase se tratava de Fálaris e dos trinta tiranos, ou seja, da degeneração de um e de poucos, indicando que o trecho sobre Atenas se referia à degeneração do governo de muitos.

⁹⁹ A efeito de comparação, em Platão o mesmo passo é o seguinte: “Quando, ao que me parece, a um Estado democrático, com sede de liberdade, se deparam maus escanções no governo e quando se embriaga com esse vinho sem mistura para além do que convém, então põe-se a castigar os chefes, a não ser que sejam extremamente dóceis e lhe proporcionem grande liberdade, acusando-os de miseráveis e oligarcas” (Rep., 562c-d). É visível, como comenta Zetzler (1995), que Cícero mantém a substância do trecho, mas muda consideravelmente a forma e o estilo. A tradução ainda segue por muitas linhas, mas usarei apenas o começo a fim de ilustrá-la.

consequência, em tal Estado, forçosamente em tudo existe liberdade plena, a tal ponto que até as casas particulares estão totalmente livres da dominação” (1.67). Cria-se um estado de desobediência mútua, nem mesmo um filho aceita as ordens do pai, perdem-se todas as distinções entre cidadão e estrangeiro, mestre e aluno, adolescentes e anciões – e estes até passam o tempo como adolescentes. Mulheres e escravos também se “comportam demasiado livremente” (id.). Nem mesmo os animais se deixam domar, sejam cães, cavalos ou jumentos, tão livres que há de “lhe ceder passagem”.

Com o passar do tempo, o povo se tornara sensível ao poder, não consegue suportá-lo, “daí começaram também a ignorar as leis, para ficarem absolutamente sem senhor algum” (1.67). Perde-se tudo que caracteriza uma *res publica*, desde as vantagens do ajuntamento ao consenso jurídico. O que resta não é o povo, mas uma multidão reunida de qualquer maneira.

A consequência da excessiva licença é a mesma da narrativa de Platão: um tirano. Apesar de este trecho (1.68) já não ser mais uma tradução, Cipião segue sua arguição ainda na lógica platônica, com as mesmas conclusões: “assim a própria liberdade presenteia este povo demasiado livre com a servidão [...] a excessiva liberdade termina em excessiva escravidão” (id.). Mas por que se chega um tirano? Porque o povo indômito, “desumano”¹⁰⁰, escolhe como chefe um indivíduo contrário às aristocracias. A este é dado e renovado o poder supremo e, munido de uma guarda pessoal, “eles desabrocham como tiranos daqueles mesmos pelos quais foram promovidos”. E o ciclo continua indefinidamente.

2.2.7 A constituição mista

Em Cícero, a constituição mista é a melhor de todas as formas de governo. Muitas são as maneiras pelas quais Cícero a define: *aequatus*, *conflatus*, *confusus*, *iunctus*, *conjunctus*, *mixtus*, *permixtus* e *temperatus* (equilibrado, fusão, fundido, unido, harmônico, moderado, misto, bem misturado e temperado). Não existe um termo próprio para se definir a mistura constitucional (OLIVEIRA, 2004, p. 121), mas isso não a torna difícil de compreender.

A principal característica desta que é, para Cícero, a melhor das constituições, é uma mistura equilibrada entre as três melhores formas de governo simples: monarquia, aristocracia e democracia. Seria,

¹⁰⁰ Confirma-se o caráter não-natural dessa constituição em oposição à república.

também, e aqui há um seguimento da interpretação polibiana, a constituição em vigência em Roma. Não se trata de um ideal supramundano, como o que Cícero atribui a Platão, mas realmente a melhor das constituições existentes (DRP, 2.3). Como argumenta Powell (2001), era *exemplar* não ideal. Se realmente essa era a constituição romana, não cabe aqui discutir¹⁰¹. Mas não se deve fazer qualquer mistura. O uso do termo *permixtus* (bem misturado) nos parágrafos 1.45 e 1.69 indicam, já buscando como apoio outros termos comumente utilizados – (*aequatus, conjunctus, temperatus*) -, que essa deve ser uma *boa* mistura, trazendo moderação e equilíbrio.

É muito comum se referir à constituição mista tomando como ponto de partida o pensamento aristotélico de *politeia mixis*¹⁰². É possível partir desse ponto, mas acreditamos que a grande influência de Cícero no que pese à análise constitucional romana seja Políbio¹⁰³ - enquanto Platão e Aristóteles exercem autoridade como um corolário à constituição mista, são referenciais teóricos para demonstrar o quanto ela está alinhada com a justiça -, como é demonstrado:

Tu [Cipião] costumavas debater com Panécio, na presença de Políbio, talvez os dois Gregos mais conhecedores de questões políticas, e aduzir muitos argumentos para mostrar que, de longe, a melhor forma de constituição era aquela que os nossos antepassados nos tinham legado (Cícero, DRP, 1.34).

O modo de pensar dos helenos acabou por ter continuidade entre os romanos no primeiro século a.C.¹⁰⁴, que interpretaram a política de

¹⁰¹ Este é um tema extremamente complexo, bastante debatido e pouco consensual: Millar (1998) defende que Roma era democrática; Syme (1939) que era oligárquica; e Mouritsen argumenta que realmente havia uma mistura, mas entre oligarquia e democracia (2001).

¹⁰² Como faz Martins (2010).

¹⁰³ Políbio foi o primeiro a falar de Roma como sendo uma constituição mista, embora – e essa informação ainda seja fortemente duvidável – Catão possivelmente tenha realizado tal correlação anteriormente (Asmis, 2005).

¹⁰⁴ Apesar de Cícero enfatizar o caráter especificamente romano da sua constituição e também que ela não precisou de um gênio legislador, como Licurgo; ela não estaria em dissintonia com o que grandes filósofos helenos ponderaram sobre a política. “O nosso Estado fora organizado não pelo gênio de um só, mas de muitos, e não em vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações” (DRP, 2.1). Assim como Cipião, exemplo de estadista no livro, em certo momento comenta: “Por esse motivo, peço-vos que me ouçais com a

seu mundo de maneira muito fortemente influenciada pelo ponto de vista de um estrangeiro que viveu entre eles. Mas por que Políbio, e não Aristóteles? O primeiro via a constituição mista de maneira voltada para as magistraturas, enquanto o segundo falava da miscelânea dos estratos sociais da polis. Cícero segue a análise polibiana, apesar de que, em alguns momentos, a interpretação possa ser voltada para o modo aristotélico de *politeia mixis*.

Algo era consenso entre os três filósofos aqui discutidos, incluindo o Platão das *Leis*: a constituição mista era a mais duradoura. Essa lógica foi aplicada por Políbio em Roma, comparando com o caso espartano. Cícero tem o mesmo raciocínio. As três constituições simples facilmente se degeneram em uma versão perversa de sua essência, e “isso quase não acontece nesta constituição do Estado”¹⁰⁵, amalgamada e misturada com moderação, a não ser por grandes vícios dos cidadãos de primeira”¹⁰⁶. (DRP, 1.69). A constituição, por si só, é capaz de trazer equilíbrio à urbe, mas também depende de seus líderes; há uma correlação intrínseca entre forma de governo e governantes. Ainda assim, trata-se da mais estável de todas as constituições. Ela se caracteriza da seguinte maneira: “parece bem que exista na constituição algo superior e real, que haja algo concedido e atribuído à autoridade dos cidadãos de primeira, que haja algumas coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão” (1.69). No entanto, essa mistura comedida não apenas cria as magistraturas e traz estabilidade, mas também é capaz de transpor de forma moderada todas as principais benesses de cada uma das constituições simples; “o amor paternal e o poder inerente à figura do rei ou dos magistrados; a capacidade de sábio conselho próprio dos melhores; a liberdade implícita na democracia” (OLIVEIRA, 2004, p. 121). Além de instituições representativas das constituições simples, como o consulado para monarquia, o senado para a aristocracia, e o

seguinte condição: não como alguém absolutamente inexperiente nas disciplinas dos Gregos, nem como alguém que, particularmente nesta matéria, as antepõe às nossas, mas como um entre os togados [...] que, desde a puerícia, está animado pela ânsia de aprender, *mas foi muito mais instruído pela experiência e pelos preceitos domésticos* do que pelas letras” (DRP, 1.36 [grifo meu]). Sendo a valorização da experiência doméstica (dos costumes) uma característica tipicamente romana em oposição às letras, mais vinculada ao helenismo.

¹⁰⁵ No mesmo parágrafo, Cipião afirma que a constituição mista “possui firmeza”, enquanto as constituições simples são frágeis.

¹⁰⁶ A interpretação de que a instituição vai durar até os líderes sejam predominantemente viciados, é corroborada por Elizabeth Asmis (2005, p. 402).

tribunato da plebe para a democracia, a mistura seria capaz de incorporar até mesmo os elementos mais subjetivos, como poder (*potestas*) para o magistrado, autoridade (*auctoritas*)¹⁰⁷ para o senado, e liberdade (*libertas*) para o povo (2.57), que são os elementos regedores da constituição mista. Sob essa perspectiva, há um distanciamento a todos os conhecidos predecessores da filosofia política, pois Cipião não apresenta, por exemplo, constituições muito elogiadas, como a de Licurgo, como sendo mista e temperada tal qual a romana. Os lacedemônios davam alguma autoridade e autonomia à aristocracia e ao povo, mas o grande poder continuava com o rei (2.42-3). O mesmo, ou muito semelhante, é afirmado de Cartago (2.42). Essa é uma das grandes diferenças entre Cícero e Políbio¹⁰⁸. Enquanto o acadiano acreditava que Roma e Esparta eram equivalentes, e nem sequer se arriscou a opinar qual era superior, Cícero, talvez num ato de patriotismo, não apenas considerava a constituição mista temperada romana a melhor, mas também que “nada de semelhante se encontrará em qualquer Estado”¹⁰⁹ (2.42).

Um termo que Cícero utiliza para se referenciar à constituição mista pode trazer confusão: *aequabilitas* ou *aequatus*. Ou seja, igualdade. Há de se esclarecer: Cícero entendia a existência de dois tipos de igualdade; i) a igualdade numérica entre os cidadãos; ii) igualdade de acordo com o mérito¹¹⁰. Então há uma adaptação de ideias defendidas por Platão, nesse caso específico presente nas *Leis*, de que uma boa constituição deve ter um pouco de cada uma das igualdades (*Leis*, 756e-58a). Nesse momento, como em tantos outros em que Cícero usa Platão e Aristóteles como referência, o argumento parece

¹⁰⁷ Portanto o poder máximo se consolidava no consulado, a autoridade no senado e ao tribunato cabia o poder de veto e os julgamentos. Cícero considerava essa mistura equilibrada.

¹⁰⁸ Para Elizabeth Asmis, essa é a principal das diferenças nas análises dos dois pensadores no que se refere à constituição mista (1995, p. 395).

¹⁰⁹ Afirmação que procede à narrativa da cidade, desde sua fundação até a criação dos tribunos da plebe (está toda no livro II de *De Re Pvblica*). Apesar do caráter lendário da fundação da cidade, compartilho com Asmis (2005) quando ela propõe que o que importa do mito é a construção real que dele deriva: a constituição mista. A mesma narrativa, com leves diferenças, é feita por Tito Lívio, nos livros I e II de *Arb Urb Condita*.

¹¹⁰ “Although equality based on merit is “truest and best” and constitutes “political justice,” numerical equality must also be accommodated, even though as little as possible, in order to avoid civil strife” (ASMIS, 2005, p. 403).

muito mais retórico - para dar impressão de grandiosidade à constituição romana - do que realmente uma crença de Cícero de que Platão aprovaria o modo romano de governar, ou que Roma seguisse, de certa maneira, a cartilha platônica.

A igualdade, portanto, ainda precisa de outros elementos para fazer a constituição funcionar. *Aequabilitas* e a constituição moderada, mesmo que unidos, não são capazes de oferecer, sozinhos, aquilo que um povo grandioso como o romano necessitava: falta a harmonia – conceito caro aos estoicos e aos acadêmicos. A urbe não durará por muito tempo se o autocontrole institucional entre consulado, senado e tribinato não for exercido à maneira da concórdia.

Ora, tal como a tocar lira e flauta, tal como no próprio canto e nas vozes se deve manter uma certa consonância entre os diferentes sons, que nenhum ouvido apurado consegue suportar se for monocórdica ou dissonante – mas essa consonância torna-se afinada e congruente através da moderação de vozes muito diferentes -, assim também, entrecruzando as ordens sociais mais altas com as mais baixas e as médias, como se fossem sons, numa mistura racional, uma cidade canta a uma só voz, com o consenso dos mais diferentes elementos. É o que pelos músicos é chamado de harmonia no canto, isso numa cidade é concórdia, o mais apertado e o melhor vínculo de incolumidade em qualquer Estado. Mas ela de modo algum pode existir sem justiça. (CÍCERO, DRP, 2.69).

