

FILOSOFIA E REPUBLICANISMO EM CÍCERO

Acílio Estanqueiro Rocha

UNIVERSIDADE DO MINHO

Senhores Conferencistas e Convidados

Prezados Colegas

Caros Estudantes

É COM O MAIOR GOSTO QUE DECLARO ABERTA ESTA JORNADA DE ESTUDOS CLÁSSICOS SUBORDINADA AO TEMA *O Além, a Ética e a Política. Em torno do Sonho de Cipião*, e desde logo felicito, em meu nome e em nome da Reitoria, os colegas da área de Estudos Clássicos por mais esta realização, sem dúvida muito oportuna, quer por tornar mais visível neste *campus* uma área científica que, desde os inícios, se desenvolve nesta Universidade, quer porque reúne aqui um escol de especialistas, que nos honra com a sua participação, para versar a temática em apreço. Comungo convosco da relevância que hoje têm os Estudos Clássicos, que versam acerca do nosso passado, que é a nossa memória, no pensamento, nos escritos, nas instituições, nos feitos, no que nos foi legado: sem o seu conhecimento não sabemos verdadeiramente o que hoje somos, e só com o seu conhecimento melhor se elucidam que caminhos a trilhar no futuro. A minha satisfação por aqui estar é tanto maior, seja pela relevância que estes estudos das Humanidades clássicas tiveram na minha formação, seja porque, na minha carreira académica, fui algumas vezes professor de Filosofia Antiga e muitas vezes de Filosofia Política. Desse gosto e satisfação que me perpassa, decorre o atrevimento para expender, em seis pontos, algumas reflexões propedêuticas.

1. Filosofia, vida e diálogo

Como cultor que sou da Filosofia, por gosto e por ocupação, não posso deixar passar este momento sem me referir à ênfase e originalidade com que Cícero considerou a imprescindibilidade da filosofia. Se a sua obra não se impôs tanto pela originalidade, pois carece de um sistema e de uma visão orgânica, a verdade é que os seus escritos tiveram desde logo influência: por um lado, eram bastante lidos, por outro, pela transposição que fez da filosofia helenística para expressão latina, que então difundiu na Europa culta.

Como sabemos, a filosofia helenística não foi de fácil adaptação ao mundo romano; neste ponto, o seu talento muito próprio mostrou-se no modo hábil com que fez a síntese de ensinamentos múltiplos e muitas vezes opostos das várias tendências da filosofia grega, ainda vivas no seu tempo, e na adaptação dessas doutrinas ao ambiente político e intelectual muito diferente de Roma: tornou-as acessíveis sob uma nova forma adaptada ao génio e ao gosto romano e aptas para satisfazer as exigências do espírito prático dos seus compatriotas^[1]. Neste aspecto, o seu mérito não foi pequeno: além de introduzir – como dissemos – a filosofia em Roma, entendeu esta não como uma mescla de ensinamentos dogmáticos desta ou daquela escola, mas como um *modo de vida*.

Desde logo, filosofia e retórica confluem na sua obra sobretudo a propósito de duas disciplinas que concitaram a sua atenção e que quis juntas – a retórica e a filosofia; esta surgia então como o núcleo inspirador da cultura do orador digno desse nome, tal como Cícero o foi e como o ilustra em *De oratore*: “Na minha opinião, ninguém poderá tornar-se um orador completo se não possuir tudo o que o espírito humano concebeu de grande e de elevado. Com efeito, é de todas essas noções juntas que deve florescer e brotar a torrente do discurso, que, se não assentar num fundo de conhecimentos assimilados, não será mais que uma vã e frívola ostentação de palavras”^[2]. Nesta sequência, o orador deve ser cada vez menos um sofista e cada vez mais um *actor veritatis*,

¹ Cf. Leo Strauss/Joseph Cropsey, *Histoire de la Philosophie Politique* [1963], trad. Olivier Sedeyn, Paris, P.U.F., 1994, p. 169.

² Cícero, *De l'Orateur*, I, 60 [Livre I, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 14].

aquele que demanda cognoscitivamente a verdade, apreendendo-a ao menos com verosimilhança. Assim, palavra e acção devem reflectir-se na figura do *orator* e este deve prosseguir vias de exigência na conduta.

Neste sentido, é dito por um dos interlocutores: “A verdadeira eloquência é de uma outra envergadura: o conjunto das coisas, das virtudes, dos deveres, dessas leis naturais que resumem o carácter, a alma, a conduta dos homens, eis onde tem a sua origem, natureza, modificações: ela define também os costumes, as leis, o direito; ela preside à direcção do Estado, e, quaisquer que sejam os temas, ela proclama-os num estilo brilhante e copioso”^[3]. Quer dizer, além de *actor veritatis* deve ser também *actor virtutis*; mais do que aquele que expõe com elegância dum ponto de vista formal deve tender para alguém que é exemplo de vida, *actor vitae*, isto é, modelo de vida que incarna em si a conjugação entre contemplação e acção^[4]. Ora, se, como sabemos, na filosofia a retórica assume nos nossos dias especial relevância, cujas exigências vão muito para além do ponto de vista formal, a obra de Cícero jorra luz na actualidade.

Com esse intuito mostrou-se útil a diligente colecção de diversas sentenças e de doutrinas dos filósofos anteriores e coetâneos, sendo sem dúvida um insigne representante do ecletismo romano, com o mérito de ter contribuído, com a sua elegante dicção, para divulgar entre os romanos esses estudos filosóficos e de ter sido o primeiro a criar terminologia latina filosófica adequada para significar tais pensamentos, além de que, o que não é despiciendo, as suas obras constituírem uma riquíssima fonte para a história da filosofia antiga.

