

Lucas Camargos Bizzotto Amorim

NATURA, LEX E VIRTUS

A RELAÇÃO ENTRE VIRTUDE E DIREITO EM MARCO TÚLIO CÍCERO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen

Apoio PAPG-FAPEMIG

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2019

Lucas Camargos Bizzotto Amorim

NATURA, LEX E VIRTUS

A RELAÇÃO ENTRE VIRTUDE E DIREITO EM MARCO TÚLIO CÍCERO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Amorim, Lucas Camargos Bizzotto
A524n *Natura, lex e virtus: a relação entre virtude e direito em*
Marco Túlio Cícero / Lucas Camargos Bizzotto Amorim. - Belo
Horizonte, 2019.

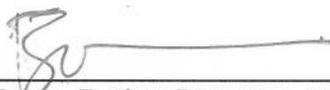
96 p.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Direito. 3. Virtude. 4. Cícero, Marco Túlio. I.
Pettersen, Bruno Batista. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

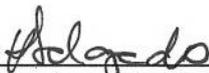
Dissertação de **Lucas Camargos Bizzotto Amorim** defendida e aprovada, com a nota 10 (DEZ) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Delmar Cardoso/ FAJE



Prof.^a Dr.^a Karine Salgado/ UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 11 de junho de 2019.

Est enim unum ius, quo devincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. Quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta usquam sive nusquam. (Ciceronis, *De Legibus*, I, XLII, 9)

(Assim, existe um só Direito, aquele que constitui o vínculo da sociedade humana e que nasce de uma só Lei; e esta Lei é a acertada em tudo quanto ordena e proíbe. Quem a ignora é injusto, esteja ela escrita ou não em alguma parte)¹

¹ CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Trad. por Otávio T. De Brito. São Paulo: Cultrix. p. 49.

AGRADECIMENTOS

À família e amigos

A todos aqueles que são tão preciosos em minha vida, agradeço imensamente pela compreensão e paciência ao longo destes anos de trabalho.; vocês estão sempre em meus pensamentos.

Aos meus pais, obrigado por serem meu exemplo de trabalho, honestidade, e dedicação. Obrigado por me ajudarem a acreditar que posso ir além, e que todo sonho é fruto de muito esforço. À minha irmã e minhas primas, obrigado pelo carinho, pela amizade e pelas conversas. É muita sorte minha ter vocês.

Aos amigos de Lavras e BH, de infância e de agora, muito obrigado pela parceria, pelas risadas, e pelos bons momentos. Aos amigos da FAJE, obrigado pelo companheirismo, e pelas inúmeras lições compartilhadas.

Por fim, uma homenagem especial à minha recém-chegada pequena, Clara, por me mostrar o enorme poder da vida.

Aos mestres

Primeiramente, expresso minha profunda gratidão ao meu ilustríssimo orientador, Professor Bruno Pettersen, por me guiar com indescritível sabedoria ao longo desta caminhada. Seus ensinamentos serão eternamente lembrados.

Agradeço também à Professora Cláudia Maria Rocha de Oliveira, que me aconselhou e auxiliou desde antes de meu ingresso neste instigante curso de mestrado.

Aos ilustres mestres da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, com quem tive o prazer de conviver, muito obrigado pelo enorme aprendizado.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e à FAPEMIG

A esta magnífica faculdade de filosofia, que me acolheu com tanto carinho, muito obrigado pelos maravilhosos anos de estudo, e por possibilitar, junto à FAPEMIG, a realização deste curso. É um orgulho enorme fazer parte desta casa de conhecimento.

Resumo: O presente trabalho tem como principal objetivo investigar a Ética cunhada por Marco Túlio Cícero, filósofo romano que, por vivenciar os dias finais do regime republicano em Roma, traz à luz uma reflexão ética notadamente marcada por elementos políticos, e que explora de modo profundo os conceitos de Virtude, Direito, Dever, entre outros. A hipótese a ser estudada nas páginas a seguir é a relação que o Arpinata tece entre Direito e Virtude, relação esta cujo liame se perfaz na ideia de Natureza. A Natureza, de fato, representa um dos conceitos mais importantes para a filosofia ciceroniana, pairando sobre as demais ideias trabalhadas pelo Orador, e oferecendo uma concisão exemplar a todo o seu pensamento. O estudo da *Natura*, portanto, figura como ponto de partida de todo o discurso tecido ao longo desta dissertação. Cumprida esta etapa, exploram-se então as demais noções afetas ao pensamento ciceroniano, com o escopo de ao final, delinear-se a relação entre Direito e Virtude concebida pelo Arpinata, relação esta que, ao conciliar a erudição da filosofia grega clássica (da qual Cícero era profundo conhecedor), ao efervescente e complexo cenário político romano, exsurge como uma das mais belas operas filosóficas já produzidas pelo Ocidente.

Palavras Chave: Ética, Política, Roma, Antiguidade, Clássica, Virtude, Direito, *Praxis*, Cícero, Natureza.