O trecho todo é uma metáfora serviente à constituição mista. O fato de o canto não poder ser monocórdico traz à tona que ninguém deve governar sozinho; as ordens sociais altas (aristocracia), médias (equestres) e baixas (plebeus) devem agir harmoniosamente, racionalmente, e com moderação¹¹¹. Cada uma das ordens sociais em

¹¹¹ Esse argumento de Cícero pode corroborar a tese de Wood que afirma: “Cicero views the mixed constitution as above all else an ingenious mechanism to maintain the dominance of the large noble landholders in an age of mounting popular demand for more liberty and a greater role in government” (1991, p.171). O contexto histórico também permite pensar dessa forma, já que a luta pelo poder estava cada vez mais intensa entre setores populares em distintos segmentos da sociedade romana. Contudo, a constituição mista era uma construção teórica e prática muito anterior a Cícero, em sua versão romana já

seu lugar, como admite a igualdade de mérito. No fim do parágrafo há uma forte condição para que a concórdia exista: a justiça. Seguindo a visão platônica, a pista estaria no próprio parágrafo supracitado, pois essa é uma das definições de justiça da *República*:

o princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma de suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembrás, que cada um deve ocupar-se de uma função da cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada¹¹² (PLATÃO, Rep., 433a).

Ou seja, o que Cícero está dizendo é que a constituição mista segue, acima de qualquer outro tipo de constituição, o princípio próprio da justiça, ainda que para isso tenha sido necessário fazer um malabarismo interpretativo – retirando esse conceito da polis ideal platônica e transpondo-o à constituição mista romana. A retórica de Cícero é tão eficiente que dificulta ao leitor notar esse jogo – um jogo que aos poucos vai dando mais substância à melhor de todas as formas de governo. A concórdia, junto da sabedoria política, faria com que a constituição mista pudesse retardar o ciclo das degenerações das formas de governo (DRP, 1.45).

Notoriamente, a constituição mista tem um papel de destaque, muito acima de todas as outras em todos os elementos possíveis. Ela contém todas as virtudes das três constituições simples, mas excluindo seus vícios. Angaria qualidades extras de sua moderação e concórdia. Mas há um problema evidente em toda a análise: sendo esta, de acordo com o próprio Cícero, a constituição vigente em Roma, como o diagnóstico dado pelo autor a Roma pode ser tão pessimista? Se a constituição é a melhor possível e não é viciada, o que faltam aos romanos? Lembrando algo supramencionado, em uma citação de Cícero

exaltada anteriormente por Políbio. Apesar de coerente, acredito que falta consistência teórica para afirmar que Cícero via a constituição mista como um mecanismo de dominação dos nobres sobre a massa.

¹¹² A mesma definição é repetida algumas outras vezes: 433c, 441d-e, 443b-d.

(1.69), o único malefício capaz de acabar com a constituição mista é o vício proveniente de suas lideranças políticas¹¹³.

2.3 *Rector rei publicae*

A partir do quarto livro do *De Re Pvblica*, embora a introdução do tema seja anterior, Cícero faz o que Nicgorski (1991) chamou de “mudança de foco”; espontaneamente o diálogo sai do campo das constituições políticas e passa para o político propriamente dito, ou o político ideal – “*statesman*”, como Nicgorski prefere chamar. A mudança é notória, culminando no texto final, inserido no livro VI, conhecido como *O sonho de Cipião*. Mas também é de interpretação problemática, não por sua substância; e sim pela fragmentação dos livros IV e V, fazendo com que esse político ciceroniano possa ser observado apenas parcialmente, a partir de uma colcha de retalhos daquela que é a figura mais controversa da obra de Cícero. Esta é matéria de suma importância, trata-se da suma virtude: “não existe nenhuma ocupação na qual a virtude humana esteja mais próxima da capacidade dos deuses do que de fundar novas cidades ou conservar as já fundadas” (DRP, 1.12).

O político em questão é chamado de muitas maneiras durante toda a obra, prevalecendo as expressões *rector* (regedor, diretor, guia) e *gubernator* (governador), mas também *tutor* (guardião), *moderator* (moderador) e *procurator* (gerente). Por muito tempo foi visto como uma contradição interna na própria teoria de Cícero. Meyer (1919), em uma interpretação que dominou o campo teórico por muito tempo, afirmava que o *rector* seria uma defesa de Cícero pela unção de um sábio monarca, capaz de restituir a virtude dos antigos romanos; em suma, uma resposta desesperada à decadência da aristocracia. Essa visão seria certamente alienígena no *Tratado da República*, livro em que Cícero recorrentemente parte em defesa do equilíbrio da mistura constitucional. Meyer defende que Cícero acaba por dar mais poderes à parte monárquica da constituição mista do que às outras duas, sendo, inclusive, o idealizador do principado. O fato é que contradições são

¹¹³ Ao mesmo tempo em que essa afirmação é uma referência a Políbio, acaba por ser também uma diferenciação. Políbio acreditava que, para a constituição mista se degenerar, ela precisaria estar tanto com a aristocracia transformada em oligarquia, quanto a democracia em oclocracia. Para Cícero, basta o vício dos líderes. E a interpretação aqui pode ser difusa: dos líderes aristocratas, ou de qualquer líder? É algo a ser respondido no próximo tópico.

normais no campo da teoria política, mas uma contradição dessa magnitude é absurda.

Creio que a conciliação, estipulada por Meyer, do *rector* ciceroniano com a figura de um monarca se dá a partir da grande quantidade de interconexões teóricas existentes entre o *rector* e o rei-filósofo, de Platão. A partir disso foi criada uma série de especulações desnecessárias; se esse rei seria Pompeu, por exemplo, e inclusive questionando se Otávio, no principado, estaria pondo a ideia de Cícero em prática¹¹⁴. Essas especulações, ainda mais a segunda do que a primeira, não fazem sentido algum quando confrontadas com o texto. Mas a correlação com o rei-filósofo é parcialmente verdadeira. Um exemplo: numa das primeiras aparições do político ideal, Cipião o coloca como oposição ao tirano: “A este indivíduo [Tarquínio] seja contraposto um outro, bom e sábio e perito na utilidade e na dignidade civil, como que um tutor [*tutor*] e procurador [*procurator*] do Estado – seja assim chamado quem for regedor [*rector*] e governador [*gubernator*] da cidade” (DRP, 2.51). Justamente *tutor* e *procurator* são equivalentes latinos para palavras que descreviam o rei-filósofo (Rep., 412c, 424b). Ajuda ainda a interpretação de Meyer de que o guardião da polis, em Platão, era também o oposto de um tirano – assim como as duas constituições, caso comparadas, seriam uma a oposição extrema da outra. Para além, o contexto textual da citação supramencionada era a monarquia romana, onde seis dos sete reis são dados como exemplos de virtude e certamente incluídos na categoria de *rector*.

No entanto, essa teoria não encontra corroboração suficiente no restante do livro. Aliás, nem mesmo fora dele. Em uma carta ao seu irmão Ático, Cícero já se demonstrava preocupado com os poderes políticos de César e Pompeu, e estava prestes a apoiar o segundo na guerra que estava por vir. Contudo, ele coloca na carta que Pompeu jamais pensou na felicidade do povo - “has never had the least thought about this” (Att, 8.11.1) – e que ambos os líderes, num sentido claramente negativo, apenas pensavam em se tornarem reis - “each wants to be king” [*uterque regnare vult*] (Ib.). Essa carta é importante para compreender o *rector*, porque faltava a Pompeu, e provavelmente

¹¹⁴ Hipóteses, respectivamente, de Ferrero e do próprio Meyer, ambas refutadas por How (1930) que, apesar de demonstrar o erro de seus predecessores e dar início a uma nova onda de pesquisas sobre o assunto, foi muito superficial ao oferecer uma explicação sobre a natureza do *rector*.

ainda mais a César, justamente um dos pontos mais importantes do político ideal de Cícero:

Tal como de um piloto se espera uma viagem sem obstáculos, de um médico a saúde, de um general a vitória, assim também a este moderador [*moderator*] do Estado está confiada uma *vida feliz* para os cidadãos, que seja firme em seus recursos, abundante em riquezas¹¹⁵, ilustre pela sua glória, honrada pela sua virtude. Ora é desta empresa, entre os homens mais nobres e a melhor, que eu quero que ele seja o promotor (DRP, 5.8).

Pompeu nunca pensou na vida feliz dos cidadãos, de acordo com Cícero. Ele não é o moderador¹¹⁶. É possível tirar como conclusão que a tomada de partido, durante a guerra civil, por Pompeu, foi apenas a escolha de um mal menor em oposição a César; ou porque os bons de seu tempo não possuíam tanto poder e popularidade; ou porque não existia ninguém que se encaixasse nessa característica em meados do primeiro século a.C. e Cícero estaria, durante o livro, estimulando o surgimento do *regedor*.

Mas é impossível chegar a alguma conclusão sem mais detalhes. Quando Cipião, no diálogo, explana que está a esperar pela aparição do *rector*, Lélío indaga: “Procurar, provavelmente, um homem prudente?”, e sob a confirmação, ele continua, “Tens uma boa coleção nos que aqui estão presentes! Podes até começar por ti próprio”. Então Cipião concorda e define a prudência, atentando para a sua raridade:

Oxalá existissem em igual proporção em todo o senado! Pois prudente é aquele que, perante uma besta selvagem e enorme, como amiúde vimos em África, domina e conduz tal besta para onde quer e com uma ordem ou uma pancada ligeira, faz mudar de direção uma tal fera (DRP, 2.67)

A besta em questão era um elefante. Como a passagem seguinte esclarece, a definição de prudência, sob o escopo da metáfora do homem que doma a besta, é a de um homem capaz de domar a razão e direcioná-la – infelizmente o trecho é rompido -; mas também pode metaforizar

¹¹⁵ Frase ambígua de Cícero. Ele utiliza a expressão *copiis locuples*, que pode ser traduzido por “abundante em riquezas”, “rico em saúde” e “rico em forças”.

¹¹⁶ Nesse ponto, cai por terra uma das especulações supracitadas sobre quem seria a figura monárquica de Cícero.

um homem racional que doma o povo (besta)¹¹⁷ e passa a guiá-lo. Muitas informações da passagem são essenciais. Exclui-se completamente a possibilidade de o *rector* ser um monarca, pois há muitos entre aqueles que participam do diálogo¹¹⁸. O regedor é racional e poucos deles existiam no senado – isso no ano dramático do *Tratado da República*; no tempo de Cícero é difícil de chegar a alguma conclusão através do livro, mas pode-se supor que existia pouco, ou nem existia, devido à sua preocupação com o assunto.

Não há nada de rei-filósofo, em seu sentido platônico, na república ciceroniana. Há muito tempo ele tinha demonstrado não acreditar na existência de um sábio perfeito e virtuoso (*Fin*, 4.65) e volta a reafirmar, parafraseando Catão, no *Tratado da República* (2.1). A continuidade da contra argumentação da teoria do *rector* como monarca continua ainda no princípio do *De Re Pvblica*, entre os grandes nomes da política romana que são citados por Cícero, ainda antes de o diálogo começar: Camilo, Ahala, Nasica, Lenate, Ópimo, Metelo e Mário (1.6) – e o próprio Cícero se coloca nessa posição, no parágrafo anterior (1.5). Ora, Nasica, Lenate e Cipião defenderam Roma exatamente na mesma época, e Lenate ainda no tempo de Ópimo. Os regedores da república não são monarcas. “As such, it has a flexible range, admitting of broader or narrower extension. It tends to peak in a single outstanding individual like Scipio or Cicero himself. But nothing prevents such an individual from being joined by others who also have political wisdom” (ASMIS, 2005, p. 411). O que importa para ser um regedor é possuir conhecimento político, ser um nome digno [*dignitas*], lutar pela felicidade do povo e ser racional.

A justiça também não escapa ao regedor, como demonstra Cipião: “nosso regedor procurará sem dúvida conhecer o direito e as leis e examinará a fundo suas fontes, mas de maneira a que as suas consultas, leituras e escritos quase o não impeçam de poder superintender no Estado e de o feitorar”, assim como profundo deve ser conhecimento do “direito supremo” (5.5). No passo seguinte (5.6), também é afirmado que o direito civil não pode ser alheio ao *rector*. Ou

¹¹⁷ Até existe, em *De Re Pvblica*, uma comparação entre o povo e uma besta (3.45), mas o povo a que Cícero se refere é o oclocrático, que não vive sob um consenso jurídico.