Por outro lado, a Cícero coube ter incrementado a filosofia em Roma, de que tinha aliás consciência, ao referir-se, ele próprio, como havia respondido aos detractores da filosofia e como desenvolvera “os argumentos que se podem expender para a sua defesa”, enfatizando que “se necessário for, por muito que nos seja aborrecido que se escreva contra nós, esse é mesmo o nosso desejo mais vivo. Com efeito, a filosofia nunca teria estado na própria Grécia numa tão elevada honra, se as

³ Cícero, *De l'Orateur*, III, 76 [Livre III, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 31].

⁴ Cf. Joan Manuel del Pozo, *Cicerón: conocimiento y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 36-37.

rivalidades e os dissentimentos das pessoas mais sábias não tivessem mantido a sua vitalidade”¹⁵. Neste enfoque, recordava aos seus compatriotas que essa grandeza da filosofia grega – na qual encontrou abundante manancial para o seu pensamento –, foi fruto da discussão permanente que na cultura helenista se estabelecia acerca de todas as doutrinas, num clima de debate e de tolerância.

Com efeito, Cícero reconhece-se na senda do grande filósofo ateniense: “Sócrates foi o primeiro a convidar a filosofia a descer do céu, e instalou-a nas cidades, introduziu-a nos lares e impôs-lhe o estudo da vida, dos costumes, das coisas boas e más. Desde a complexidade do seu método de controvérsia à diversidade dos temas versados, à própria extensão do seu génio que foi immortalizado pelos escritos de Platão e que dele nos fixaram a memória, arrastaram a criação de numerosas escolas cujas opiniões divergiam. Entre essas escolas, nós ligámo-nos de preferência àquela cujo método havia sido, segundo pensávamos, o de Sócrates: *suspender o seu juízo pessoal dissipando os erros de outrem e buscar em toda a discussão o que pode ser o mais verosímil*”¹⁶. Assim Cícero alcança um critério que leva à superação da dúvida ou da suspensão de assentimento e que permite a acção com uma certa racionalidade.

Para esse fim o *diálogo* era sem dúvida a via mais adequada, permitindo o exame das opiniões em conflito, aferindo os méritos próprios das opiniões em apreço, guiando a discussão, sugerindo, mais que revelando, o conteúdo e a orientação do seu próprio pensamento, deixando ao leitor a preocupação em levar a seu termo a argumentação. Cícero foi certamente o primeiro romano a apresentar a filosofia da Academia em latim; e a adopção do método céptico e da forma de diálogo deram-lhe ensejo para expor doutrinas rivais de outras escolas lado a lado e de ter a filosofia sobretudo como uma actividade e não como um jogo de doutrinas rivais. A obra de Cícero representa um genuíno esforço de convite do leitor para julgar qual é a posição mais plausível¹⁷. No entanto, não se olvide que Cícero buscou também no diálogo, tal como

¹⁵ Cicéron, *Tusculanes*, II, 4 [*Œuvres Philosophiques: Tusculanes*, texte établi par Georges Fohlen et trad. par Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1970, t. I, p. 80].

¹⁶ *Tusculanes*, V, 11 (*op. cit.*, t. II, p. 111). O itálico é nosso.

¹⁷ Cf. J. G. F. Powel, “Introduction: Cicero’s Philosophical Works and their Background”, in *ID.* (ed.), *Cicero the Philosopher: twelve papers*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 30.

Platão, as virtualidades para fazer da própria reflexão uma obra de arte, mostrando como as diversas posições desempenham uma função no progresso de pesquisa.

2. A probabilidade como critério de conhecimento

A imprescindibilidade da filosofia manifesta-se nas suas várias vertentes, desde a teoria do conhecimento, a ética e a filosofia política. Não é muito usual, quando se fala de Cícero, referir a teoria do conhecimento, o que é desde logo lacunar, pois sabemos como ela está na própria origem do seu pensamento, *v.g.* a questão do cepticismo e do dogmatismo. Cícero considerava-se um céptico académico, um membro da escola filosófica que teve a sua origem na Academia de Platão, mas que sustentava a tese fundamental da impossibilidade do conhecimento absoluto: o homem, enquanto homem, diziam os cépticos, apenas pode ter opiniões acerca do que é mais provável; mas, como importa também agir, os próprios princípios que guiam a acção permanecem problemáticos. Esta posição introduz um dos tópicos fundamentais para a política: para observar e avaliar um acontecimento requer-se, para além de uma perspectiva própria, olhares que provenha de outras experiências; não existe, pois, política sem pluralidade.

Tais premissas poderiam, no tempo, ser inquietantes quando transpostas para a cidade, quais sementes perturbadoras da então ordem política estabelecida, o que seria muito redutor porque desvela da filosofia apenas o seu lado subversivo. No entanto, é verdade que competia à filosofia embrenhar-se também na ordem civil, mas aurindo aí os princípios orientadores de uma política sã na busca das necessidades mais apropriadas, distinguindo sempre entre o possível e desejável: ao caos deve preferir-se a ordem, mas esta não se revela numa conduta passiva e amorfa, mas sim procurando continuamente melhorar a vida na cidade.

Nesta lógica, interesse mais pormenorizado foi dado ao problema prático: o fundo estóico da moral ciceroniana consiste principalmente na interpretação da virtude como renúncia e na decidida crítica ao hedonismo epicurista. Ademais, a sociabilidade é, para Cícero, na esteira aristotélica, um dos rasgos essenciais do homem, que o faz

devotar-se ao serviço da causa pública; o influxo peripatético levou-o a temperar o estoicismo, negando a identidade da felicidade com a virtude e reconhecendo a felicidade como equilíbrio harmónico de todas as faculdades corpóreas e espirituais. O sentido romano fá-lo assim antepor a virtude prática à teoria, a justiça à contemplação.