Abstract: The present dissertation main's objective is to investigate Marco Tulio Cicero's Ethics. Cicero was a roman philosopher who, having lived through the final days of the republican regime in Rome, brought to light an ethical understanding that was remarkably affected by political elements, and that deeply explores concepts such as Virtue, Law, Duty, etc. In the following pages, we will explore the relationship between Virtue and Law through Cicero's idea of Nature. Nature, in fact, is one of the most important concepts of ciceronian philosophy, looming over, and providing an exemplary concision, to his entire work. *Natura's* investigation, therefore, will be the starting point of this dissertation. Once this first part is accomplished, we will then explore other aspects of ciceronian thought, with the intention of, in the end, bringing to light the relationship Virtue and Law according to Cicero, a relationship that, in combining Greek philosophy's erudition (which Cicero was a profound connoisseur), and the effervescent and complex roman political scenario, emerges as one of the most beautiful philosophical operas ever produced in the West.

Keywords: Ethics, Politics, Rome, Ancient, Classical, Virtue, Law, Praxis, Cicero, Nature.

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Conceitos preliminares: as bases filosóficas do pensamento ciceroniano	27
2. O Conceito ciceroniano de Virtude	43
2.1 O Dever e a Honestidade	43
2.2 A Utilidade e a Honestidade	55
3. O Direito Romano e a <i>Lex Naturalis</i>	65
3.1 Forma-se o Direito: a revolução jurídica operada pelo gênio romano	65
3.2 Direito e Virtude em Marco Túlio Cícero	75
Considerações finais	89
Referências Bibliográficas	92

Introdução

1. O objeto desta dissertação é investigar a relação entre Direito e Virtude em Marco Túlio Cícero. Trata-se, portanto, de um estudo que assume como marco teórico um autor que, inegavelmente, está inserido no que se convencionou chamar de era clássica da filosofia.

2. Este fato, todavia, não diminui o valor das conclusões aqui alcançadas para os dias atuais. A densidade do conceito ciceroniano de *Virtus*, aliado à primazia e respeito que o Arpinata confere à ideia de Lei, certamente oferecem uma perspectiva revigorante sobre o liame existente entre Virtude e Direito na contemporaneidade, e permitem uma análise crítica pujante acerca do arcabouço de valores que constitui a materialidade do ordenamento jurídico moderno.

3. Contudo, antes de adentrarmos de modo aprofundado no tema do presente trabalho, mister destacarmos, em sede de introdução, dois pontos que se revelam de notável importância para situar o leitor quanto ao texto que o aguarda. Estes pontos são: (i) a origem e exposição do problema a ser abordado, justificando-se, inclusive, o porquê da escolha do autor cujos escritos serão analisados, e, (ii) a contextualização do pensamento do aludido autor em relação às circunstâncias históricas de sua época, já que a leitura e interpretação de qualquer obra, sobretudo de uma obra de natureza filosófica, só pode ser realizada tendo-se como referência as peculiaridades do tempo em que foi escrita. Começemos, assim, tangenciando a apresentação do problema a ser estudado.

4. Conforme leciona Henrique Cláudio de Lima Vaz, uma das marcas de nossos dias é a crise ética por nós vivenciada, desvelada pela subsunção do horizonte de significação característico da *praxis*, pelo universo da *poiesis*. Este evento, vale salientar, não tem início na era contemporânea; pelo contrário. Ele tem raízes no período moderno, desabrochando no momento em que se rompem os paradigmas da filosofia clássica que davam suporte ao *ethos* greco-cristão, e emergem em toda sua pujança os pensamentos racionalistas e empiristas característicos da Ilustração.

5. Com o advento da cientificidade peculiar à era moderna, a Natureza², que na era clássica da filosofia era enxergada em sua plenitude e precisão, passa a ser vista como o

² Ressalta-se que, no presente trabalho, utilizar-se-á a palavra Natureza, escrita com a primeira letra maiúscula, como sinônimo das expressões *Physis* (grego), e *Natura* (latim). O significado atribuído à Natureza, portanto, transcende a acepção hodierna do aludido termo, e expressa, de modo análogo à definição assumida na

objeto por excelência da razão técnico-científica. A verdade representa não mais aquilo que a *physis* oferecia de modo velado ao contemplar humano, mas aquilo que o próprio *logos* admite como hipótese e, através do experimento científico, consegue provar. O universalismo do *logos* científico clássico, que se inspirava na imutabilidade da *physis*, dá lugar ao empirismo do *logos* científico moderno, denotado pela primazia do saber *poiético* em detrimento do saber ético.

6. Essa modificação na perspectiva que o homem adota em relação à Natureza, por óbvio, gera sérios impactos no âmbito da teoria da *praxis*, já que esvazia a *physis* do valor simbólico que ela possuía como ideia norteadora da reflexão ética. Como consequência disso, observam-se dois fatores, os quais motivaram diretamente a escolha do tema deste trabalho. Primeiro, verifica-se na contemporaneidade a deterioração do conceito de Virtude, uma vez que sua matriz valorativa, qual seja, a ideia de *praxis* como ato cujo fim é a boa ação, e que eleva aquele que o pratica à *eudaimonia*³, esvazia-se com o advento da era moderna, sendo assimilada pela racionalidade *poiética*⁴.

7. Em segundo lugar, verifica-se que a falência da teoria da *praxis* operada pela crise ética da Modernidade implica não somente na deterioração do conceito de Virtude, mas também no dismantelamento do próprio fundamento do Direito; e isso por uma razão lógica. À época clássica da filosofia, tanto a noção de Virtude, quanto a noção de Direito, esteavam-se na Ideia de Bem, a qual figurava como *apex* conceitual e, conseqüentemente, como instância de referência do *nómos*.