¹¹⁸ A escolha dos personagens, inclusive, pode ter se dado através de critérios de virtuosidade, especialmente para a existência desse tipo de afirmação.

seja, ele deve ser um sábio ¹¹⁹, mas ao mesmo tempo tendo conhecimento da “utilidade de sua aplicação prática” ¹²⁰ (5.5). Fica perceptível a dimensão do conhecimento que precede a ação. Mas ele sequer precisa ser o agente político em questão, o regedor pode “com seu *conselho* e ação, tutelar a cidade” (DRP, 2.51 [grifo meu]). Ele não precisa ser, de fato, aquele que age para tutelar a cidade, basta que possua influência suficiente para ser seguido entre os outros líderes políticos, além de ser um exemplo moral a ser adotado. “Here, Scipio speaks of that single most important duty of the rector, that which largely encompasses all others, being that of serving as a moral exemplar” (NICGORSKI, 1991, p. 243).

Em *Pro Sestio* (137), o primeiro de seus célebres discursos, Cícero identifica entre os senadores incontáveis homens sábios e campões do povo [*propugnatores*]. Também é no senado que estão os protetores da república em *De Oratore*, que ele chama de “bons senadores” (1.211). Em *De Re Pvblica*, contudo, não há nenhuma referência ao cargo político do *rector*, em momento algum. É um grande silêncio do texto, ou algo que se perdeu. O fato é que Cícero em nenhum parágrafo se refere aos regedores como monarcas ou senadores, nem que seja para diferenciar os bons dos ruins. Considerando toda a construção da constituição mista – bem como a harmonia referente a ela –, munindo-se com o silêncio do texto, pode-se chegar à conclusão de que o *rector* não precisa necessariamente possuir um cargo público, nem ser um dos senadores; ele estaria esporadicamente nas três partes da constituição. Cícero acreditava que para todos existia justiça, portanto a todos a virtude era alcançável; então o que se exige de um regedor é poder, saúde, glória – embora a glória terrena seja relativizada (6.20-25) – e virtude (5.8), agindo de acordo com os princípios naturais de justiça (5.5).

A consequência de todo o esforço do *rector* tem como ponto culminante o Sonho de Cipião, que trata do “lugar reservado no céu para os bons *regedores* dos negócios públicos” (6.2). Sabemos então que não é de uma magistratura em específico que tratamos, como um rei-filósofo

¹¹⁹ Reafirmando, Cícero considerava que todos os homens eram capazes de identificar e seguir a lei natural, mas os sábios eram os que tinham mais facilidade. Isso pode até explicar o motivo pelo qual Cícero, no começo do livro, faz um apelo aos sábios/filósofos para que entrem na política: DRP, 1.9-12.

¹²⁰ Características dadas a Cipião em 1.36.

ou algum tipo de monarquia. No sonho, Cipião encontra seu pai biológico nesse “paraíso”: Paulo Emílio, que foi cônsul de Roma. Ele não foi nenhum monarca e estava neste “céu dos regedores”. A história continua com Emílio falando a Cipião: “para todos aqueles que preservarem, socorrerem, aumentarem a sua pátria, está destinado no céu um lugar reservado, onde, felizes, possam gozar da vida eterna” (6.13). Mas preservar, socorrer e aumentar o quê? Emílio prossegue: “ao deus [...] nada que possa acontecer na terra é mais agradável do que aqueles agrupamentos e ajuntamentos humanos associados por meio do direito, aos quais se chama cidades [*civitas*]” (Ib.). Em outras palavras, conservar a república. Cícero tenta usar outros termos, mas com o mesmo fim: consenso jurídico. *Civitas*, traduzido por Oliveira como “cidade”, é sinônimo de *res publica*. Basicamente, o *rector* tem o dever de assegurar a manutenção da constituição, e, no caso de Roma, ainda mais, pois é a melhor de todas as constituições. Dessa maneira, todo ser humano dotado de virtude é capaz de alcançar a vida eterna. Isso também explicaria porque Cícero denomina, algumas vezes, esse político como *moderator* (moderador); ora, em uma constituição mista que tem como a principal característica a *moderação* das três formas de governo, quem luta pela sua manutenção é o que senão um moderador?

O *rector*, portanto, é uma figura política idealizada por Cícero, de grande virtude e justiça, de conhecimentos práticos, que não precisa, necessariamente, de um cargo político para agir – pode ser por meio da influência – e tem por objetivo conservar a república, independente de ser patrício ou plebeu. Sabe-se que, quando Cícero terminou o livro, a constituição romana já estava ameaçada pela luta facciosa de Pompeu e César. Essa correlação presente em Cícero, que fala sobre a melhor das constituições – e ela ser exatamente a romana não é mera coincidência -, que, ainda assim, é perecível sob a degeneração dos líderes, acaba por ser um apelo a Pompeu e a César¹²¹, ingênuo ou não, para que percebessem, de certa forma, a glória que existe em manter a melhor das repúblicas, ao invés de dominá-la¹²². É isso que o *rector* faz. Foi isso que Cícero tentou fazer.

¹²¹ Possivelmente também a muitos outros aristocratas e aos plebeus que soubessem ler e escrever.

¹²² Niegorski (1991) defende que além da conservação da república, o *rector* também deve conscientemente influenciá-la a mudanças que a melhorem, quando for possível. Contudo, não encontramos evidências que corroborem essa afirmação.

2.4 *Res Publica* e as constituições

A partir da definição de *res publica*, trabalhada no primeiro capítulo da monografia, é possível desenvolver a própria questão das constituições. Considerando as duas condições básicas da existência da Coisa Pública – o ajuntamento natural útil e o consenso jurídico -, pode-se chegar à conclusão que nas três constituições simples há *res publica* apenas em suas formas justas, enquanto a tirania, a oligarquia e a oclocracia não faziam parte dessa denominação.

A principal característica em comum entre as três formas degeneradas de governo é a ausência de leis, que, portanto, tem como consequência o fato de que toda a população está sob o jugo de quem comanda o povo. Cícero deixou bem claro o que *não* era uma *res publica* no item 3.43, já citado anteriormente, no qual uma cidade sob um tirano como Dionísio não tinha uma coisa pública defeituosa, “mas simplesmente, como a razão agora impõe, que não existia Coisa Pública alguma” (3.43). O mesmo se afirma das oligarquias, em que “nem sequer a [cidade] que se encontre sob o total controle de uma facção pode, com propriedade, chama-se Coisa Pública” (3.44). Como visto anteriormente, o termo *factio* é utilizado exclusivamente para tratar a forma degenerada de poucos – ele nunca é usado para a aristocracia.

A principal dúvida, contudo, ficaria por conta da oclocracia, constantemente alinhavada com o termo *populus*. Se a *res publica* é a *res populi*, por que a oclocracia, mesmo sendo um regime desregrado, não satisfaria o critério da coisa pública? O próprio Cipião se faz essa pergunta: quando tudo está na mão do povo, aquele povo que “saqueia, retém ou desbarata o que quer”, é possível afirmar “que isso não é coisa pública? É que tudo é do povo e, na verdade, nós afirmamos que a coisa pública é a coisa do povo!” (3.45). A resposta de Lélio vai precisamente aos mesmos dois elementos precedentes. Nada que está nas mãos de uma multidão desregrada é coisa pública. “Antes de mais não existe povo a não ser que o mesmo seja ligado por um consenso jurídico” (3.45); em outras palavras, nem sequer é correto chamar essa multidão de povo¹²³.

¹²³ Agostinho (CD, 2.21) sugere que a tirania e oligarquia não satisfazem o critério de Cícero por não serem *res populi*, ou por não possuírem participação popular. Na oclocracia, seria pela falta de consenso jurídico. Em nossa avaliação, no entanto, a partir de tudo o que foi desenvolvido nesse capítulo, as três constituições pecam nos dois critérios: também não há consenso jurídico na

Os governos monárquicos, aristocráticos e democráticos, por outro lado, como demonstrado durante o capítulo, seguem as premissas de uma república, ainda que descambem facilmente para a sua forma viciosa. Mas como algo pode ser do povo em uma situação em que este nada pode fazer para influir politicamente? Aqui entra a questão da propriedade – pública, não a privada, nesse caso -, que pode ser vista, tanto idealmente, quanto metaforicamente, como uma transcrição literal do significado da palavra república, já que *res* também pode ser traduzida por *propriedade*. Vendo sob esse viés, alguns trechos podem ser analisados de outra maneira. Quando os decênviros dominaram a coisa pública, não houve nenhuma coisa do povo, “o povo interveio para recuperar a sua coisa [*res*]” (3.44). Ou seja, o povo interveio para tornar pública novamente a propriedade que aquele grupo de dez governantes tinha transformando em propriedade privada.

The idea presumably not that *res publica* is literally speaking property, but rather that the affairs and interests of the people may be conceived metaphorically as its property. When a tyrant or a faction tramples on the proper interests of the people, or conducts its affairs as though they were private affairs, then it is as if there is a theft of public property (SCHOFIELD, 1999, p. 75).

Afinal, se os interesses do povo nunca forem considerados, qual a utilidade do agrupamento de cidadãos? Se os governantes, com o poder em mãos, tratarem da urbe como sendo sua, e dos interesses da urbe como sendo o de sua família, o que há para o povo? Não há coisa pública; há coisa privada, e, como o próprio Cícero coloca, “o próprio povo *pertencia* a um só” (DRP, 3.43 [grifo meu]). As três constituições simples e justas, por conseguinte, devem sempre levar o povo¹²⁴ em consideração, mesmo que este não governe. Nesse sentido, até mesmo o governo de um só, seguindo critérios bem estipulados, pode ser uma *res publica*¹²⁵.

tiranía e na oligarquia, assim como a multidão não é chamada de povo na oclocracia.

¹²⁴ Lembrando que o povo, em Cícero, inclui tanto os plebeus quanto os aristocratas.

¹²⁵ Corroborando a teoria levantada por Losso de que a noção de republicanismo simplesmente como um termo que designa o antimonarquismo “pode não encontrar amparo nos escritos dos romanos antigos” (2014, p. 33). No caso de

Sob a lógica anterior, Schofield (1999) comenta que Cícero pode até ser considerado um democrata, ou, pelo menos, possui uma essência democrática ao afirmar que o *populus* tem sua própria *res*. Não consideramos uma afirmação correta. Se ao povo pertence a coisa pública, tem-se, de certa maneira, uma importância gigantesca do elemento popular, mas não exatamente democrático – do “governo do povo” propriamente dito. Ao povo cabe o substancial; o ajuntamento, a utilidade do ajuntamento – que é medida entre todo o povo – e os direitos que a ele pertencem. Mas, por outro lado, apenas uma parcela do governo cabe ao lado democrático na constituição mista ideal ciceroniana, por exemplo. Como ele justifica que a maior parte do governo – e mais: a *auctoritas* - esteja nas mãos de aristocratas, ainda que alguns senadores sejam provenientes originalmente da plebe? Algumas respostas podem ser encontradas quando Cipião trata dos *consilium*.

Recapitulando, toda urbe necessita de um órgão de governo [*consilium*] (1.41) e esse *consilium*, não importa de qual das três formas seja, deve manter “aquele vínculo que primeiro ligou os homens entre si” (1.42), que acaba por caracterizar o povo. Em cada uma das constituições, a *auctoritas* fica com um grupo distinto (de um, de poucos ou de muitos). Mas há um detalhe importantíssimo ainda no mesmo parágrafo: “esse órgão de governo [*consilium*] deve ser *confiado* [*delectis*] a um só, ou a alguns escolhidos, ou deve ser *assumido* pela multidão e por todos” (1.42 [grifo meu]). Há uma continuidade coerente de raciocínio no pensamento de Cícero. Ou o povo *assume* o governo por si próprio, ou *confia* (delega) esse governo a uma monarquia, *confia* a uma aristocracia. Aqueles que detêm o poder só o possuem porque o povo lhes delegou este poder para que eles preservassem o direito – ou justiça – e a utilidade do ajuntamento (segurança e poder). O mesmo pode ser visto na escolha dos termos utilizados no livro II, em que os reis Numa Pompílio, Tulo Hostílio e Anco Márcio governaram com a ordem e “adoção” do povo (2.25, 2.31, 2.33), enquanto Sêrvio Túlio, que inicialmente não foi eleito, governou apenas com a “boa vontade” dos cidadãos (2.38). A delegação de poderes não aparece em apenas um único momento. Ao tratar de um governo aristocrático, Cipião comenta: “mas se um povo livre escolher a quem se *confiar* e se, no caso de

Cícero, especificamente, não apenas não há amparo, como é também oposta ao que se entende contemporaneamente em seu sentido ordinário: a própria monarquia é uma república.

querer ficar são e salvo, escolher alguém que seja *optimus...*” (1.51). Segue a mesma lógica, um povo livre confia aos aristocratas o governo da urbe. Como Schofield lembra, Cícero, em *De Officiis*, segue ainda o mesmo posicionamento: “Tal como se verifica com a tutela [*tutela*] assim a administração [*procuratio*] da república se deve, da mesma maneira, ao interesse daqueles que lhe foram *confiados* ser executada, nunca no interesse daqueles que a gerem” (Off, 1.85 [grifo meu]). O interesse da república deve ser o do povo, que foi quem confiou o poder aos governantes, não o interesse daqueles a quem o governo foi confiado. A presença dos termos *tutela* e *procuratio*, muito usados em referência à figura do *rector*, acompanham a ideia de que isso que está sendo dito é o que o melhor dos governantes faria. O magistrado deve lembrar-se de sua responsabilidade com a dignidade, com as leis e com a justiça, e se lembrar daquilo que foi confiado à sua boa fé (Off, 1.24). O que é a boa fé? A resposta é clara: “o fundamento da justiça reside não obstante na boa-fé [*fides fundamentum iustitiae*]” (Off, 1.23).