Por isso mesmo rejeita em geral o epicurismo, que, por defender uma epistemologia vincadamente sensista, é incapaz de interessar o sábio em qualquer outra coisa distinta da sua própria felicidade ou gozo individual, negando em consequência o compromisso com os assuntos públicos. Neste domínio, as incompatibilidades com as posições epicuristas não poderiam ser maiores: “Já quanto às desculpas de que se servem como justificação para mais facilmente gozarem do ócio, essas não são minimamente aceitáveis. (...) Como se, para homens bons e fortes e dotados de uma alma grande, houvesse mais justa razão para seguir uma carreira política do que não terem de obedecer a ímprobos nem permitirem que por estes mesmos o Estado seja dilacerado quando eles próprios não estiverem em situação de prestar auxílio ao Estado, mesmo que o desejem!”^[8]. Como decorre do texto, o sábio autêntico nunca pode hesitar em servir o interesse geral. A argumentação compendia a posição genuína de Cícero, que é de empenhamento na causa pública, opondo-se ao tirano se necessário for, pois a tirania é o regime mais maléfico que pode haver, o maior mal de que os humanos reunidos em sociedade podem ser vítimas.

Quanto aos estóicos, com os quais simpatizava, tão-pouco pode aceitar o seu núcleo teórico epistemológico centrado na doutrina da representação cataléptica^[9], que leva à evidência e ao lógico assentimento;

⁸ Cícero, *Tratado da República*, 1,9 [trad., introd. e notas de Francisco de Oliveira, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008, p. 77]. Cf. também Joan Manuel del Pozo, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁹ Na verdade, os estóicos, tal como os epicuristas, dão uma interpretação sensista ao conhecimento, opondo-se claramente ao inatismo platónico. Pensam ainda evitar a conclusão céptica do sensismo, não como os epicuristas, atenuando a necessidade prática da certeza, mas conferindo o carácter de certeza a dois grupos de conhecimento – as prolepses e as catalepses: as *prolepses* ou antecipações, que são os conhecimentos elementares que precedem qualquer outro conhecimento, comuns a todos os homens (correspondem às noções comuns aristotélicas ou primeiros princípios); as *catalepses* ou noções compreensivas são conhecimentos que, apresentando-se com os caracteres de evidência e de força, induzem necessariamente ao assentimento: são a sensação com o assentimento.

ora, a plena confiança na obtenção da verdade em relação a um determinado objecto ou situação real (embora se preveja a possibilidade de erro) significa nem mais nem menos que o caminho mais curto para o dogmatismo e, através dele, para a inflexibilidade e o autoritarismo político. A matriz anti-dogmática de modelos explicativos adaptáveis às diversas realidades estudadas consubstancia a sua posição^[10], sendo a melhor aproximação à sua concepção de saber filosófico.

Todavia, Cícero, ciente dos problemas que decorrem da permanência na dúvida e da suspensão de assentimento – que predispõem à inação –, inscreve-se de certo modo nas vias do cepticismo da Nova Academia, mas, seguindo de perto a posição de Carnéades, adopta a probabilidade como critério de conhecimento, como se infere desta passagem, entre outras: “Satisfarei e explicarei o que me pedes o melhor que possa; mas não mediante afirmações certas e indiscutíveis, como se eu fora uma espécie de Apolo Pítio, mas como um modesto homem entre tantos que seguem as suas conjecturas mais prováveis. Não tenho meios de avançar para além da verosimilhança; as respostas definitivas serão expostas por aqueles que se vangloriam de as ter e se proclamam sábios”^[11]. Constata-se, sem dúvida, nesta posição, uma aposta pela ciência aberta.

Subjacente a esta concepção ciceroniana pulsa uma concepção de probabilismo que não é dissonante da posição de Aristóteles, que assim a expressa n’*A Retórica*: “Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verosímil, já que os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade”^[12]. Segundo Cícero, a dúvida é simplesmente um meio, nunca um fim: se uma certeza bloqueia o caminho da pesquisa, ao invés, uma margem de incerteza envolvendo as nossas

¹⁰ Joan Manuel del Pozo, *op. cit.*, p.38.

¹¹ Cícero, *Tusculanes*, I, 17 (*op. cit.*, t. I, pp. 14-15).

¹² Aristóteles, *Retórica*, I, 1355a. [edição com introd. de Manuel Alexandre Júnior, trad. e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998, p. 93]. Cf. também, sobre este ponto, Carlos Lévy, *Cícero Academicus: recherches sur les “Académiques” et sur la philosophie cicéronienne*, [Roma], École Française de Rome, 1992, pp. 284-290 (cf. as páginas consagradas ao tema «Doute et Action: Cicéron fondateur du probabilisme?», pp. 276-300).

asserções acaba por suscitar a inquietude criadora, que coloca o sábio no caminho de melhor precisão e de maior previsibilidade.

No entanto, se isso é verdade acerca da sua posição gnoseológica, no terreno ético predomina nele o legado do estoicismo: os conceitos morais procedem da nossa natureza e são confirmados pelo “consenso comum” (*consensus gentium*); trata-se de um critério prático e realista que pode não se verificar em muitíssimas questões, mas que se encontra ao menos nalgumas, precisamente naquelas que importam de modo especial à vida humana.

3. Entre “vida contemplativa” e “vida activa”

Cícero foi também, e especialmente, um filósofo político, porventura o rasgo que melhor o singulariza, bem patente na sua obra ao congruar reflexão e acção; porém, sabe por experiência própria quão irracionais e, quantas vezes, pérfidos, são os jogos políticos; daí que a seu lema seja, por um lado, aprofundar a racionalidade da sociedade e das suas instituições na linha de uma maior razoabilidade e coerência, mas, por outro, aprofundar a racionalidade do político para poder aperfeiçoar essas mesmas instituições.