8. Com a chegada da era moderna, e da crise ética que lhe é legatária, esse cenário se transforma. A filosofia empírico-racionalista do séc. XVII, cuja vertente política se consubstancia nas teorias contratualistas, traz uma concepção de sociedade que preconiza

antiguidade clássica, a ideia da própria realidade do universo; realidade esta perene, imortal e perfeita; a origem de tudo e para a qual tudo retorna.

³ Nas palavras de Aristóteles: “com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir pois que a boa ação é o seu próprio fim.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984. p. 144 (Livro VI, cap. 5, 1140b, 5-20).

⁴ Veja, nesse sentido, a lição Lima Vaz: “é, sem dúvida, nessa sujeição da *praxis* aos imperativos da *poiésis* e a conseqüente degradação da virtude a “um simples efeito do querer de acordo com o dever ou a uma disposição para semelhante querer”, que se poderá encontrar a raiz do niilismo ético no qual acabam desembocando as teorias modernas da *praxis*. Com efeito, para essas teorias, sendo a *praxis* essencialmente definida pelo projeto de um fazer ou de uma *poiésis*, ela se exaure toda na feitura de uma obra ou na execução de uma tarefa exterior ao sujeito. A essencialidade histórica da *praxis* é assim entendida a partir da história como incessante fazer, como *techné* obsessiva do homem, polarizada pelo futuro como espaço de pura possibilidade.” LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 11-112.

o homem como um ser atomizado, remetendo seu conceito de liberdade a um estado de natureza hipotético que se encontra em perpétuo conflito com o que Hegel denomina de Estado extrínseco⁵.

9. Há no contratualismo iluminista, portanto, uma constante tensão entre a liberdade idealizada no estado natural, e a egoística realidade da sociedade civil, fato este que implica diretamente no projeto político contemplado pelo pensamento moderno, o qual, assumindo para si os traços da racionalidade hipotético-dedutiva, passa a enxergar a sociedade como um dentre os vários campos experimentais das ciências, para o qual se deve conceber uma solução através de um modelo que logre garantir ao homem, dentro da esfera do contrato social, o máximo de liberdades individuais possível.

10. Como resultado desta nota empirista que é infundida no campo da Ética, o Direito, que na antiguidade se espelhava no universalismo da *physis*, e tinha sua materialidade confiada à Virtude, perde sua norma diretora por excelência, transformando-se em um mero instrumento para a maximização dos direitos individuais do ser humano. Veja, nesse sentido, a lição de João Augusto Mac Dowell:

o niilismo atual é consequência do fracasso da virada antropocêntrica do pensamento moderno, que, contra suas próprias intenções, não foi capaz de oferecer um fundamento sólido ao universo dos valores éticos e, por conseguinte, ao Direito e à comunidade política. Ora, o espírito da modernidade exprimiu-se no campo ético-jurídico antes de tudo por meio das teorias jusnaturalistas do contrato social, de cuja falência resultou o vazio teórico, ocupado pelas várias formas de relativismo, que desembocaram no niilismo ético contemporâneo.⁶

11. Da leitura do fragmento acima, e das observações tecidas nos parágrafos anteriores do presente trabalho (parágrafo 6 em diante), percebe-se que, com a reviravolta ética operada na Modernidade, o papel e o prestígio conferidos ao Direito na sociedade se modificam. Ele, que outrora ostentava uma inegável simbiose com o *ethos* comunitário, fazendo do *nómos* um espelho da copa da árvore da *praxis* humana, é agora esvaziado de seu

⁵ A sociedade civil, denominada por Hegel de Estado extrínseco, é definida pelo filósofo alemão nos seguintes termos: “o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação. Pode começar por chamar-se a tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto.” HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. por Orlando Vitorino. São Paulo. Martins Fontes: 1997. p. 168.

⁶ MAC DOWELL. João Augusto. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*. n. 09 – jan./jun. 2007. p. 237-273. p. 240.

elemento valorativo, obra esta que o positivismo jurídico leva à cabo com extrema eficiência. A Lei, desse modo, torna-se apenas mais um aparato coercitivo do Estado, em contraposição ao farol máximo de expressão ética que poderia e deveria ser.

12. Feitas estas considerações, exsurtem, todavia, as seguintes demandas: qual a relevância do que foi dito acima para o presente trabalho, cujo foco, conforme salientado, é a obra de Marco Túlio Cícero? E qual o vínculo entre a crise ética da Modernidade, e o pensamento ciceroniano? A resposta para estas questões alude a um debate de suma relevância, cujo ponto nodal se refere à vitalidade do estudo da filosofia clássica, e sua extrema contribuição para os tempos atuais.

13. Obviamente, não se sustentará aqui que a solução para a crise ética de nossos tempos pode ser tentada buscando-se um simples retorno aos conceitos filosóficos cunhados na era antiga. Tratam-se de contextos históricos diversos, os quais exigem respostas éticas peculiares ao seu próprio tempo. Não obstante, o enorme esforço contemplativo empreendido pela filosofia antiga é não só merecedor de grande apreço e estima, mas, indubitavelmente, constitui uma das principais bases do pensamento contemporâneo.