Cícero, deste modo, não acabou por fazer apenas uma defesa cega e meramente ideológica – nos termos de Finley - da aristocracia, apesar de defender, partindo do princípio da melhor das constituições, que a *auctoritas* devesse pertencer ao senado. A rede lógica que chega a esse resultado é muito mais complexa e envolve muitas nuances que acabam por “legitimar” e “deslegitimar” formas de governo, partindo do pressuposto ao qual, na avaliação de Cícero, satisfaz o próprio princípio da sociedade humana; as razões iniciais do ajuntamento e a formação de um povo. A conclusão a que chegamos é a de que existem quatro constituições que são repúblicas, enquanto, nas outras três, ou a multidão e a própria cidade pertencem a um/alguns, ou há uma multidão congregada que não se configura enquanto povo. Quando o governo não é democrático, a monarquia e a aristocracia governam sob a confiança – ou delegação – do povo, assim como o senado o faz na constituição mista. Há dois elementos fortíssimos em Cícero que manifestam obrigações para os políticos que, se não cumpridas, são capazes de tornar o governo deles injusto; não se trata mais de uma república; não há mais coisa do povo; o governante quebrou a boa fé daqueles que o confiaram.

Essa conclusão pode soar estranha, já que república historicamente carrega em seu significado conceitual a constituição mista. Mas em Cícero, como foi anotado durante todo o capítulo, até mesmo um governo monárquico pode suprir as necessidades que uma *res publica* exige. Embora a constituição mista possa ser o significado usual de república entre os romanos, em Cícero essa afirmação não

procede. Devido a tal confusão, Wood preferiu traduzir *res publica* simplesmente como *State* e os que não se encaixam na definição de Cícero com *pseudo-states* (1991, p.145). Mas já conferimos no primeiro capítulo que Estado e *res publica* são conceitos distintos. Outra evidência que corrobora essa tese é que Cícero não viu nada de errado em chamar o livro *politeia*, escrito por Platão, de *De Re Pvblica* (NELSON, 2004). Já apresentamos anteriormente que A República de Platão nada tinha de constituição mista, nela o governo ideal assumia um caráter quase apolítico, podendo ser aristocrático ou, no mais das vezes, monárquico. Ainda assim, Cícero não se constringe minimamente ao chamar esse livro de *De Re Pvblica* (como o faz em *Leg*, 2.14). Acreditamos que tudo que foi afirmado durante o presente capítulo, sobre cada uma das constituições, tenha comportado argumentos suficientes para essa conclusão.

De qualquer forma, para entender outros desdobramentos do conceito de *res publica*, deve-se compreender primeiro a palavra liberdade, capaz de explicar, inclusive, por que a constituição mista é a melhor e a que mais satisfaz a razão inicial do ajuntamento humano.

3. LIBERDADE

3.1 A definição de *libertas* entre os romanos

Há poucos estudos específicos sobre a definição de liberdade (*libertas*) entre os romanos. O mais completo deles foi escrito por Chaim Wirszubski (1968) e trata do conceito de liberdade no fim da república romana e no começo do principado. É exatamente a época que nos interessa¹²⁶.

A primeira precaução a se tomar em se tratando da análise da liberdade em Cícero é observá-la no contexto romano. Era muito comum, à época, o uso de expressões como *liber homo*¹²⁷ para designar indivíduos homens com plenos direitos, em oposição ao escravo: “*Libertas primarily denotes the status of a "liber", i.e. a person who is not a slave*” (Ibidem, p. 1). A característica da liberdade enquanto *status*¹²⁸ está atrelada à vinculação institucional que o conceito assumia, aparecendo inclusive no *Digesto*, corpo romano de leis elaborado durante o governo do Imperador Justiniano. “A liberdade é a faculdade natural de fazer o que a cada um apraz, a não ser que isto seja proibido pela força ou pelo direito [...] A servidão é uma constituição do direito das gentes pela qual alguém contra a natureza é submetido ao poder alheio” (DIGESTO, 1.5.4). A liberdade é uma faculdade *natural*, dizia a lei romana. A consequência óbvia é que a escravidão não o era. Isso não impedia a existência de servos em Roma, apenas admitia que a servidão fosse feita contra as faculdades naturais desses indivíduos¹²⁹. Por consequência da lei, o escravo/servo não possui nenhuma espécie de direito, de nenhum tipo, é sujeito ao *dominium* de outra pessoa, não tem posses, não tem contratos. Está alienado da lei (*aliena iuris*), o que

¹²⁶ É difícil identificar até que ponto o conceito seja comum aos romanos e não apenas à aristocracia ou à elite letrada. Partindo do pressuposto de que a intenção aqui seja compreender o significado da palavra na obra de Cícero, mesmo que esse conceito seja apenas da aristocracia romana ou da elite da cidade no âmbito das letras, ter-se-ia o necessário para uma análise conceitual em Cícero.

¹²⁷ “Os homens livres se distinguem em *ingenui*, se, nascidos de livre estirpe, jamais foram escravos; e *liberti*, se, nascidos ou caídos no estado de escravidão, depois foram libertados” (CORREIA e SCIASCIA, 1970).

¹²⁸ Inclusive, o título do capítulo do *Digesto* em que se encontra a definição de liberdade é “Do *status* dos homens [*De statu hominum*]” (1.5).

¹²⁹ Se os romanos realmente acreditavam no que dizia o *Digesto*, eles não tinham problema algum em desafiar a natureza, dado o grande número de escravos que acabaram por alavancar o crescimento de Roma.

permite que ele caia, legitimamente - na visão jurídica -, sob o jugo (*in potestate*) de outrem. Em sua matéria mais básica, como argumenta Cornell (1991), *libertas* significava ausência de servitude.

Era um direito, mas não estava necessariamente relacionado à cidadania. Um escravo alforriado não se tornava automaticamente um cidadão, portanto ninguém se consumava enquanto *liber homo* no ato de alforria. O ex-escravo era um *res nullius*, não um homem livre; “because to be free means to be a member of a civic body” (WIRSZUBSKI, 1968, p.3). Em grande parte das vezes, era comum que homens estrangeiros, provenientes de cidades conquistadas, adquirissem a cidadania romana; o direito de ser um *liber homo* não era uma conquista tão rara como entre os atenienses – por vezes até mesmo comum -, mas pouco se tem de informação sobre as facilidades e dificuldades que existiam para que um *res nullius* se tornasse um *liber homo*. Independente disso, fica claro que a liberdade era antes um direito cívico a ser adquirido do que uma característica inata do homem. Assim como uma pessoa podia se tornar um homem livre ao mesmo tempo em que não se configurava juridicamente como cidadão.

A liberdade se constrói, portanto, no âmbito jurídico e nas relações sociais, “as a duty no less than a right: a right to claim what is due to oneself, and a duty to respect what is due to others, the latter being exactly what acceptance of the law amounts to, for to be law-abiding ultimately means to respect rights other than one's own” (WIRSZUBSKI, 1968, p. 8). É tanto um direito quanto uma obrigação. O sujeito livre não pode ser subjugado por outro indivíduo, mas também tem deveres a cumprir, principalmente quando relacionado a outro *liber homo*.

As cidadanias, assim como os direitos, podiam ser cedidas em níveis diferentes¹³⁰. O *liber homo* é visto enquanto tal sob a esfera privada, ao desejar possuir direitos públicos - entra em cena o termo *civitas*. Este pode ser traduzido como *res publica*, conforme já anotado anteriormente, mas também como liberdade – de outra categoria. Não simplesmente a liberdade do indivíduo ou seu corpo de direitos privados, como a propriedade, mas inclui-se nesse escol a liberdade do homem perante a sociedade – a liberdade pública. Basicamente, com a *civitas*, o homem conquista o direito de ser um cidadão; de votar e

¹³⁰ Ainda assim, a perda do estado de liberdade [*capitis deminutio maxima*] implicava necessariamente na perda dos direitos jurídicos [*capitis deminutio mortis coaequatur*].

participar dos cargos públicos. A cidadania era superior à liberdade. Não era incomum a um indivíduo perder a cidadania e ainda assim ser mantido como *liber homo*. Mas vale ressaltar que era muito mais comum o termo e o significado de *libertas*, em se tratando deste conceito, do que o termo *civitas*, que, no âmbito, pessoal pode ser traduzido como “cidadão” sem nenhum constrangimento conceitual.

Em outra esfera, existe a liberdade das pátrias, das cidades, dos povos. Este pode aparecer de diversas maneiras. Um dos significados pode ser “independência” ou “autonomia”, sob o termo *suae leges*, ou seja, “suas leis”. Se uma cidade se governa com suas leis, ela tem liberdade. Esse uso é comum em Tito Lívio [*Carthago libera cum suis legibus est* (AUC, 37.54)] e pouco aparece em outros autores da época. Wirszubski acredita que a aparição relativamente pequena da correlação *suae leges* com *libertas* deriva da pouca preocupação que os romanos tinham, na época estudada, com sua independência, que parecia um fato dado e que nunca seria perdido¹³¹.

Portanto, quando os romanos se voltam para a própria história, eles acreditam que desde o princípio nasceram livres, quando o que está em consideração é a *suae leges*. Mas o povo romano, em seu princípio, não era livre devido à forma de governo da cidade. Não era incomum que o significado de *libertas* fosse oposto a *regnum*, em uma demonstração clara da antipatia dos romanos para com a monarquia no período estudado, mesmo que Cícero a considerasse a melhor das constituições simples. Em muitos sentidos, a ausência de dominação (*dominatio*) estrangeira sobre a urbe já se constitui como liberdade. No entanto, *libertas* não se trata exclusivamente de dominação de forças externas. Os próprios pensadores romanos datavam a sua liberdade desde a expulsão dos reis, como Salústio, depois de falar brevemente sobre a monarquia: “Mas é até incrível dizer-se quanto, conseguindo ser livre, se desenvolveu rápida a cidade: tanto entrara no desejo da glória”¹³² (*Ct*, 7). Lívio faz o mesmo julgamento quando, logo após narrar a expulsão dos reis, afirma: “Tratarei agora dos feitos que o povo

¹³¹ Inclusive, em Tito Lívio, o conceito aparece apenas quando o autor trata cidades estrangeiras, como Cartago e Corinto.

¹³² Em contraponto, Willian Walker (2006) afirma que Salústio costuma utilizar o conceito de liberdade mais como ausência de interferência do que como oposição à escravidão – que seria raro em sua obra, ainda que presente. Walker defende que a liberdade como a ausência de um *dominus* era mais comum entre o pensamento aristocrático de Cícero do que o popular de Salústio.

romano, livre a partir de então...” (AUC, 2.1). Mas seguimos Wirzubski (1968) nessa questão: o que se configurava não era apenas a expulsão dos reis, mas a consolidação da constituição mista. Não se trata simplesmente de uma liberdade antimonárquica, ela é vinculada a uma constituição específica. Com três órgãos de governo, capazes de representar todos os extratos da sociedade, nenhum grupo fica sob o jugo de outro.

3.2 O significado de *libertas* em Cícero

É imprescindível encetar esse tópico através de um esclarecimento: a definição de liberdade no *Digesto* foi compilada mais de 500 anos depois da morte de Cícero¹³³. Portanto, a definição do *Digesto* não era necessariamente usual no fim da República - e possivelmente errônea, se simplesmente transposta para o pensamento ciceroniano, mesmo que exista a possibilidade de ela se manter razoavelmente estável durante séculos. No entanto, a maior parte do que foi trabalhado até aqui diz respeito ao contexto linguístico-social da palavra *libertas* no fim da república, portanto fazia parte da realidade de Cícero.