Umás vezes parece que Cícero atribui primazia à tarefa reflexiva, ou, noutros termos, à “vida contemplativa” ante a “vida activa”; é o que pode concluir-se desta passagem: “Quem, na verdade, considerará alguém mais rico do que aquele a quem não falta nada daquilo que a natureza possa requerer, ou mais poderoso do que aquele que consegue tudo o que ambiciona, ou mais feliz do que aquele que está liberto de toda a perturbação de espírito, ou mais seguro da sua fortuna do que aquele que possui aquilo que, como se diz, até de um naufrágio pode salvar juntamente consigo? Ora, que comando, que magistratura, que reino pode ser preferível a jamais ocupar o espírito a não ser no que é sempiterno e divino, desprezando tudo o que é humano e considerando-o inferior à sabedoria? A estar persuadido de que, dos restantes que são chamados homens, só o são os que se ilustram com as artes próprias da humanidade”^[13]. A filosofia é vista como fonte de felicidade, como

¹³ Cícero, *Tratado da República*, 1, 28 (*op. cit.*, pp. 90-91).

modo eminente de aprofundamento da *humanitas* dos humanos, como via de apreensão cognoscitiva da realidade.

O texto parece não deixar disso dúvidas, como não o parece deixar a narrativa do *Sonho de Cipião* que fecha a obra *De Republica*, de uma sua preferência pela vida filosófica relativamente à vida política; todavia, no “Sonho”, a prevalência da vida activa surge mais propriamente como um dever a assumir na vida terrestre; o poder e a glória que o fascinavam no prólogo ao Livro I parecem agora irrelevantes. Todavia, talvez o ideal de vida esteja mais numa síntese entre as duas condutas, como aliás se expressa na fala de Cipião num outro momento da obra: “que pode haver de mais notável do que a conjugação da prática e da experiência de grandes feitos com o estudo e o conhecimento daquelas artes”^[14], isto é, daqueles a quem a filosofia alargou os horizontes?

Essa foi a sua conduta e o seu exemplo, tal como ele próprio o exerceu: “E todas as pessoas que se deixam impressionar pela autoridade dos filósofos, prestem um pouco de atenção e ouçam aqueles cuja autoridade e glória são as mais altas entre os homens mais doutos! E embora alguns não tenham pessoalmente gerido o Estado, todavia, na medida em que muito investigaram e escreveram acerca da República, eu considero que eles desempenharam uma função no Estado. De facto, verifico que aqueles Sete que os Gregos chamaram Sábios, viveram quase todos imersos na política. É que não existe nenhuma ocupação na qual a virtude humana esteja mais próxima da capacidade dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar as já fundadas”^[15]. A superioridade da vida política activa sobre a vida teórica, ou o equilíbrio entre estas opções, demarca a sua via original ante a solução platónica.

E, nesse sentido, não há virtude mais excelsa do que a que se expressa na prática de quem se esforça por exercer o governo da república: “Por isso, quem a ambas desejou e alcançou, isto é, quem se instruiu nas instituições dos antepassados e através da ciência, julgo que esse conseguiu tudo o que é mais necessário para um louvor. Mas se tiver de escolher uma destas duas vias da prudência, embora possa parecer a alguns que é mais feliz aquela regra de vida sossegada, na quietude dos melhores estudos e artes, todavia, a vida política é

¹⁴ *Ib.*, 3, 28 (p. 170).

¹⁵ *Ib.*, 1, 12 (pp. 78-79).

certamente mais louvável e mais ilustre”¹⁶). Àqueles que o acusam de contradição ou de oscilação entre estas opções, importa recordar que tais hesitações podem explicar-se tendo em conta as dificuldades e vicissitudes que o próprio sofreu na sua vida.

Num texto que é um verdadeiro hino à função socializadora da filosofia, proclama: “Desde os nossos inícios na vida, fomos lançados nos teus braços [Filosofia] por efeito de uma escolha racional e por gosto, e eis que, no período crítico que atravessámos, os potentes assaltos da tempestade nos fizeram buscar um refúgio nesse mesmo porto em que nos havíamos feito ao mar. Oh guia da existência, filosofia, que tens a missão de descobrir a virtude e de exterminar o vício! Que nos teríamos tornados sem ti, não somente a nossa pessoa, mas de um modo geral toda a existência humana? Tu criaste as cidades, chamaste à vida social os homens dispersos, tu os uniste em casas, depois constituindo famílias, enfim e sobretudo, pela comunhão da escrita e da fala; inventaste as leis, és a mestra da moral e da civilização”¹⁷). Constata-se, pois, uma busca tensiva de harmonização entre racionalidade e política.

Cícero não se queda na especulação teórica pura e, seguindo uma tradição já solidamente estabelecida, recorre à experiência como paradigma analítico; nesse contexto, reescreve a história de Roma configurando um esboço de “política experimental”, buscando novas vias de percurso ante os desvios do Estado; é que, se “é falso que a coisa pública não possa ser governada sem recorrer à injustiça”, ela, ao contrário, requer “uma suprema justiça”. A isso se dedica no *Tratado da República*.

4. Em torno da República

A obra é essencialmente uma reflexão sobre qual é o melhor regime político, tendo como protótipo a *República* de Platão, inclusive na forma de diálogo, mas mudando o enfoque, devidamente adaptada ao modo de ser romano. Se Platão parte dos grandes princípios, como o Bem e a Justiça, Cícero expõe os princípios abstractos e morais da justiça e delinea a configuração do Estado ideal, abordando a questão desde

¹⁶ *Ib.*, 3, 6 (p. 170).