14. É nítida a influência aristotélica em grande parte dos escritos filosóficos que foram produzidos durante todo o medievo e o início da era moderna⁷. É analogamente cristalina a influência do pensamento platônico em Hegel, considerado por muitos o maior expoente do idealismo alemão. O próprio Cícero, vale ressaltar, constitui uma das principais referências do jusnaturalismo moderno, de Maquiavel, e, inclusive, de Kant. A filosofia antiga, assim, mostra-se muito presente nos dias atuais, e tem o condão de auxiliar sobremaneira na busca de uma solução para a aporia ética hodiernamente vivenciada.

15. Torna-se imperiosa, portanto, a condução de pesquisas que tenham como escopo elevar-se sobre o conceito poiético a que a *praxis* se reduziu, repensando-se a relação contemporânea entre Virtude e Direito, e restabelecendo-se o vínculo entre os dois institutos sob a ótica da Ética. E a filosofia ciceroniana, conforme se demonstrará abaixo, contribui substancialmente para essa discussão, explorando de maneira rica e profunda as ideias de Virtude, Direito e Dever.

⁷ Lima Vaz corrobora com esta afirmação na seguinte passagem, na qual se discute o embate filosófico travado entre Platão e Aristóteles: “conquanto a direção apontada por Aristóteles tenha acabado por prevalecer no desenvolvimento da filosofia política clássica até o século VXII, convém não esquecer que a oposição entre Platão e Aristóteles adquire, nesse ponto como em outros, um caráter exemplar”. *Ibidem*, p. 219.

16. Cumpre mencionar, nesse passo, que Cícero fora um dos pensadores romanos que estudara de modo mais profundo o pensamento grego. Ele certamente conhecia o ápice do que, até então, tinha-se por filosofia da *praxis*. O conceito ciceroniano de Virtude, por conseguinte, reveste-se de uma densidade e solidez que raramente se vislumbra na história da história.

17. Somado a isso, o Arpinata estava também inserido em um contexto no qual o próprio instituto do Direito dera um imenso salto qualitativo. O Direito romano, conforme se verá adiante (vide capítulo 3), constitui as bases do que se concebe hodiernamente por Direito. O deslocamento da ideia de justiça da ordem moral, para a ordem jurídica, elucidado com maestria por Joaquim Carlos Salgado⁸, representa certamente um dos momentos definitivos da jurística ocidental, e demonstra com clareza a influência que a noção de Direito que emergiu em Roma teve sobre o ordenamento moderno.

18. Cícero, dessa forma, encontra-se em uma posição extremamente privilegiada sob a ótica filosófica. Por um lado, ele bebe daquela que fora uma das maiores fontes no que concerne à noção de *areté*, qual seja, a filosofia helênica clássica. Por outro, ele está inserido em um contexto histórico no qual o conceito de Direito se eleva sobremaneira, e, como o filósofo e jurista assíduo que era, o Arpinata estudara profundamente esta nova ideia de ordenamento jurídico então que se formava.

19. Investigar a relação entre Direito e Virtude no pensamento ciceroniano, portanto, é estar defronte de um dos momentos mais belos da história da filosofia, no qual a plenitude, densidade, e abstração do *logos* grego, encontram-se com o pragmatismo, engenhosidade e refino técnico do espírito jurídico romano.

20. Antes, contudo, de se adentrar no tema a ser abordado no presente trabalho, mister delinear-se, brevemente, o contexto histórico em que Cícero estava inserido. Para se realizar esta tarefa, cumpre salientar que, conforme se verá abaixo, serão utilizadas tanto fontes bibliográficas contemporâneas ao Arpinata, tais como as obras de Salústio, Dio Cássio, e o próprio Orador em si, quanto fontes mais atuais, dentre as quais se destacam Pierre Grimal, Barry Strauss, David Shotter, Mary Beard, Joaquim Carlos Salgado, Lima Vaz, entre outros.

⁸ Para se discorrer acerca deste ponto do trabalho, serão utilizadas, principalmente, duas obras de Joaquim Carlos Salgado, quais sejam: *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*; e *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*.

21. Ressalta-se, nesse passo, que o Cícero nasceu em 106 a.C., e vivenciou o turbulento século I a.C., marcado pelo fim do regime republicano que ele tanto apreciava e defendia. Por conseguinte, tanto o pensamento, quanto o foco da filosofia ciceroniana, foram substancialmente definidos pela instável conjuntura política romana da época. Para que compreendamos essa instabilidade, contudo, devemos retroceder alguns anos do nascimento do nosso autor.

22. O ano de 146 a.C. representa, certamente, um dos divisores de água da história de Roma. A República⁹, que sempre tivera no militarismo uma de suas principais características, vivenciava então um período de notável êxito expansionista, marcado pelas conquistas de Cartago e da *pólis* grega de Corinto.

23. Mais do que a simples anexação de territórios, estas vitórias consolidam o domínio completo de Roma sobre o mar mediterrâneo, e a colocam como principal potência de seu tempo. Esta posição de proeminência geopolítica, entretanto, paradoxalmente constitui uma das principais razões do declínio do regime republicano, já que insere o Estado romano em uma grave crise político-econômica¹⁰. Explica-se o porquê.

24. Sob o aspecto político, observou-se que, com o crescimento da República, as antigas instituições romanas, tais como o *Senatus*, o Tribunato da Plebe, e as próprias magistraturas no geral, inicialmente consolidadas para o governo de um pequeno território na península ibérica, mostravam-se cada vez mais insuficientes para regulamentar o funcionamento e a vida do imenso e turbulento império que Roma havia se tornado.