O contexto do uso da palavra é essencial para análise porque Cícero pode simplesmente não ter feito um uso definido e coerente do conceito, o que torna o exame mais complexo. De fato, houve apenas um momento em que Cícero, em *De Re Pvblica*, chega a uma definição mais precisa de *libertas*: “a liberdade [...] não reside em termos um senhor justo, mas em não termos nenhum”¹³⁴ (DRP, 2.43). A mesma configuração se mantém, a liberdade como estatuto jurídico “se estende como analogia ao campo político” (OLIVEIRA, 2008, p. 264). Além disso, quando transposta à política, o conceito de *libertas* entra em estreita relação com as constituições que regem a urbe. O parágrafo 2.43, supramencionado, está justamente inserido na análise histórica da

¹³³ O que não significa que o conteúdo esteja meio milênio à frente de Cícero. O *Digesto* foi uma codificação de fragmentos produzidos por notáveis juriconsultos romanos ao longo dos anos, a mando do Imperador Justiniano (PILATI, 2013). Dentre os juriconsultos escolhidos para a compilação, estava Quinto Múcio Cévola, falecido em 82 a.C., que foi um dos mestres de Cícero. Conseqüentemente, nem todo o conteúdo do *Digesto* estava longe da realidade do final da República Romana.

¹³⁴ O resto se perdeu com o tempo, mas o trecho continua compreensível. Essa citação é comumente usada para inserir Cícero entre os clássicos que definem a liberdade como ausência de dominação, como faz Kapust (2004).

monarquia romana. Todas as menções de Cícero à palavra *libertas* se referem a alguma constituição ou à inserção do povo nas constituições.

Portanto, é com as formas de governo que se deve dialogar neste espaço. Cícero, antes de chegar à citação anterior, enceta o parágrafo da seguinte maneira:

no Estado onde existe um só indivíduo com poder perpétuo, sobretudo régio, mesmo que nele exista também um senado, como existiu em Roma quando havia reis, ou em Esparta, com as leis de Licurgo, e ainda que também exista algum direito para o povo, como existiu com nossos reis [...] Ora a sua condição é tal que a salvação e a equabilidade e o ócio dos cidadãos são regidos pelo poder perpétuo, pela justiça e pela sabedoria de um só (DRP, 2.43).

Mesmo que a monarquia seja justa, mesmo que com ela exista, em conjunto, outro corpo político como o senado, mesmo que existam leis e sabedoria, o monarca continua sendo um senhor. Devido a isso, muito falta ao povo que está “*submetido* a um rei” [grifo meu], mas “antes de mais a liberdade” (*Id.*). No governo monocrático, aquele que ocupa o trono, seja um rei ou um tirano, é o senhor do povo. Se o senhor for justo ou não, isso pouco influi na liberdade da cidade, já que ela continua sob o jugo de um só – o povo permanece escravo. A analogia jurídica se mantém. O pensamento de Cícero acaba sendo consonante com o de seu contemporâneo Salústio e com o do historiador Tito Lívio, que correlacionaram o fim da monarquia à libertação da cidade¹³⁵.

Apesar de toda a reflexão de Cícero se referir especificamente à monarquia romana em seu berço – em comparação, ainda, com Esparta –, creio que seja redundante tratar nomeadamente da constituição tirânica, que segue as mesmas especificidades anteriormente elencadas, ainda que com uma essência mais perversa.

Nas constituições aristocráticas, o elemento não se distingue muito. Uma das primeiras ressalvas dadas por Cícero ao governo dos *optimates* é que “difícilmente a multidão pode ter participação na liberdade, pois está ausente de qualquer órgão de governo e de poder comuns” (DRP, 1.43). Há dois pontos importantes a serem analisados. Primeiro, que o povo *difícilmente* pode ter *participação* na liberdade. De certa maneira, existe a possibilidade, ainda que remota, de a liberdade

¹³⁵ Para uma visão contrária, How (1930) defende que Cícero advogava a existência de certa liberdade sob regimes monárquicos.

existir nessa forma de governo. O segundo ponto é a continuidade do passo. Aparentemente, a correlação é distinta da analogia jurídica; o povo não tem liberdade porque não tem magistratura no governo da cidade, ou porque não possui poder; configura-se uma correlação entre liberdade e cargos públicos. É o único momento que essa configuração aparece. Cícero, em nenhum momento do começo do livro, que é o ponto em que ele incentiva a participação política, dá alguma mostra de que essa participação levaria a pessoa à liberdade.

Talvez, portanto, a explicação não seja tão simples assim – se não for uma simples incoerência de Cícero. A palavra utilizada para se referir à liberdade é “participar”. Ou seja, as pessoas participam dela – neste caso, apenas os aristocratas –, o que é uma assertiva comum na análise romana jurídica do termo. Onde a liberdade é um *status*, as pessoas possuem a liberdade – participam do corpo cívico –, ela é concedida pelo corpo de leis da cidade ao indivíduo. Sendo assim, o povo é dominado pelos aristocratas justamente porque não podem participar do governo e fazer valer seus direitos¹³⁶. Podemos corroborar a análise por uma expressão comumente usada por Cícero, inclusive no mesmo parágrafo. Não se trata simplesmente de um regime aristocrático, mas de um “domínio dos *optimates*” [*optimatum dominatus*] (1.43). O fato de Cícero utilizar a expressão logo no trecho que precede o argumento sobre a falta de liberdade nas aristocracias não é mera coincidência. Como Wirszubski (1968) aponta, o termo *dominus* era justamente empregado para designar o senhor em relação ao escravo. Então, na aristocracia, o povo está sob o jugo dos *optimates* e poderia se libertar se tivesse algum poder no governo; mas não tem. É notória a ausência do argumento, presente na monarquia, de que estar abaixo do poder de alguns – no caso da monarquia, de um só – automaticamente torna todo o resto do povo escravo. Talvez, portanto, o uso do termo *dominus* possa deixar implícita essa afirmação e, caso fosse reafirmada, poderia soar um pouco óbvio aos romanos. Em apenas um momento, Cícero apresenta implicitamente o argumento: “dela [a liberdade] todos estão privados, quer sirvam um rei quer sirvam *optimates*” (1.55). A liberdade aparece claramente como oposição ao domínio, e aqueles sob o jugo de um ou de alguns, como servos.

¹³⁶ Essa análise também justifica por que existe a possibilidade de a liberdade existir: talvez Cícero esteja alegando que um grupo de aristocratas possa proporcionar essa liberdade ao povo, mesmo que este não possua uma magistratura. O que fica subentendido é que esse acontecimento é muito raro.

Da mesma maneira que acontece com os regimes monocráticos, seria redundante detalhar que, na oligarquia, de maneira análoga à aristocracia, não existe liberdade. Os motivos são precisamente os mesmos.

Na constituição democrática é que se têm os maiores problemas de análise. Cícero acaba seguindo Platão e Aristóteles, que delegam às cidades democráticas a liberdade: “assim, em nenhuma outra cidade a liberdade tem domicílio a não ser naquela em que o poder supremo pertence ao povo” (DRP, 1.47). Portanto, a democracia é a primeira das constituições em que a liberdade está presente. Kennedy (2014) afirma que Cícero distingue a liberdade das democracias da liberdade da constituição mista. De fato, existe certa sutileza argumentativa, porque a liberdade democrática se baseia no princípio de igualdade: “se ela não for igual, nem sequer é liberdade” (1.47). Como foi demonstrado no capítulo anterior, Cícero não possui muito apreço a essa total igualdade de condições políticas, afirmando que aquilo que se coloca como “equabilidade é extremamente iníquo” (1.53). Contudo, partindo desse ponto, Kennedy chega a uma conclusão muito radical sobre a rejeição de Cícero à liberdade dos democratas: “Having rehearsed the democratic conception of liberty as a form of popular control over the deliberative functions of the state, Cicero equates this notion of liberty with *licentia* or licence” (2014, p. 493). É uma conclusão muito equivocada e com poucas evidências. Tudo o que Kennedy possui para afirmar que Cícero considerava a liberdade dos democratas como licença parte do parágrafo 1.67 de *De Re Pvblica*. Não se precisa nem mesmo de grandes explicações para confrontar essa tese: o paragrafo 1.67, assim como os dois subsequentes, refere-se à oclocracia, e não à democracia¹³⁷. Tudo o que se pode afirmar é que a liberdade dos governos oclocráticos é o mesmo que *licentia*. Talvez Kennedy tenha se confundido com o fato de que o trecho específico seja uma citação de Platão falando sobre a degeneração da *democracia*. Mas é uma questão de nomenclatura. Democracia, para Cícero, não é o que estava sendo descrito no parágrafo 1.67 e 1.68. Ele mesmo tratou de diferenciar, outra vez, as duas constituições regidas pelo povo, logo antes de citar Platão (1.65).

Há, ainda, dificuldades de interpretação na passagem referida justamente por ela ser uma paráfrase de Platão, não deixando

¹³⁷ Outros que estudaram atentamente o pensamento político de Cícero, constituição por constituição, também atribuíram os parágrafos 1.66, 1.67, 1.68 e 1.69 à oclocracia e suas consequências (OLIVEIRA, 2004; WOOD, 1991).

exatamente explícita qual a opinião de Cícero sobre o assunto. Quase até o final do parágrafo, Cícero utilizava apenas o termo *libertas* e seus derivados. Acaba por fazer uso de *licentia* apenas duas vezes, da seguinte maneira: “portanto, desta licença infinita – diz ele –, retira-se a seguinte conclusão....” (1.67); e, logo no parágrafo seguinte, “diz ele que desta excessiva licença...” (1.68). Ou seja, nas duas únicas vezes em que o termo *licentia* é utilizado, Cícero faz questão de explicar que essas palavras são de Platão. Em outros momentos, precedentes ou subsequentes, ainda falando de oclocracia, tanto durante a tradução do trecho quando fora dela, o termo utilizado é sempre liberdade [*libertas*], mas uma “liberdade excessiva” – e nunca com ressalvas de que aquela afirmação provém de Platão. Abuso de liberdade é justamente a definição de *licentia*.

Em todo o trecho, o uso da palavra *libertas* está de acordo com o contexto romano de oposição ao *dominus*; “até as casas particulares estão totalmente livres de dominação”; “o filho despreza o pai, todo o pudor desaparece, é-se absolutamente livre”; até mesmo “os escravos se comportam livremente” (1.67). Há toda uma oposição da liberdade com a dominação, usual entre os romanos e, na sua única definição precisa, ao próprio Cícero (2.43). Ela assume um tom negativo por ser excessiva, como admitem as próprias expressões do parágrafo 1.68, que não é mais uma citação direta de Platão: “povo demasiado livre”; “excessiva liberdade”; “liberdade extrema” – mas sempre *libertas*. A esse ponto, pode-se correlacionar a expressão de que a multidão oclocrata não possui uma “liberdade comedidamente temperada, antes bastante pura” (1.66). Não se trata, para Cícero, de um conceito democrático de liberdade e de um conceito referente à constituição mista de liberdade, mas sim de licença e de liberdade; sendo a primeira justamente um extremo de segunda.

Sendo assim, na oclocracia, a multidão não é considerada livre, mas licenciosa, “e a própria liberdade presenteia esse povo demasiado livre com a servidão” (1.68). O que segue é uma concepção comum no pensamento de Cícero: “todo o excesso, seja em condições de tempo, seja em agricultura, seja em dotes físicos, no momento em que é mais favorável, converte-se frequentemente no seu contrário” (Id.). O problema é sempre a falta de moderação. Por isso, a democracia é livre: como foi demonstrado no segundo capítulo, há fortes ressalvas para que um governo possa ser democrático – como leis e justiça –, sendo uma exigência comum justamente a moderação de tal povo que se autogoverna. Além disso, existem outras evidências, como quando Cípião afirma que Dionísio “manobrava para tirar a liberdade aos seus

concidadãos...” (1.28). Dionísio, o tirano de Siracusa, tomou o poder justamente em uma democracia que, dizia Cícero, era livre¹³⁸. Então, o exagero das oclocracias é a demasiada liberdade, que acaba por ser licença – e ninguém mais é realmente livre – enquanto o das democracias é a falta de moderação na equabilidade. Não existe nenhuma evidência capaz de corroborar que Cícero considerava a liberdade democrática¹³⁹ como *licentia*, mas as críticas à “equabilidade iníqua” são comuns durante todo o livro.

Não há problemas na liberdade, alega Cícero, nem na equabilidade, mas sim em seus excessos. Uma evidência disso é que, logo após a descrição da degeneração da oclocracia em tirania ser narrada, Cipião passa a falar da constituição mista, e “esta constituição [mista] possui, antes de mais, uma certa equabilidade, grande, de que os homens livres não podem estar privados por muito tempo” (1.69). A própria equabilidade é necessária para a existência de homens livres, mas é apenas uma “certa” equabilidade, cuja especificidade esse trecho não deixa explícita.