¹⁷ Cicéron, *Tusculanes*, V, 2, 5 (*op. cit.*, t. II, p. 108).

a técnica política, para chegar finalmente à fundamentação filosófica do tema.

É pela boca de Cipião que Cícero afirma: “Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses”¹⁸). Cícero não parte, como foi muitas vezes o caso, de indivíduos (ou de famílias) julgadas preexistir à organização do Estado. Aqui, todos os termos contam: a definição estabelece-se desde logo ao nível do colectivo *organizado*: o colectivo é “povo”, ou seja, é eminentemente plural; mas não um qualquer plural ou multidão: um face a face (*coetus*) de um certo número de pessoas (*multitudinis*) associadas (*societatus*) pela adesão comum (*consensus*) a um pacto de justiça.

Deste modo, a expressão “*juris consensu*”, mais que ao direito, remete para a articulação interna do social: a república ciceroniana não é um conglomerado de indivíduos ligados por uma solidariedade “mecânica” (à maneira de Durkheim), não é de modo nenhum uma simples justaposição, é uma totalidade orgânica onde cada um tem um papel que implica direitos e deveres determinados. Será necessário fazer referência à actual teoria da justiça de Rawls para encontrar no seu “segundo princípio” algo que se assemelhe ao que Cícero propõe como ponto de partida da sua reflexão de Estado¹⁹). O Estado está consolidado pelo sentimento de uma utilidade comum, que gera esse consenso de adesão de cada cidadão, que concerne a vida quotidiana: cada qual encontra na organização social razões de a perpetuar porque ele assegura a cada um a realização dos seus fins próprios.

Tais princípios gerais – a autoridade procede do povo, que só deve ser exercida com base no direito e que somente está justificada por razões morais – alcançaram uma aceitação quase universal num tempo relativamente breve depois da época em que Cícero escreveu,

¹⁸ Cícero, *Tratado da República*, 1, 39 (*op. cit.*, p. 98): “Est igitur respublica, res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione societatus”.

¹⁹ Cf. Philippe Muller, *Cicéron: un Philosophe pour Notre Temps*, Éditions L’Age d’Homme, 1990, pp. 129-130.

e foram sendo aceites na filosofia política durante muitos séculos^[20]. O Estado é, pois, um corpo, cuja pertença é posse comum de todos os cidadãos: existe para dar a seus membros as vantagens da ajuda mútua e um governo justo. A referência a um consenso de direito na noção de *polis* invoca uma espécie de antecipação daquilo que é hoje o Estado de direito.

Aproximadamente cem anos após Políbio, Cícero escreveu numa época em que Júlio César, sob as armas do seu exército vitorioso, estabelecia um império ditatorial em Roma. Ora, Cícero era um ardente republicano e, contra César, desejava restaurar o antigo equilíbrio das instituições. Nas suas obras, analisa as causas da triste decadência da República; partindo da teoria do equilíbrio das formas de governo que Políbio havia delineado, atribuiu a crise de seu tempo ao excessivo poder alcançado pelo elemento democrático, de que lograram apropriar-se demagogos como Mário e César.

Segundo Cícero, o objecto da ciência política e da “coisa pública” que emerge (porque um povo se revela nessa reunião de homens fundada num pacto de justiça e numa comunidade de interesses) funda-se no “espírito de associação”; este, para Cícero, na senda de Aristóteles, é natural porque o homem é *naturalmente* um “animal político”. A partir daí, a questão que se coloca é a pergunta clássica em política sobre a melhor forma de governo: governo de um, de alguns ou da multidão? A resposta de Cícero, como a de Políbio, cem anos antes, é a de uma quarta, onde se reúnam as vantagens de todas elas, uma forma mista que surge da síntese equilibrada das três formas originárias.

De facto, passando em revista as três formas de governo – monarquia, aristocracia e democracia –, o Arpinate chega à conclusão de que a melhor forma política é a constituição mista, isto é, a que se compõe das três formas; a prevalência de uma só delas pode acarretar perigos, que já foram vislumbrados por outros tratadistas. “De facto, 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. Esta constituição possui, antes de mais, uma certa equabilidade, [grande],

²⁰ Georges H. Sabine/Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, Hinsdale (Illinois), Dryden Press, 1973, 4ª ed., pp. 162-164.

de que os homens livres dificilmente podem estar privados por muito tempo; depois, possui firmeza, enquanto que aqueles três primeiros tipos se convertem facilmente nos vícios contrários: de um rei des-ponta um senhor, dos *optimates* ‘aristocratas’ uma facção, de um povo a turbamulta e a confusão”^[21]. Em sua opinião, o regime republicano de Roma constitui um admirável exemplo do sistema de equilíbrio político, tão necessário à estabilidade da vida do Estado e à existência de um bom governo.

Roma havia alcançado o melhor sistema, na medida em que os cônsules equivaliam à autoridade real, o Senado era a aristocracia culta, e o povo dispunha de liberdade, matizada e contida, mas suficiente. “De facto, quer um rei equitativo e sábio, quer alguns escolhidos entre os cidadãos de primeira, quer o próprio povo, embora isto seja o menos recomendável, desde que não sobrevenham iniquidades ou paixões, parecem poder manter-se numa situação de não instabilidade”^[22]. Embora haja na asserção alguns indícios de elitismo pelo labéu lançado sobre o modo de governo tido como “o menos recomendável”, o que se explica pelas exacerbações próprias do tempo, pois os malefícios dos primeiros dois tipos, quando pervertidos, não o são menos. Então, o princípio geral ciceroniano é de que é possível alcançar a estabilidade com um rei justo e sábio, os principais cidadãos selectos e o próprio povo, desde que não sejam perturbados pela injustiça ou pela cobiça.