25. A intensa expansão territorial vivenciada por Roma, principalmente a partir do séc. II a.C., demandava um aparato administrativo ágil e eficiente, o que por vezes não coadunava com a rigorosidade e formalismo das *institutiones* anciãs. Questões como a administração de novas províncias, a exação e coleta de tributos, entre outras, tornam-se cada vez mais complexas, e demandam uma resposta ligeira de um sistema político que não havia sido cunhado para isto (não é fortuito, portanto, que justamente o sistema ditatorial tenha ganhado proeminência nesse contexto).

⁹ Utiliza-se a palavra “República” com a primeira letra maiúscula, para se referir especificamente à república romana.

¹⁰ O declínio da República após a conquista de Cartago é evidenciado por Salústio na seguinte passagem: “porém, depois que a Urbe foi corrompida pelo luxo e pela indolência, a República, retrocedendo, passou a sustentar os vícios de comandantes e magistrados com sua grandeza e, como se estivesse esgotada pelo parto, em muitas ocasiões não houve uma única pessoa sequer, em Roma, de grande virtude”. SALÚSTIO. *Salústio: a conjuração de Catilina*. Trad. Adriano Scatolin. São Paulo: Hedra, 1990. p. 26 (I, LIII, 5).

26. Por sua vez, sob o aspecto econômico, nota-se que a expansão territorial romana gerou um acréscimo substancial no número de escravos, os quais passaram a assumir grande parte do trabalho disponível. Como consequência disso, observou-se um aumento dos níveis de fome e miséria entre as camadas mais baixas da sociedade, fato este que culmina na formação de duas classes sociais em nítida oposição: de um lado, uma elite abastada, formada sobretudo por membros da aristocracia; e, de outro lado, um *populus*¹¹ faminto e insatisfeito, composto por cidadãos livres da própria República.

27. Esta tensão entre o povo e a nobreza, ou, colocando em termos políticos, entre o *populus* e o *senatus*, acentua-se ao longo da segunda metade do século II a.C., a ponto de atingir o nível de ebulição. Nessa toada, o fim do séc. II a.C., e praticamente todo o século I a.C., serão palco de sucessivos episódios de avanços e retrocessos de ambas as classes políticas supramencionadas, os quais culminarão, como se sabe, na ruptura do regime republicano em Roma. A trajetória política e o destino cruel de Tibério Graco¹² e Caio Graco¹³, v. g., representam uma das mais marcantes manifestações deste conflito entre povo e aristocracia, e consubstanciam a volatilidade do cenário romano da época.

28. Ambos os irmãos ocuparam o cargo de tribuno da plebe, e ambos legislaram a favor do *populus* romano, aprovando medidas que determinavam a concessão de terras para os cidadãos livres de menor renda, em desfavor dos supostos latifúndios concentrados nas mãos da aristocracia. Estas leis, por óbvio, causaram notória indignação entre os membros da nobreza, fato este que levou ao brutal assassinato de Tibério Graco pelas mãos dos senadores da República, e ao suicídio de Caio Graco após uma fracassada tentativa de assassinato perpetrada também por parte do senado.

29. A violência nestes episódios, mais do que simplesmente destacar um conflito entre as classes sociais romanas, evidencia também um cristalino declínio da virtude política deste tempo. Ao assassinar um Tribuno da Plebe a pedradas e pauladas, o senado, supostamente formado pelos patrícios de Roma, vale dizer, pelos homens bons, demonstra o quanto se distanciara dos antigos valores republicanos sobre os quais fora fundado, e ressalta

¹¹ Utiliza-se o vocábulo "*populus*", ou povo, e não simplesmente plebe, uma vez que o termo *populus* é mais abrangente, e compreende não somente aqueles que não possuíam ascendência nobre, mas também pelos patrícios que, por se encontrarem também em uma situação de miséria, opunham-se à opulência da aristocracia governante de Roma.

¹² Eleito no ano 134 a.C. para o cargo de Tribuno da Plebe, e reeleito no ano 133 a.C. Foi assassinado em 133 a. C.

¹³ Eleito no ano 122 a.C. para o cargo de Tribuno da Plebe, e reeleito no ano 121 a.C. Foi assassinado em 121 a. C.

a realidade visceral dos jogos de poder na República. A análise de Mary Beard é pontual neste sentido:

Ao examinarem em retrospecto o período, os historiadores romanos lamentaram a destruição gradual da política pacifista. A violência passou cada vez mais a ser aceita como instrumento político. As restrições e convenções tradicionais sofreram rupturas, uma a uma, até que espadas, porretes e tumultos praticamente tomassem o lugar das urnas de votação.¹⁴

30. A trajetória de Sula, nesse passo, representa uma continuação da mentalidade bestial da conjuntura política romana, ostentando um esforço político cujo objetivo fora assegurar os antigos privilégios gozados pela nobreza e o senado, esforço este que se esteava em forte repressão e perseguição violenta de seus adversários. Entre as mais distintas medidas aprovadas pelo polêmico general e cônsul de Roma, destacam-se o aumento no número de senadores da República com o intuito de restringir o poder dos censores¹⁵, e a *Lex Cornelia de Tribunicia*¹⁶, que, dentre outras prescrições, restringiu as prerrogativas do tribunato da plebe ao retirar seu direito de veto.