Para a continuidade da análise, que ainda se mostra pouco coerente e convencível, faz-se necessário buscar no contexto linguístico de Cícero o que era a equabilidade que se correlaciona com a liberdade. A expressão utilizada é *aequa libertas*, e há registros de seu uso no contexto de Cícero. Wirszubski deixa claro que o termo, em muitos momentos, é invocado para uma situação em que os direitos são iguais a todos os cidadãos. Em Tito Lívio, sobre a votação de uma lei:

Se os projetos de lei da plebe lhes pareciam inaceitáveis, poderiam concordar ao menos com a designação de uma comissão mista de patrícios e plebeus com o encargo de redigir leis úteis às duas ordens e capazes de assegurar a igualdade e a

¹³⁸ Além disso, Cícero insiste em chamar Atenas e Rodes de “livres” (DRP, 1.47), e são duas democracias muito elogiadas durante o livro, ainda que com ressalvas. Não há nenhuma referência à licença nessas cidades, enquanto democráticas.

¹³⁹ Uma evidência de que Cícero não rejeita a liberdade democrática está no momento em que Cipião, intimado pelos interlocutores, tem de escolher qual das três constituições simples é a melhor. Então, ele afirma: “os reis seduzem-nos pela sua afeição, os *optimates* pela sua capacidade de conselho, os povos pela liberdade, de tal modo que, comparando-os, se torna difícil escolher o que se prefere” (DRP, 1.55).

liberdade [*aequandae libertatis*] (LÍVIO, AUC, 3.31)

O projeto de lei em discussão era o da Lei Terentília, uma reivindicação já antiga da plebe, que visava limitar o poder dos cônsules para que estes não pudessem agir de acordo com seus caprichos. O resultado foi o estabelecimento de um decenvirato e a criação da Lei das Doze Tábuas. Um pouco mais à frente, já na criação das leis, Lívio volta ao ponto: “Em benefício do povo haviam empregado toda a clarividência de que eram capazes dez espíritos humanos, para tornar a todos, grandes e pequenos, iguais perante a lei [*iura aequasse*]” (AUC, 3.34). Posteriormente, em um projeto de lei que visava permitir o casamento entre plebeus e patrícios, Canuléo, defendendo a proposição, explana em dado momento que “afinal de contas, a soberania do Estado pertence exclusivamente a vós ou também ao povo? Os reis teriam sido expulsos para dar lugar ao vosso poderio ou para a liberdade e igualdade [*aequa libertas*] de todos?” (AUC, 4.5). A mesma expressão é utilizada ainda outras vezes por Lívio, todas para designar uma lei que busca igualdade – jurídica - entre as ordens sociais (AUC, 3.9; 3.56; 6.37). O significado de *aequa libertas* nada mais era do que a igualdade de direitos entre patrícios e plebeus. É natural, para o contexto romano, que *aequa libertas* esteja em consonância com o *aequum ius*, “for the essence of *aequum ius* is that it is equally binding on all” (WIRSZUBSKI, 1968, p. 11). *Aequa libertas* mantém o status jurídico da liberdade; se *libertas* significa não ser dominado e se consolida através da lei, a *aequa libertas* é a igualdade da aplicação dessa lei entre as ordens sociais.

Em consonância com o que Tito Lívio viria a escrever, fica mais claro o significado de *aequa libertas* em Cícero. Se, na constituição mista, como declarado (DRP, 1.69), é necessária a existência de certa *aequabilitatem* que possuem os *liberi* (homens livres), significa simplesmente que devem existir direitos comuns a patrícios e a plebeus, mas não igualdade total – que seria característica da democracia¹⁴⁰. Não são dois tipos distintos de liberdade, são graus diferentes da mesma. Prosseguindo no mesmo parágrafo, a *auctoritas* que, como já foi

¹⁴⁰ Na democracia, existe a igualdade de direitos entre os cidadãos, mas isso não se caracteriza como *licentia* oclocrática porque as distinções ainda existem, ainda que não nas leis: “os próprios povos, embora libertos e sem freio, não deixam de conceder muitas distinções a muitíssimos, e entre eles existe uma grande hierarquia de personalidades e dignidades” (DRP, 1.53).

demonstrado, pertence ao senado, passa pelo mesmo crivo da moderação¹⁴¹: “que haja algo concedido e atribuído à autoridade dos cidadãos de primeira, que haja algumas coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão” (DRP, 1.69). Mesmo que a autoridade esteja predominantemente reservada ao senado, algo sempre deve sobrar para o resto do povo. A *auctoritas*, que na democracia, pertence ao povo – assim como a liberdade –, na constituição mista pertence ao senado, mas deve reservar uma parcela à plebe.

Em Roma, para Cícero, os magistrados tinham o poder [*potestas*], o senado, a autoridade [*auctoritas*], e o povo, a liberdade [*libertas*]¹⁴². Embora a participação política seja importante para a liberdade em Cícero, ela não configura a liberdade em si¹⁴³. O próprio fato de existir a diferenciação entre os três termos supracitados já impulsiona essa argumentação. Se a participação política fosse a liberdade, os três grupos deveriam possuir a *auctoritas* e a *potestas* para serem livres. Além disso, não seria possível configurar a plebe como livre, pois os tribunos se faziam presentes apenas em um número reduzido¹⁴⁴. Isso não significa que a existência de uma magistratura não influencie nessa questão. Justamente pelo fato de existirem os tribunos da plebe para

¹⁴¹ O foco de Cícero na moderação de três conceitos centrais nesta argumentação (*auctoritas*, *potestas* e *libertas*) pode provir do fato de esses termos serem conflitivos quando um deles se destaca perante os outros. Uma *auctoritas* ou *potestas* extremada pode acabar com a *libertas*, e vice-versa (KAPUST e TURNER, 2013).

¹⁴² “De fato, recordai-vos do que afirmei no início: que, a não existir numa cidade esse equitativo balanço, seja de direito, seja de obrigações, seja de cargos, de modo a haver bastante poder [*potestas*] nas magistraturas, autoridade [*auctoritas*] no conselho de cidadãos de primeira e liberdade [*libertas*] no povo, não pode conservar-se inalterável a forma de constituição” (DRP, 2.57).

¹⁴³ E nem mesmo o ajuntamento natural dos cidadãos é capaz de corroborar essa tese: “Em Cícero, a participação dos assuntos da polis não configura uma dimensão constitutiva da natureza humana, algo que lhe seja inerente; trata-se, antes, do desiderato de utilidade comum, sob os ditames da justiça, de modo a salvaguardar os interesses de cada cidadão” (DIAS, 2010, p. 83).

¹⁴⁴ Complementando ainda o argumento, logo após narrar a expulsão dos reis e o início da constituição mista romana, Cipião afirma: “num povo livre, poucas coisas eram geridas através do povo, a grande maioria era gerida pela autoridade e de acordo com as práticas e costumes do senado; e os cônsules detinham um poder somente anual” (DRP, 2.56). Portanto, para um povo ser livre, ele não precisa, necessariamente, gerir a urbe.

conter a dominação aristocrática é que os plebeus podem se considerar livres, principalmente através do direito de apelo e de veto; “uma vez aprovada aquela lei do direito de apelo [...] Este [Publícola] foi de fato, em meu entender, um homem nada medíocre, ele que, ao dar ao povo uma liberdade comedida, com mais facilidade manteve a autoridade dos cidadãos de primeira” (DRP, 2.55). Mas vejamos: ao dizer “uma vez que foi aprovada a *lei*”, o caráter jurídico da liberdade se perpetua.

A correspondência entre os dois termos (*auctoritas* e *libertas*) acaba por levar Kennedy (2014) e Wood (1991) à conclusão de que o significado de liberdade nada mais é do que a autoridade do senado. É uma resposta muito simplista para tudo o que foi apresentado. A liberdade está correlacionada com os direitos individuais de um romano bem como com a ausência de domínio do senado – ou da aristocracia – sobre a plebe. É um termo que aparece também, de forma independente, em relação à democracia, embora em um grau mais radical; assim como *auctoritas* aparece para designar o poder de um rei em uma monarquia, ou do povo na democracia, sendo que no primeiro caso a liberdade sequer existe (DRP, 2.14; 2.15; 2.28; 2.34). É notável que os dois termos não são fundamentalmente entrelaçados e o significado que cada um carrega também não se configura em conexão de um com o outro. O que acontece na constituição mista é a defesa de Cícero pela moderação e harmonia de ambos os conceitos; dar ao povo uma liberdade controlada; dar ao senado uma autoridade comedida. Mas nada disso faz com que o significado dos dois conceitos seja *necessariamente* interligado, muito menos com que liberdade acabe por significar o mesmo que autoridade.

Em outro ponto, contudo, concordamos com Kennedy: a liberdade na constituição mista não pode ser interpretada corretamente sem levar em conta tanto *auctoritas* quanto *potestas*. Quando se comenta que a liberdade é um direito, refere-se simplesmente ao acesso à lei, aos direitos básicos – que impedem o *dominium* -, não aos direitos políticos de assumir cargos públicos, que estão relacionados com outro termo: *dignitas*. Em consequência, a liberdade é o “direito legal”, enquanto a *auctoritas* é um direito político mais elevado, que se alcança através da *dignitas*. Essa dignidade, como apresenta Wirszubski (1968), era adquirida pelos cidadãos em consonância com o seu comportamento em cargos públicos¹⁴⁵, de acordo com a virtude e a capacidade. Em

¹⁴⁵ O que leva a *dignitas* a ser uma das características do *rector* (DRP, 2.51; 4.7; 6.2; 6.7).

Roma, ela acabou por ser hereditária – característica que Cícero certamente rejeitava (DRP, 2.24) -, o que justificava que os aristocratas automaticamente pudessem ascender aos cargos públicos, enquanto um plebeu dificilmente chegaria ao grupo senatorial e consular, embora fosse possível. Basicamente, através da dignidade do indivíduo na vida pública, ele podia chegar à autoridade, que era o maior direito político, enquanto a liberdade estava vinculada aos direitos mais básicos¹⁴⁶, que impediam a dominação do povo - e a *aequa libertas*, à igualdade desses direitos entre as ordens.

Chega-se a uma configuração final muito interessante no que concerne à constituição mista. A liberdade é o direito básico do cidadão, mas a lei não se governa literalmente sozinha. Por consequência, é necessária a existência de um governo capaz de criar leis e botá-las em prática. Para tal ação, é preciso dar autoridade [*auctoritas*] a quem cria as leis e poder [*potestas*] a quem as aplica¹⁴⁷. Cria-se um sistema cíclico: para o indivíduo ter direito, ele precisa de leis, para ter leis, são necessários cidadãos com autoridade para promulgá-las, mas isso não é suficiente, porque a lei é inútil sem alguém com o poder de aplicá-la, então o poder é entregue aos magistrados. Contornando totalmente o ciclo, chega-se à liberdade, que, para se garantir ao longo do tempo, exige que os homens livres elaborem algo adequado: então, é concedido aos tribunos um pouco de autoridade com o direito de apelação, capaz de barrar ações do senado e dos cônsules, bem como a prerrogativa de citar magistrados e realizar julgamentos. Cícero defende com veemência a existência dos tribunos da plebe contra seu irmão Ático, em *De Legibus* (1.22), mesmo reconhecendo anteriormente que essa

¹⁴⁶ Dentre os direitos mais básicos estão, por exemplo, o de ser julgado antes da aplicação de qualquer punição. Cícero foi exilado em 61 a.C. justamente porque, enquanto cônsul, mandou executar Catilina, o líder de uma conjuração, sem julgamento. Como, na época, a vitória de Cícero sobre a conjuração foi muito popular, nada se fez. Dois anos depois, no entanto, Clódio, um antigo inimigo de Cícero, conseguiu passar no senado uma lei que banisse da cidade todos aqueles que, em algum momento, tinham executado algum cidadão romano sem julgamento prévio. Clódio, em seguida, demoliu a casa de Cícero e, no mesmo terreno, construiu um templo dedicado a *libertas* – que Cícero veio a chamar de templo da *licentia*. Para mais informações, ver Allen Jr. (1944).

¹⁴⁷ A defesa da *auctoritas* do senado não deixa de ser oportuna, já que ela vinha sendo contestada a algum tempo por grupos democráticos. A criação de toda a lógica que justifica a *auctoritas* em estreita relação com *libertas* – algo muito defendido pelos grupos populares – pode ser uma resposta a esses grupos.

magistratura diminui o poder do senado e dos aristocratas (DRP, 1.59). É um sistema de autocontrole que, em sua lógica interna, dá à autoridade o *status* de ser a garantia da liberdade. No senado, onde a autoridade é majoritária, ela tem a capacidade de criar leis que dão liberdade ao povo¹⁴⁸, enquanto no tribunato, que é onde a autoridade é branda – se configura mais como um escudo –, ela se limita a impedir, através do veto, que os plebeus sejam dominados pelos aristocratas¹⁴⁹.