Por isso mesmo, Cícero põe na boca de Cipião a seguinte resposta à pergunta de Lélio acerca das virtualidades da constituição mista: “Em nenhuma outra cidade a liberdade tem domicílio a não ser naquela em que o poder supremo pertence ao povo. E nada consegue ser mais doce do que ela, e se ela não for igual, nem sequer é liberdade!”^[23]. A forma de governo é vista como o factor determinante do Estado e, consequentemente, do próprio povo.

²¹ Cícero, *Tratado da República*, 1, 69 (*op. cit.*, p. 122).

²² *Ib.*, 1, 42 (p. 100).

²³ *Ib.*, 1, 47 (p. 102).

5. A justiça como epítome da sociedade

Claro que estas posições de Cícero pressupõem uma outra questão, que ele considerou, que tem a ver com o fundamento da *Coisa Pública*, da *República*, em suma da actividade política, que se expressa no dilema: funda-se ela na natureza ou numa relação convencional de forças? Da boca de Lélío flui o célebre elogio da lei natural: “A lei verdadeira é sem dúvida a recta razão, conforme à natureza, em todos gravada, constante, sempiterna, que chama ao dever com suas ordens e com suas proibições afasta do engano. E ela não obriga ou desaconselha em vão os probos, nem convence os ímprobos com prescrições ou interdições. Esta lei não pode ser obrogada, nem é lícito derrogar alguma parte dela, nem pode na sua totalidade ser abrogada. Na verdade, não podemos ser isentos do cumprimento desta lei nem pelo senado, nem pelo povo (...), nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra no futuro, mas uma lei única, sempiterna e imutável abarcará todas as nações e em todos os tempos, e existirá como que um guia e imperador comum a todos, deus. (...) Quem não lhe obedecer, a si próprio se renega e, pelo próprio facto de desprezar a natureza humana, sofrerá as maiores penas, mesmo que tenha escapado a outras coisas que são consideradas suplícios”^[24]. Neste ponto, não há dúvida de que a obra ciceroniana teve relevância no pensamento político, na medida em que conferiu à doutrina estoíca do direito natural a formulação que seria doravante predominante, então e até ao século XIX: não só passou aos juriconsultos romanos e aos Padres da Igreja, como esteve vigente em correntes doutrinárias sucessivas.

Coloca assim, em primeiro lugar, um direito natural, estabelecido por uma razão natural, a razão que está na natureza das coisas. Deste modo, a doutrina política de Cícero assenta no claro reconhecimento da existência de uma lei natural ao lado da lei positiva; se esta é a lei emanada da autoridade do Estado em momentos diversos (a que os legalistas velhos-romanos eram tão atreitos), mas que era portanto temporal e histórica, aquela, ao invés, promanando da natureza humana, subtraída ao arbítrio dos indivíduos e do Estado, encontra o seu fundamento no criador da natureza humana, isto é, em Deus; é, portanto, lei eterna e

²⁴ *Ib.*, 3.33 (p. 186).

divina. Ora, o que importa acima de tudo é que as leis positivas estejam em consonância com a lei natural: “O magistrado é “a lei falante”, a lei é “um magistrado silencioso””^[25]. O escopo supremo dos poderes públicos é precisamente esse: as leis ditadas pela razão justa não podem e não devem ser modificadas pelas leis positivas, de modo que a justiça transpareça no direito público.

É assim que Cícero, ao mesmo tempo que defendia a sujeição de todos os homens aos mesmos princípios de direito natural, se esforçou por atrair os seus concidadãos romanos para os ideais supremos da justiça, daí decorrentes. “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. Consideram que, formalmente, esta é a única que se pode chamar Coisa Pública, isto é, Coisa do Povo. E que, por isso, em povos livres é costume haver reclamação de liberdade para a coisa do Povo sob a dominação de reis e de *patres* ‘patrícios, senadores’, mas não (*sc.* é costume) exigir reis ou o poder e o socorro dos *optimates* ‘aristocratas”^[26]. O mesmo é dizer: nunca um povo livre reclamou um rei ou uns aristocratas para mandarem, mas nas monarquias e aristocracias reclama-se sempre liberdade; esta é, com efeito, o bem mais apreciado pelo povo.

Em Cícero, o Estado de direito é portanto um Estado de direito para todos; se, em Platão e Aristóteles, só uma minoria governante os poderia desfrutar, embora estivessem ligados a uma certa benevolência por dever, não o era para todos; então, se o pensamento político sistemático começou com esses pensadores clássicos, no estoicismo de versão ciceroniana assentam algumas das premissas do moderno pensamento político. E trata-se de um passo importante, nada despiciendo portanto, na história do debate sobre a igualdade dos homens, no qual ainda estamos, quer dizer, não terminou ainda e sempre prosseguirá.

Cícero punha acima de tudo a justiça: “E o que pelos músicos é chamado harmonia no canto, isso numa cidade é concórdia, o mais apertado e o melhor vínculo de incolumidade em qualquer Estado. Mas

²⁵ Cícero, *Traité des Lois*, III, 1, 2 [texte établi et traduit par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 82].

²⁶ Cícero, *Tratado da República*, 1, 48 (p. 103). Cf. também J. M. del Pozo, *op. cit.*, p. 122.

ela de modo algum existe sem justiça”^[27]. A prática da justiça assume mesmo a forma de imperativo pela boca de Cipião: “Portanto, onde existe um tirano, deve dizer-se, não que aí existe uma Coisa Pública defeituosa, (...) mas simplesmente, como agora a razão impõe, que não existe Coisa Pública alguma”^[28]. Para Cícero não existe *res publica* nem *populus* se não são governados com justiça; e qualquer outro regime é falso e não merece esse nome.