31. O fato mais marcante do governo de Sula, todavia, fora indubitavelmente a restauração do instituto da ditadura¹⁷, faculdade extraordinária que não havia sido colocada em exercício na história romana por mais de um século, e cuja função precípua era a investidura de poderes de caráter excepcional na figura do ditador. Soma-se a isso, também, o fato de que a ditadura de Sula extrapolou os ditames inicialmente previstos no Direito romano, ao avaliar que sua “regência” se prolongasse por tempo indeterminado, em oposição ao prazo de seis meses estipulado pela legislação republicana. Pierre Grimal, na seguinte passagem, ilustra de maneira precisa as nuances do governo de Sula:

Sula se elevava em decorrência do favor dos aristocratas. Foi ele quem saíra vitorioso no final, mas esta vitória custou muito sangue. Ainda mais sério: precisou-se, para restaurar a paz, suspender o jogo normal das instituições

¹⁴ BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017. p. 209.

¹⁵ Veja nesse sentido: SCULLARD, H. H. *From Gracchi to Nero: A History of Rome from 133 BC to AD 68*. 5ª ed. New York: Routledge, 1982.

¹⁶ WILLIAMSOM, Callie. *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004. p. 482.

¹⁷ Salienta-se que, conforme ressaltado acima, a ditadura em si não constitui uma ilegalidade para o Direito romano. O que se verificou, todavia, tanto na ditadura de Sula, quanto na ditadura de Júlio César, fora uma deturpação do aludido instituto, seja no que se refere à sua duração, seja no que se refere à extensão dos poderes que eram conferidos ao ditador.

republicanas e atribuir a Sula poderes extraordinários que o tornaram um rei sem título, e lhe permitiram impunemente ditar proscricções, isto é, ordenar o assassinato seus inimigos políticos, que eram também os inimigos da oligarquia senatorial. Sula dedicou-se a restaurar o poder do Senado, derrubando os obstáculos que se opunham até então, durante cerca de quarenta anos, ao governo da aristocracia.¹⁸

32. Estes eventos, tanto a violência cometida contra os irmãos Graco, quanto a restrição dos direitos do *populus* e o agressivo autoritarismo praticado por Sula, já denotam a efervescência do cenário político romano à época de Cícero, marcado pela falência das antigas instituições republicanas, e pela redução do aparato administrativo público a um espaço de brutalidade e de interesses pessoais. O aviltamento da República, todavia, não foi perpetrado somente por parte da classe nobre, mas também pelas mãos daqueles que se filiavam ao povo, ou seja, pelos *populares*.

33. O próprio Arpinata, vale ressaltar, protagonizou¹⁹ durante seu consulado um dos acontecimentos mais marcantes desta natureza, qual seja, o conturbado e polêmico processo contra Catilina, endividado nobre romano que, havendo perdido as eleições para o cargo de cônsul, supostamente buscou o apoio do *populus* para derrubar o poder do Senado e assumir o controle de Roma.

34. Atuando como acusador do fracassado candidato a cônsul, Cícero exerce-se em sua habilidade oratória, defendendo em seu discurso a manutenção das antigas tradições republicanas, e a segurança do Estado face aqueles que contra ele conspiram. Veja, nesse sentido, o seguinte trecho da acusação ciceroniana:

Oh deuses imortais! Em que país do mundo estamos nós, afinal? Que governo é o nosso? Em que cidade vivemos nós? Estão aqui, aqui dentro do nosso número, venerandos senadores, neste Conselho mais sagrado e mais respeitável da face da terra, aqueles que meditam a morte de todos nós, aqueles que trazem no pensamento a destruição desta cidade e até a do mundo inteiro. É a estes que eu,

¹⁸ Sila había sido elevado por el favor de los aristócratas. Fue él quien consiguió al final la victoria, pero ésta costó mucha sangre. Cosa más grave aún: precisó, para restablecer la paz, suspender el juego normal de las instituciones republicanas y atribuir a Sila poderes extraordinarios que hicieron de él un rey sin título y le permitieron proceder impunemente a dictar proscricciones, es decir, a hacer asesinar a sus enemigos políticos, que eran los enemigos de la oligarquía senatorial. Sila se dedicó a restaurar el poder del Senado, derribando los obstáculos que se habían opuesto hasta entonces, desde hacía unos cuarenta años, al gobierno de la aristocracia. GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana: vida, costumbres, leyes e artes*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 48.

¹⁹ Cumpre salientar que a versão dada por Cícero acerca da conspiração de Catilina, e seu próprio protagonismo em seu processo, é contestada por alguns historiadores, posição esta adotada sobretudo com base na obra de Salústio, historiador romano que com quem o Arpinata tinha uma relação de inimizade.

como cônsul, tenho na minha frente e lhes peço conselho acerca dos interesses do Estado (...).²⁰

35. O processo contra a Conspiração Catilinária constitui, de fato, o *apex* da trajetória política de Cícero. Paradoxalmente, todavia, o próprio Orador foi condenado ao exílio em razão da acusação à Catilina, a quem condenara à morte sem o devido processo legal, conforme apontado, inclusive, por Júlio César²¹.