Em suma, a liberdade aparece, na grande maioria das vezes, vinculada a direitos pessoais dos indivíduos, ou como uma oposição à servidão, como ausência de um *dominus*, argumento que pode ser corroborado, inclusive, pelas próprias titulações que Cícero dá às constituições. Como demonstramos no capítulo 2, apenas duas delas não têm a dominação [*dominatio*] e seus derivados no próprio nome: democracia e constituição mista. Da mesma maneira, somente nas duas constituições a palavra “liberdade” se faz presente positivamente: a mista e a democrática. É muito improvável que essa conexão gramatical seja apenas coincidência.

3.3 Liberdade e *res publica*

Cícero não estabelece uma relação direta entre *res publica* e *libertas*, mas algumas correlações entre ambos são mais evidentes, principalmente quando correlacionadas com a constituição mista.

¹⁴⁸ Muitos focam, para contestar essa definição de liberdade em Cícero, na seguinte passagem: “Therefore my law gives the appearance of liberty while keeping the authority of the respectable and eliminating an occasion for dispute” (*Leg.* 1.39). A partir disso, Kennedy (2014), por exemplo, conclui que Cícero cria um sistema apenas *aparentemente* livre. É ignorado, contudo, que ele estava falando de uma lei muito específica: a do voto secreto, antiga reivindicação da plebe, à qual ele se coloca favorável. Usar a expressão “aparência” pode ter mais de um significado; o de que a lei, na verdade, nada influi para a liberdade, por exemplo; o de que a única intenção da lei é acalmar a plebe e manter a autoridade dos *optimates*; ou o de que o voto secreto daria liberdade ao povo apenas aparentemente. De todo modo, é uma expressão utilizada em um único livro, uma única vez, difícil de generalizar e interpretar de maneira isolada.

¹⁴⁹ “The tribunician intercession was [...] the most effective protection of personal rights” (WIRSZUBSKI, 1968, p. 23). Ainda complementando: “popular liberty was increased and secured against both consuls and Senate by the creation of tribunes of the plebs” (HOW, 1930, p.31). Kapust (2004) demonstra a relação, em Tito Lívio, entre liberdade e os tribunos da plebe, utilizando uma metáfora em que os tribunos seriam o equivalente a um escudo.

Primeiramente, se a liberdade é também um *status* jurídico, como muitas vezes é apresentada, ela é uma consequência do consenso jurídico, um dos pré-requisitos básicos para se estabelecer uma república. Portanto, não apenas a presença da dominação e da licença faz com que a tirania, a oligarquia e a oclocracia não possuam liberdade, mas até mesmo a própria falta de consenso jurídico, sendo incapaz de proteger os cidadãos da mercê dos governantes ou da própria multidão licenciada. Por consequência, três das sete constituições trabalhadas já não possuem liberdade simplesmente por não se configurarem como *res publica*.

Com a monarquia e com a aristocracia, não obstante, o consenso jurídico existe, a liberdade, não. Mesmo que as leis protejam os indivíduos, estes continuam ainda sob o domínio do rei ou dos *optimates*. É uma relação tratada constantemente, em *De Re Pvblica*, como análoga à do senhor e do escravo. A lei, por consequência, é capaz de manter a paz, a harmonia, a ordem e a justiça, mas jamais protegerá um escravo de seu amo. Não é à toa que o rei aparece em tantos momentos em afinidade com a figura paterna; o *paterfamilias*, em Roma, tanto era visto como aquele que cuida e acolhe, como o que podia matar sem julgamento.

Mas um trecho específico, já anteriormente citado, chama atenção quando se trata de liberdade. Cipião faz a seguinte pergunta a Lélío: “E então quando em Roma houve decênviros sem sujeição ao direito de apelo, naquele terceiro mandado em que a própria liberdade perdeu o direito de reclamar?”¹⁵⁰, (DRP, 3.44). E Lélío responde que “não havia nenhuma Coisa do Povo. Pelo contrário, o povo interveio para recuperar a sua Coisa [*res*]” (Id.). É manifesta a relação que existe entre a liberdade e a coisa pública. Quando o povo não podia nem sequer reivindicar a sua liberdade, ele teve de intervir para recuperar aquilo que lhe pertencia: a coisa pública. Não havia mais, na multidão, a habilidade de exercer seus direitos. A liberdade moderada é a consequência do consenso jurídico na ausência de um dominador e, embora não seja uma condição necessária para o estabelecimento de uma república, é uma condição que a complementa, pois configura ausência de domínio e exercício de direitos.

É possível, com base nessas informações, chegar à conclusão de por que a constituição mista é a melhor e mais completa de todas as repúblicas. Foi estipulado, ainda no capítulo 2, que aquilo que configura

¹⁵⁰ “Reclamar” está no sentido de “reivindicar” [*vindiciae*].

um povo é o consenso jurídico e a utilidade do ajuntamento. A partir do consenso jurídico, com a inexistência do domínio daquele que detém a *potestas*, o povo chega à liberdade. Os magistrados, a quem fica confiado o poder, manifestam justamente uma das duas utilidades do ajuntamento, quem eram poder e segurança. A plebe, que é livre, se protege dos magistrados a partir do veto dos tribunos, não deixando os plebeus *in potestate* dos governantes. E o povo livre, que deve escolher um *consilium*, acaba por *confiar* a autoridade moderada ao senado. Em *Pro Sestio*, Cícero afirma:

Their idea [do povo] was to set the *consilium* of the senate do preside over the *res publica* forever [...] But they also wanted the senate itself to be strengthened by the prestige of the orders closes to it, and to protect and enlarge the liberty and the advantages of the common people (*Sest*, 1.37).

O povo escolheu o *consilium* do senado como autoridade da *res publica* para proteger e aumentar a liberdade e as vantagens do próprio povo¹⁵¹. Deve-se lembrar que a função do *consilium* era justamente manter firmes as causas do ajuntamento. A “vantagem” já está explícita na citação, mas a liberdade entra em estreita relação com o consenso jurídico ao ser citada em seu lugar¹⁵². Apesar de discordarmos de Schofield (1999) quando este afirma que a liberdade é *essencial* para uma *res publica*, admitimos que ela é um elemento complementar positivo. Em suma, a constituição mista romana seguia todos os requisitos básicos e complementares de uma *res publica*.

Por fim, a constituição romana se configura como uma *res publica* mais completa do que a monarquia, a aristocracia e a democracia. É a melhor de todas as constituições. Tudo isso leva a crer

¹⁵¹ As razões para Cícero dar tanto valor ao senado podem ser bem pessoais: “elected aristocracy [...] he thinks best equipped to formulate it, reflects his own strongest convictions and, of course, his tenacious self-image” (SCHOFIELD, 1999, p. 78). O que faz sentido levando, em consideração a própria visão que Cícero tinha de sua atuação como cônsul, em que ele acreditava ter libertado a cidade ao vencer Catilina: “primeiramente são-me dados agradecimentos com palavras muito elogiosas, porque a república foi libertada dos maiores perigos pelo meu valor, conselho, e pela minha previdência” (Cat, 3.14).

¹⁵² Talvez, quando se trata de constituição mista e de democracia, o consenso jurídico esteja profundamente enraizado na noção de liberdade, diferente das outras constituições, que, por partirem de diferentes estruturas de governo, são capazes de ter o consenso jurídico mesmo que sem a liberdade.

que, diante das previsões catastróficas de Cícero em relação a Roma, o problema de sua pátria era outro que não a forma de governo. Com a grande preocupação dada na segunda parte do livro ao *rector* e pelo quanto essa figura era rara, é de se concluir que a degeneração e o medo que Cícero tinha da queda da melhor das constituições sob o jugo de um tirano se devia aos homens públicos de Roma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retornamos às exposições de Finley (1983) acerca da teoria política antiga. Ele considerava Cícero como um mero ideólogo da aristocracia, que buscava a manutenção do *status quo*, sem nenhum argumento capaz de dar legitimidade ao discurso. Era uma conexão fútil com o glorioso passado romano que estava a desabar.

A noção de legitimidade que Finley trabalha é tipicamente Moderna, e é possível afirmar até mesmo que existe uma conexão conceitual com *O Contrato Social*, de Rousseau¹⁵³, que já abre o livro com a seguinte consideração:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser. Procurarei sempre, nesta investigação, aliar o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas (ROUSSEAU, 1989, p.7).

Trata-se da obrigação política dos governantes, principalmente perante os direitos naturais dos indivíduos, bem como de suas necessidades. Além disso, como argumenta Kritsch, a noção rousseauiana de legitimidade “só pode ser estabelecida quando se distingue poder de autoridade legítima” (2011, p.88). O Estado, por consequência, deve existir para servir ao povo – soberano –, garantindo seus direitos naturais, assim como suprir suas necessidades.

Finley, portanto, olhava para o passado já com olhos anacrônicos, buscando algo de Rousseau e da modernidade em Platão e Cícero, principalmente no que concerne às obrigações políticas dos governantes. É evidente que ele nada encontraria em se tratando especificamente de legitimidade. Inclusive, o que Finley (1983) encontrou em *Crítias*, de Platão, foi uma substância do pensamento platônico semelhante àquilo que posteriormente viria a se chamar legitimidade. Trabalhando nestes moldes, Schofield (1999) estava certo ao afirmar que a mesma configuração estava presente em Cícero. O que Schofield ainda chama de legitimidade, escolhemos tratar por obrigação política dos governantes, dotadas de consequências em caso de descumprimento,

¹⁵³ Acreditando, provavelmente, que Rousseau tenha ditado a questão da legitimidade na era Moderna. Inclusive, um número considerável das fontes utilizadas por Finley para negar a existência da legitimidade no pensamento greco-romano eram vinculadas a Rousseau.

que é o sentido que Finley acaba por dar ao tema (1983, p. 134), e que Cícero utiliza em seu *Tratado da República*.

Depois de tudo o que foi analisado nesse trabalho, salta aos olhos tanto a própria definição de *res publica* quanto a decorrência mais óbvia que dela advém quando correlacionada com as constituições. Cícero, desde o primeiro momento em que dá ao conceito de *res publica* uma definição, já está automaticamente passando ao governante uma série de preceitos que devem ser seguidos para que seu governo, de fato, seja fiel àquilo que o povo lhe *confiou* (DRP, 1.42). Vimos que aquele cuja autoridade é confiada pelo povo deve sempre atuar em benefício daqueles que tiveram boa fé em seu governo (*Off*, 1.24), acreditando, através disso, que esse governante seria capaz de manter segura a razão inicial do ajuntamento natural: o consenso jurídico e a comunidade de interesses¹⁵⁴ (DRP, 1. 39).

Ao tratar das características específicas de cada constituição, Cícero está basicamente diferenciando o que é *res publica* e o que não é, com base nos critérios supramencionados. Tirania, oligarquia e oclocracia são formas de governo que não correspondem às razões iniciais do ajuntamento; não há coisa do povo, mas o próprio povo é propriedade privada de um, de alguns, ou é uma multidão desregrada. Monarquia, aristocracia, democracia e a constituição mista, por outro lado, seguem todas as premissas basilares daquilo que constitui um povo, ainda que cada uma com seus defeitos e com suas tendências viciosas – principalmente as três primeiras; a constituição mista era a mais estável e a que mais estaria de acordo com a definição de *res publica*.

Finley alega que Cícero, em determinado momento, até chega próximo do tema da legitimidade, mas acaba tratando tudo de modo casual. Por exemplo, quando Cícero afirma “Let the powers be just, and let the citizens obey them decently and without refusal” (*Leg*, 3.6)¹⁵⁵. A superficialidade argumentativa que Finley comenta é que não existe nenhuma consideração sobre o caso de o magistrado ser injusto: “is not followed by any considerations of the moral consequences if a magisterial command should be unjust” (FINLEY, 1983, p. 134). Então,

¹⁵⁴ Ou justiça e utilidade que, curiosamente, são os dois elementos presentes na citação de Rousseau, embora em contextos linguísticos distintos.

¹⁵⁵ A tradução de Finley é: “magistrates shall be just and the citizens shall obey them willingly and without demur” (*Leg*, 3.6).

se existisse tal consequência, tratar-se-ia de legitimidade, nos termos de Finley.