Se a relação de livre cidadania, segundo Aristóteles, não pode existir senão entre iguais, como os homens não são iguais deduz-se que a cidadania está limitada a um pequeno escol. Ora, ao contrário, Cícero propõe que, como todos os homens estão submetidos a uma lei e são por isso concidadãos, têm que ser de algum modo iguais. Para Cícero a igualdade é uma exigência moral mais do que um acto^[29]. Releva-se que todo o homem tem por apanágio a dignidade humana e o respeito devido: é que todos os humanos estão dentro e não fora da grande fraternidade humana; mesmo o escravo, não é, como para Aristóteles, um instrumento vivo da acção, mas é alguém que se assemelha ao que Crisipo havia dito, um trabalhador contratado vitaliciamente. “Recordemo-nos também que importa respeitar a justiça, mesmo em relação aos inferiores. Ora o que há de inferior é a condição e a sorte dos escravos e têm razão aqueles que prescrevem que nos sirvamos deles como de trabalhadores pagos, dos quais se exige um trabalho mas a quem se deve dar-lhes o que é justo”^[30]. A justiça é, sem dúvida, a expressão verdadeira e o epítome de uma sociedade.

Consequentemente, condena veementemente as infracções à justiça: “Há duas maneiras de cometer injustiça, pela força ou pela astúcia: a astúcia parece de algum modo ser a maneira da raposa, a força, a do leão; as duas são coisas completamente indignas do homem, mas a astúcia é ainda mais execrável. E de tudo o que leva o nome de injustiça, nenhuma é mais criminosa que a injustiça daqueles que, no próprio momento em que mais enganam, o fazem de tal modo que parecem

²⁷ *Ib.*, 2, 69 (*op. cit.*, p. 163).

²⁸ *Ib.*, 3.43 (p. 193).

²⁹ Cf. Georges H. Sabine/Thomas L. Thorson, *op. cit.*, p. 162.

³⁰ Cicerón, *Les Devoirs*, XIII, 41 [texte établi et traduit par Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 125].

gente de bem”^[31]. É sempre a *utilitas communio* que é constituinte da *res publica*; há que apartar sem hesitação, contrariamente ao que apregoava Carnéades, a justiça do interesse.

A dignidade humana foi, pois, um dos pressupostos da ética ciceroniana: “Todo o homem é digno de respeito, os melhores e também os outros”^[32]. Cícero havia cedo compreendido que a liberdade é impossível sem a moralidade. Ou, como disse Kant, voltando a dar uma forma ao antigo ideal dezoito séculos mais tarde, há que tratar o homem como um fim e não como meio. O assombroso nesta questão é que Crisipo e Cícero se encontram mais próximos de Kant do que de Aristóteles^[33]. A questão do humanismo voltou a ter primordial importância nos nossos tempos; não poderá negar-se como Cícero está também entre os precursores.

Há homens cuja obra os torna grandes por razões extrínsecas a ela; há os que o são por todas as razões. Cícero, como filósofo, era antes de tudo um seguidor de Sócrates, o filósofo helénico; mas igualou-se ao mestre não no plano da invenção especulativa, mas no do exemplo vital, mesmo diante da morte. De facto, quando Octávio, eleito cônsul, chegou a acordo com António e Lépidio, antigo general de Júlio César, formando-se assim o segundo triunvirato, Cícero retirou-se e, ao tomar conhecimento que Octávio o abandonara e que António o tinha colocado na lista dos proscritos, viajou para Fórmias, na costa adriática, com intenção de embarcar para a Grécia; mas acabou por ficar, afirmando: “*Moriar in patria saepe servata*” (“Morra eu na pátria que tantas vezes salvei”).

6. *Somnium Scipionis*

O “Sonho de Cipião”^[34] culmina o itinerário que se desenrola em *De Republica*, tal como o epílogo da *República* platónica tem como

³¹ *Ib.*, XIII, 41 (p. 125).

³² *Ib.*, XXVIII, 99 (pp. 154-155).

³³ Cf. Georges H. Sabine/Thomas L. Thorson, *op. cit.*, pp. 162-163.

³⁴ O famoso “Sonho de Cipião” faz parte integrante do Livro VI do *De Republica*, e, pelo facto de ter sido transcrito e comentado pelo neo-platónico Teodósio Macróbio no século IV-V d.C., teve a sua sobrevivência assegurada até aos tempos modernos; o mesmo não

protagonista Er, filho de Arménio, natural da Panfília. Se em Platão se tratava da República ideal (utopia), no seu estilo selecto, mas numa ambiência grave e fria, com Cícero a parábola desenrola-se num tocante dramatismo, em ordem ao estabelecimento condigno da república em Roma.

Recorde-se apenas um passo da narrativa platónica: “Contava ele [Er] que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juizes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando atrás a nota de tudo quanto haviam feito”^[35]. Ora, na viagem de Er, a alma separa-se do corpo, empreendendo uma ida ao mundo dos mortos, observando o que aí se passa, regressando de novo ao corpo; narra o que viu no além: o castigo dos tiranos, o prémio dos virtuosos, a ordenação cosmológica, onde as penas infligidas aos grandes crimes eram pesadas e os criminosos, entre os quais se contavam os tiranos, eram lançados para o Tártaro.

Já no “Sonho de Cipião, após um intróito que cria o ambiente propício ao diálogo, que dá sequência no sonho, do que se trata é do prémio que aguarda o estadista ideal, cuja formação fora objecto dos anteriores Livros V e início do VI, prémio que só pode esperar no além, sendo patente a irrelevância da glória na vida terrena; ao contrário de Platão, aqui sobrelevam-se os prémios que aguardarão os que pela excelência da sua conduta política se evidenciaram, mesmo que as contrariedades sofridas tenham sido de monta; há, pois, um claro convite a uma dedicação total e desinteressada à vida política.

aconteceu com a obra de que faz parte, o *De Republica*, que esteve perdido durante muitos séculos e apenas foi descoberto, fortuitamente, em 1819, num palimpsesto da Biblioteca Vaticana, por Angelo Mai, futuro cardeal, que o publicou em 1822, o que permitiu, embora com lacunas, ter uma ideia global do seu conteúdo.