36. Apesar da curta duração de seu exílio (58 a.C. – 57 a.C.), e de seu posterior retorno à República, a atuação de Cícero na vida pública romana nunca mais foi tão contundente como antes, não obstante tenha se oposto ao autoritarismo cesariano, mesmo que de maneira discreta, e também se oposto, dessa vez de modo aberto, ao governo de Marco Antônio.

37. De fato, o período que sucede o retorno de Cícero do exílio, até sua morte em 43 a.C. por ordem de Marco Antônio, é notadamente similar à conjuntura histórica que aflorava no início do séc. I a.C. Cada vez mais se ruíam as antigas instituições republicanas, e cada vez mais Roma confiava sua administração ao autoritarismo e talento de alguns poucos integrantes do senado, tornando o governo da República um empreendimento crescentemente voltado para o interesse pessoal²².

38. Uma diferença, contudo, merece ser apontada: enquanto os conflitos do início do século I a.C. evidenciam a proeminência da nobreza em detrimento da plebe (toma-se

²⁰ CÍCERO. *As Catilinárias*. Lisboa: Verbo, 1974. p. 9.

²¹ Vale trazer ao texto, não obstante sua extensão, as palavras supostamente proferidas por Júlio César acerca da condenação dos acusados da conspiração catilinária: “Do mesmo modo, senhores senadores, cumpre a vós cuidar para que o crime de Públio Lêntulo (associado de Catilina – nota do autor) e dos demais não tenha, junto a vós, mais valor do que vosso prestígio, e para que não leveis em conta antes a ira que a reputação. De fato, se encontramos uma pena digna, de acordo com suas ações, aprovo esta proposta excepcional; porém, se a magnitude do crime supera toda imaginação, considero que se deve fazer uso das penas que são previstas pelas leis. A maior parte dos que deram seu parecer antes de mim compadeceu-se da desgraça da República de maneira elaborada e magnífica. Enumeraram qual seria a crueldade da guerra, o que aconteceria aos vencidos: virgens, meninos raptados, filhos arrancados do abraço dos pais, mães de família sofrendo o que aprouvesse aos vencedores; templos e casas espoliados; massacres, incêndios; por fim, tudo ficaria repleto de armas, cadáveres, de sangue e dor. Mas, pelos deuses imortais, a que visava tal discurso? Tornar-vos hostis à conjuração? É claro que quem não foi movido por fato tamanho e tão atroz será incendiado por esse discurso! Não é o caso, nem, a qualquer dos mortais, as injúrias sofridas parecem pequenas: muitos as recebem de modo mais grave do que é justo. Mas a cada um cabe uma licença diferente, senhores senadores. Se homens de baixa condição, que passam a vida na obscuridade, cometem algum delito em virtude da cólera, poucos ficam sabendo: igualam-se em reputação e fortuna. Aqueles que, dotados de grande poder, passam a vida numa posição elevada, todos os mortais conhecem seus atos. Assim, na maior fortuna há a menor licença: cumpre não favorecer ou odiar, muito menos irar-se. SALÚSTIO. *Salústio*. Op. cit., p. 22 (I, LI, 7-14).

²² Veja, nesse sentido: SHOTTER, David. *The Fall of the Roman Republic*. London: Routledge, 2005.

como exemplo a ditadura de Sula, cujas medidas tiveram notório objeto de frear o poder do *populus*), a política romana, sobretudo após a década de 60 a.C., traz uma mudança de perspectiva, colocando em realce o inevitável declínio do *senatus* e da nobreza como força dirigente, e fazendo emergir o populismo como principal sustentáculo do poder. A busca pelo apoio popular, vale dizer, pelo amor do povo, torna-se assim um forte aliado político, conforme se observa tanto durante o Primeiro Triunvirato²³, quanto durante o consulado de Pompeu Magno.

39. Todavia, é importante salientar que, à época de Pompeu, ainda prevaleciam as antigas estruturas, mesmo que em decadência (Pompeu, de fato, é enxergado como um bom moderador entre o *populus* e a aristocracia, e buscou conservar as tradições romanas apesar de sua progressiva insuficiência). Esta conjuntura, entretanto, modifica-se substancialmente com a ascensão de Júlio César ao posto de ditador. Conforme pontua Pierre Grimal: “ocorre a ele (Júlio César - nota do autor) um pensamento sobre os problemas fundamentais (de Roma – nota do autor): ele compreende que as velhas formas da vida política estão ultrapassadas, que o fracasso do regime não vem dos homens, mas das instituições que, em sua longa evolução, não foram capazes de se adaptar adequadamente às necessidades imperiais”.²⁴

40. Nesse sentido, a ditadura cesariana, apesar de não extinguir formalmente as antigas instituições romanas, certamente reduz sua participação como força governante da República. O *senatus* é mantido na ditadura de César; entretanto, a voz que comanda o

²³ Nesse sentido, leciona David Shotter: Yet, as we have seen, its (Primeiro Triunvirato – nota do autor) aims were relatively modest and reasonable, and it had been forced into existence more by the intransigence of the optimates than by outlandish ambitions on the part of the three themselves. Ultimately, however, the three can be seen, together with others, as rivals for the support of the populares amongst the nobility, the equestrians, and the urban and rural plebs (No entanto, como vimos, seus objetivos (Primeiro Triunvirato – nota do autor) eram relativamente modestos e razoáveis, e ele foi forçado à existência mais pela intransigência dos *optimates* do que pelas ambições extravagantes da parte dos três propriamente ditos. Em última análise, contudo, os três podem ser vistos, juntamente com outros, como rivais pelo apoio dos populares entre a nobreza, os equestres e os plebeus urbanos e rurais). SHOTTER, David. *The Fall of the Roman Republic*. Op. cit., p. 63.