Mas existe. Cícero chega até mesmo a defender o uso da violência contra governos injustos, ou seja, contra qualquer constituição que não seja uma *res publica*. Um exemplo é o fato de Cícero ser o primeiro pensador a advogar o tiranicídio, ainda que incumbido pelo contexto político-social de sua época. O fato é que a violência era defendida contra as urbes que não governavam em benefício das razões do ajuntamento natural¹⁵⁶, repetindo: sem um consenso jurídico e uma comunidade de interesses. Nas cartas de Cícero, assim como em seus discursos, o uso da violência é moralmente justificado em diversos momentos: “if the laws had no force and there were no courts of law, if the state were shackled by violence and crushed by a conspiracy of desperadoes, then life and liberty must be defended by a protecting force” (CÍCERO, Sest., 86). Um pouco mais à frente, a mesma lógica aparece: “if we dislike the administration of justice, or if there is none, force must rule” (Sest., 92). Em *De Re Pvblica*, é notável em Cícero a mesma linha de pensamento, ainda que se faça presente de forma tímida. Podemos demonstrar isso no parágrafo 1.65, em que, se o povo “matou e expulsou o tirano, ele é bastante moderado enquanto mantém o entendimento e o discernimento e se alegra com o seu feito e quer tutelar a constituição por si estabelecida” (DRP, 1.65). E, logo após essas considerações, diferencia esse povo daquele que age com violência para com um rei justo, ou com os aristocratas, taxando-os de “insolentes” (Id.). O fato que nos interessa é que não há nenhum constrangimento no pensamento político ciceroniano para quando a violência é um instrumento, seja do povo ou da aristocracia, contra regimes *injustos*.

Essa é a resposta que Finley desejava. Existe um conjunto de características preestabelecidas pela natureza – já que provém do ajuntamento natural -, que o governante deve seguir e defender, sob a justa pena capital em caso contrário. As constituições trabalhadas por Cícero não apenas se dividem entre boas e ruins, mas realmente entre aquelas em que o povo confiou ao governante – ou assumiu por si mesmo – o *consilium* da urbe (DRP, 1.41), quando estes a quem foi confiado tal autoridade conseguiram manter o consenso jurídico e a comunidade de interesses; ou, por outro lado, entre os governantes que

¹⁵⁶ Que é o equivalente a dizer que se trata de um governo injusto.

não conseguem nem sustentar a justiça nem a utilidade do ajuntamento e merecem até mesmo a morte¹⁵⁷.

A constituição mista é a que melhor unifica tudo aquilo que ele definiu como *res publica*. Ela cumpre, assim como em outras três constituições simples, as premissas básicas do povo. Mas, além disso, também tem em seu cerne, de forma moderada, duas características complementares de uma *res publica*: a liberdade e a dignidade, que são consequências do consenso jurídico e da comunidade de interesses. Todas as outras três formas pecam pela falta de moderação nesses dois conceitos que, embora não sejam condições primárias para o estabelecimento de uma república, são complementares. A democracia tem liberdade, mas não possui nenhum grau de dignidade. Por outro lado, tanto a monarquia quanto a aristocracia possuem dignidade, mas não liberdade. A constituição mista é a única capaz de unir ambos de forma moderada, sendo a mais justa das constituições e a que teve mais sucesso na utilidade do ajuntamento.

É patente em Cícero a substância daquilo que Finley chama de legitimidade. Há a obrigação política dos governantes, que existe através de um sistema em que a coisa pública é do povo, e o povo confia a administração desta a um *consilium* que tem de manter a *res publica* sob cuidados já preestabelecidos. Dentro destes conceitos há a justiça natural, a utilidade, e até mesmo a separação entre o poder (que pode ser de um tirano, por exemplo) e a autoridade – legítima – do monarca, de um grupo de aristocratas ou até mesmo de um senado. Aquilo que justifica um governo ou o exercício do magistrado vai além da simples questão de a constituição ser boa ou ruim, pois brota de dentro do que Cícero considerava natural para a existência de um povo ou para a organização deste. Isso levou Schofield a afirmar que “Cicero's treatment of *res publica* has a quite different structure from Platonic and Aristotelian political philosophy, despite his debts to them” (1999, p. 82). O esquema geral do pensamento ciceroniano está sistematizado em *anexo*.

Tendo Roma alcançado a melhor das constituições, faltava a ela quem lutasse pela pátria, o *rector*. Era moralmente certo viver e morrer por ela, assim como até mesmo usar da força contra tiranos e oligarcas ou da multidão indômita que tentasse se apossar de tudo aquilo que foi

¹⁵⁷ No *Tratado da República*, em certo momento, Cipião se lamenta de ter deixado, junto com os outros presentes, a república ir às ruínas, concluindo que eles deveriam ser julgados “como se fôssemos réus de pena capital” (DRP, 5.2).

conquistado durante séculos e gerações. Acreditamos, a partir das conclusões de Cícero sobre a constituição mista, que o *De Re Pvblica* foi muito mais um apelo à participação política dos justos e sábios (DRP, 1.9 e 1.10) do que uma busca pela melhor das constituições, que Roma já detinha (DRP, 2.1). Valia tanto viver e morrer por ela que os que isso faziam podiam “gozar de uma vida eterna”, afinal, “os regedores e conservadores delas [das pátrias], que daqui [do céu] partiram, aqui regressam” (6.13). E Cícero assim o fez.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. [Tradução do latim de J. Dias Pereira] Coimbra: Edição Calouste Gulbenkian. 2000.
- ALLEN JR., W. Cicero's House and Libertas. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 75, p. 1-9. 1944.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. [Tradução para a língua portuguesa de Roberto Raposo]. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001.
- ARISTÓTELES. *The Politics*. [Tradução para o inglês de Ernest Barker] New York: Oxford University Press. 1958.
- ASMIS, E. A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in De republica. *American Journal of Philology*, v.126, no3, pp. 377-416. 2005.
- _____. Cicero on Natural Law and the Laws of the State. *Classical Antiquity*, v. 27, no. 1, pp. 1-33. 2008.
- BARKER, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, Inc. 1959.
- BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.
- BUCHNER, K. Sinn und Entstehung von 'De legibus'. Roma: *Atti del I congresso internazionale di studi ciceroniani*. v.2, p.81-90.1961.
- CANTER, H. V. Cicero's Political Sympathies. *The Classical Journal*, Vol. 7, No. 4, pp. 158-164. 1912.
- CICERO, M. T. *Letters to Atticus* (Vol. I). New York: Loeb Classical Library. 1919.
- _____. *Letters to Atticus* (Vol. 3). New York: Loeb Classical Library. 1919.
- _____. *As Catilinárias*. (Tradução de Maximiano Augusto Gonçalves) Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes Ltda.. 1957.
- _____. *Pro Sestio*. New York: Loeb Classical Library.1958.
- _____. *De Invention; De Optimo Genere; Oratorium Topica*. New York: Loeb Classical Library. 1968.
- _____. *Letters to His Friends*. Harmondsworth: Penguin, 1978.
- _____. *On the commonwealth and On the laws*. (Tradução de James Zetzel) Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- _____. *Dos Deveres*. Lisboa: Edições 70. 2000.
- _____. *Tratado da República*. (Tradução de Francisco de Oliveira) São Paulo: Círculo de Leitores. 2008.
- CORREA, A. e SCIASCIA, G. *Manual de Direito Romano*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos. 1970.

- DIAS, A. V. História das idéias republicanas: a releitura “neo romana”. *Revista de História do Direito e do Pensamento Político*. No. 1, p. 61-122. 2010.
- DIGESTO DE JUSTINIANO. *Liber Primus*. [Tradução do latim para o português de Hécio Maciel França Madeira] São Paulo: Revista dos Tribunais. 2010.
- DYCK, A. R. *A Commentary on Cicero, De legibus*. Ann Arbor. 2004.
- FERRARY, J. The Statesman and the Law in the Political Philosophy of Cicero. In LAKS, A.(Org.) e SCHOFIELD, M. (Org.). *Justice and Generosity*, 48–73. 1995.
- FINLEY, M. *Politics in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press. 1983.
- GIRARDET, K. M. *Die Ordnung der Welt: Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus*. 1983.
- GRIMAL, P. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70. 2009.
- HAHM, D. E. The mixed constitution in greek thought. In: BALOT, R. K (org.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Blackwell Publishing Ltd: Chichester. 2009.
- HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana and A System of politics*. Cambridge: Prentice-Hall, 1992.
- HOW, W. W. Cicero's Ideal in his de Republica. *Journal of Roman Studies*. Vol. 20, Issue 01, pp 24-42. 1930.
- JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes. 1995.
- KAPUST, D. Skinner, Pettit e Livy: the conflict of the orders and the ambiguity of republican liberty. *History of Political Thought*. 25 (3): 378- 401. 2004.
- KAPUST, D. e TURNER, B. Democratical Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes's Political Thought. *Political Theory*, nº41, pp. 648-675. 2013.
- KENNEDY, G. Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of Libertas. *Political Studies*, v.62: 488 – 501. 2013.
- KEYES, C. W. Original Elements in Cicero's Ideal Constitution. *The American Journal of Philology*, Vol. 42, No. 4, pp. 309-323. 1921.
- KRITSCH, R. Soberania, lei, vontade geral e autoridade legítima segundo *Do contrato social* de Jean-Jacques Rousseau. *Revista Espaço Acadêmico*, nº119, ano X, pp. 86-97. 2011.
- LIVIO, T. *História de Roma, Vol I*. (Tradução: Paulo Matos Peixoto) São Paulo: Paumape, 1989.

- LOSSO, T. B. A monarquia entre republicanos. *Política & Sociedade*, v.13, nº27, p.11-35. 2014.
- MACINTYRE, A. *After Virtue, a Study in Moral Theory*. Londres: . 1981.
- MACROBIUS. *Commentary of the Dream of Scipio*. New York: Columbia University Press. 1990.
- MADISON J; HAMILTON, A.; JAY, J. *Artigos Federalistas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1993.
- MARTINS, J. A. Da “*politeia mixis*” à *res publica*. IN: MARTINS, J. A (org.). *Republicanismo e Democracia*. Maringá: Eduem. 2010.
- MARX, K. Notebooks on epicurean philosophy. In: ENGELS, F e MARX, K. *Collected Works*. New York: International Pulisher. 1975.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MILLAR, F. *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor. 1998.
- MILTON, J. *Complete Prose Works of John Milton*, Vols 1–8. New Haven: Yale University Press. 1953
- MOMMSEN, T. *Romisches Staafrech*. Darmsdat. 1908.
- MOURITSEN, H. *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
- NICGORSKI, W. Cicero's Focus: From the Best Regime to the Model Statesman. *Political Theory*, v. 19, no. 2, pp. 230-251. 1991.
- OLIVEIRA, F. As formas de constituição em Cícero. *Mathesis*. v.13, pp. 105-123. 2004
- _____. Introdução; Notas do Tratado da República. In: CÍCERO, M. T. *Tratado da República*. Lisboa: Círculo de Leitores. pp. 15-56; 244-281. 2008.
- PETTIT, P. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press. 1997.
- PLATÃO. *Político*. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores). 1991.
- _____. *A Republica*. 9ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *As Leis*. São Paulo: Edipro. 2010.
- _____. Críticas. In: PLATÃO. *Timeu-Críticas*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2011.
- PILATI, J. I. Apresentação; Prólogo; Apêndices. In: Digesto de Justiniano: livro segundo. Florianópolis: Editora UFSC. 2013.
- PLUTARCO. Cícero. In: PLUTARCO. *Vidas Paralelas*: Demóstenes e Cícero. Domínio Público, acessado em 14/11/2014 no site:

- http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2236
- POLÍBIO. *História*. (Tradução de Mário da Gama Cury) Brasília: Editora UNB. 1996.
- POWELL, J. G. F. Were Cicero's laws the laws of Cicero's republic? *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 76: Cicero's Republic. v. 45, Issue S76, pp 17–39. 2001
- RAWSON, E. *Cícero: A Potrait*. Bristol: Bristo Classical Press. 1994.
- ROUSSEAU, J. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes. 1989.
- SALÚSTIO. *Obra Completa*. Lisboa: Livros Horizonte. 1972.
- SCHMIDT, P. L. *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift uber die Gesetze*. 1969.
- _____. The original version of the *De Re Publica* and the *De Legibus*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 76: Cicero's Republic. v. 45, Issue S76, pp 7–16. 2001.
- SCHRAMM, R. Emulação e emuladores: de Aristóteles ao Atari 2600. *In-Traduções*, v. 5, n. esp.– Games e Tradução, p. 29-50. 2013
- SCHOFIELD, M. Cicero's definition of *res publica*. IN: POWELL, J. G. F (Org.). *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. New York: Oxford University Press. 1999.
- SKINNER, Q. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Porto Alegre: L&PM Pocket. 2001.
- SYME, R. *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press. 1939.
- WALKER, W. Sallust and Skinner on Civil Liberty, *European Journal of Political Theory*, 5(3) 237–259. 2006.
- WALLACE, R. W. Personal Freedom in Greek Democracies, Republican Rome, and Modern Liberal States. In: BALOT, R. K (org.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Blackwell Publishing Ltd: Chichester. 2009.
- WEBER, M. Política como vocação. In: *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.
- WIRSZUBSKI, C. *Libertas as a political ideia at Rome during the late republic and the early principate*. Cambridge: Cambridge University Press. 1950.
- WOOD, N. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press. 1991.

ANEXO:

ESQUEMA GERAL DO PENSAMENTO POLÍTICO DE CÍCERO