³⁵ Platão, *A República*, 614c [edição com introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 488].

No “Sonho”, a saliência é posta numa imortalidade onde avultam os prémios, ao passo que no caso de Er se trata de uma imortalidade focada nos castigos. Ademais, o dramatismo ciceroniano distingue-se da narrativa platónica desde logo porque naquele tudo se passa num “sonho”, enquanto nesta se trata de uma morte, embora transitória; todavia, o “sonho”, mais condizente com o pragmatismo romano, adequa-se ao convite à vida activa com que Cícero encerra a obra num enfoque optimista.

Se as divergências são patentes, há contudo uma mesma exaltação da justiça e demais virtudes, embora envoltas num maior dramatismo na narrativa ciceroniana; assim, se a tirania é em Platão uma situação que perturba, a sua condenação poderá aguardar o Livro IX, como aquele que está enlaçado em apetites dos mais vis e execrandos entre os casos degenerativos dos tipos de governo. No “Sonho de Cipião”, a justiça e demais virtudes confluem no exercício da causa pública, numa reflexão pragmática que se consuma na excelsa conjugação entre vida contemplativa e vida activa no exercício do interesse geral, a par da pungente crítica à moral romana, abertamente decadente e muito afoita às questões terrenas.

Porém, as diferenças que separam Cícero de Platão são mais significativas que as semelhanças: enquanto a alma platónica se purifica pela contemplação e se satisfaz na visão enfim adquirida das verdades eternas, ela é, com Cícero, o homem de acção, o homem político, que é verdadeiramente salvo *pela sua própria acção*. Não se pode imaginar uma mais completa conversão à prática e uma decisiva promoção da actividade instauradora da comunidade^[36]. Cícero enaltece a prática da virtude política, apresentada como uma actividade digna do sábio: o exercício do governo é visto como um requisito para pôr as potencialidades da sabedoria em consonância com o Cosmos.

Com base no cenário em que se encontravam, o pai e o avô contemplam astros e estrelas, distintos dos que se observam a partir da Terra; argúe-se sobre a pequenez do planeta comparada com a imensidão do universo infinito. O panorama cósmico era propício para avaliar como o efêmero envolve os nossos propósitos; e quando a fama está na boca dos outros, como limitada ela é, que depressa se esvai com o

³⁶ Philippe Muller, *op. cit.*, pp. 142-143.

tempo: “assim, se queres olhar para o alto e contemplar esta sede e esta morada eterna, não te importes com as conversas do vulgo nem coloques a esperança dos teus feitos nos prêmios humanos. É pelos seus atractivos que a própria virtude te deve levar à verdadeira glória”^[37]. O escopo prosseguido por quem governa deve transcender o que é particular e comezinho, guiado pelo bem-estar das maiorias. Dificil tarefa, que é nossa de hoje!

Além disso, Cícero imaginou Cipião o Africano a descrever os mundos celestiais, evidenciando a diferença entre o eterno, o verdadeiro, por um lado, e a pequenez do terreno, por outro; a sua aparição em sonho é revelar ao seu descendente que a verdadeira glória não consiste nos prêmios, na fama e no reconhecimento em vida. A glória autêntica, essa consiste na virtude; e a principal virtude é a acção que busca a salvação da pátria, a terra dos pais e dos antepassados.

No “Sonho de Cipião” desenvolve-se uma visão do além, em que a imortalidade vem coroar os esforços dos que laboraram para o bem do Estado, exortando à justiça e enaltecendo o patriotismo: “Cultiva a justiça e a piedade, as quais, devendo ser grandes para com os progenitores e parentes, devem ser máximas para com a pátria”^[38].

Somnium Scipionis, escrito por Cícero quando já contava com uma ampla experiência nos assuntos de Estado, é uma obra-prima e um dos textos influentes da Antiguidade, que foi lido com avidez ao longo dos séculos, desde propósitos formativos, a obras de diversos tipos, como os tratados de Juan Luis Vives, *A Divina Comédia* de Dante, o óleo homónimo que lhe dedicou Rafael, a ópera que Mozart compôs com libreto de Pietro Metastasio. Nela se vislumbrou, conforme as épocas e os leitores, um modo peculiar de interpretação, o que é devido à densidade que ela encerra.

Sem dúvida que a parábola descreve a tarefa política como um inelutável dever, inscrevendo-a na ordem cósmica das coisas; através de uma poética evocação do universo, a república política é inserida numa “República Cósmica”, culminação poética que não é uma simples efusão sentimental: “Exercita-te, tu, nas melhores acções! Ora, os melhores cuidados são os da salvação da pátria. Movida e exercitada por

³⁷ Cícero, *Tratado da República*, 6, 25 (*op. cit.*, p. 239).

³⁸ *Ib.*, 6, 16 (p. 234).

eles, a alma voará mais veloz para esta sede e para esta sua morada”^[39]. Se alguns dizem que nos sonhos não existem senão engano e mentira, também às vezes os sonhos não mentem e, com o passar do tempo, se revelam verdadeiros. Daí que o cântico final, à maneira do protótipo platónico, mas transmutado por aspirações romanas, inscreva na harmonia global do cosmos os que à causa pública exemplarmente se devotaram.

Campus de Gualtar, 5 de Dezembro de 2008

³⁹ *Ib.*, 6, 28 (p. 241).