²⁴ se adivina en él (Júlio César – nota do autor) un pensamiento que ha meditado sobre los problemas fundamentales (de Roma – nota do autor): ha comprendido que las antiguas formas de la vida política están caducas, que el fracaso del régimen no proviene de los hombres, sino de las instituciones que una larga evolución no ha podido adaptar convenientemente a las necesidades imperiales” GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana*. Op. cit., p. 51.

Estado é somente uma, qual seja, a do Ditador. E Cícero objeta esta conjuntura, por mais que, em relação a Júlio César, esta oposição tenha sido realizada de forma velada²⁵.

41. O Arpinata, inquestionavelmente, é saudosista e possui uma cristalina predileção pelas instituições republicanas. Todavia, este saudosismo não é ingênuo; Cícero enxerga nitidamente o declínio da República, como bem observa Barry Strauss no seguinte excerto: “em um rompante de produção de escritos filosóficos, produzidos entre 46 e 44 a.C., Cícero oferece uma brilhante descrição dos ideais republicanos. Cícero lamentava-se pela República, mas achava que ela não iria sobreviver; afinal de contas, os romanos eram um povo pragmático”²⁶.

42. O Orador, dessa forma, percebe a inadequação das antigas tradições romanas aos tempos em que vivia. Não obstante, ele ainda assim tenta preservá-las, e, mesmo enfraquecido politicamente, luta até sua morte para alcançar seu objetivo^{27,28}. O pensamento ciceroniano, nessa toada, constitui uma verdadeira ode para os valores constituintes da República, os quais, a seu ver, representam os valores políticos por excelência.

43. Este posicionamento, de fato, pode ser visto com transparência em diversos dos escritos do Arpinata. Em *Da República*, texto no qual Cícero mescla um relato histórico

²⁵ O real sentimento de Cícero acerca da ditadura de Júlio Cesar pode ser extraído de algumas de suas cartas, dentre os quais se destaca o seguinte excerto da correspondência enviada à Brutus, no qual o Arpinata abertamente comenda os Idos de Março: After the death of Ceasar and your ever memorable Ides of March, Brutus (...) a great pest had been removed by your means, a grat blot on the Roman peopple wiped out, immense glory in truth acquiried by yourselves (Depois da morte de César e dos seus sempre memoráveis Idos de Março, Brutus (...), uma grande praga foi removida por seus atos, uma bela mancha no povo romano extinguiu-se, imensa glória na verdade adquirida por vocês mesmos). CICERO. *Letters of Marcus Tullius Cícero*. Trans. E. S. Shuckburgh. New York, The Collier Press, 1909, p. 185.

²⁶ STRAUSS, Barry. *A Morte de César*. Trad. David Emígio Rago, São Paulo: Seoman, 2017. p. 43.

²⁷ Cícero fora assassinado por ordem de Marco Antônio no ano de 43 a.C., justamente por abertamente se opor ao seu governo. A morte do Arpinata, assim, é prova incontestável da violência e instabilidade que caracterizaram o declínio do regime republicano em Roma. Dio Cassio, na seguinte passagem, descreve o triste fim de Cícero: When, however, the head of Cicero also was brought to them one day (he had been overtaken and slain in flight), Antony uttered many bitter reproaches against it and then ordered it to be exposed on the rostra more prominently than the rest, in order that it might be seen in the very place where Cicero had so often been heard declaiming against him, together with his right hand (Quando, no entanto, a cabeça de Cícero também foi trazida a eles um dia (ele havia sido surpreendido e morto em fuga), Antônio proferiu muitas repreensões amargas contra ela, e então ordenou que ela fosse exposta na *rostra* mais proeminentemente do que o resto, no intuito de que pudesse ser vista no mesmo lugar onde Cícero tinha sido ouvido declamando contra ele, junto com a mão direita). DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. v. IV. Trans. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1955, p. 131. (XLVII, 8, 3)

²⁸ Ver também a descrição da morte de Cícero no fragmento deixado por Tito Lívio. Destaca-se que é justamente nesta obra que se encontra narrada o célebre apelo do Arpinata: “morro eu na pátria que tantas vezes salvei (versão original: muoia nella patria che tante volte ho salvato)!” TITO LIVIO. *Storie: libri XLI-XLV e frammenti*. v. VII. A cura di Giovanni Pascucci. Torino: Unione Tipografica, 1971. p. 749-751.

da República romana, com sua própria visão acerca do que constituiria a República perfeita, é nitidamente perceptível o enaltecer da antiga monarquia de Roma, e dos valores sobre os quais ela se fundava. Em *Dos Deveres*, o Orador aborda o intrincado tema da *praxis* virtuosa, referindo-se não somente ao conceito abstrato de Virtude, mas também aos deveres que devem orientar o homem médio em sua vida cotidiana, para que este também possa agir de forma reta.

44. Em *Das Leis*, o Arpinata trata da *Lex Naturalis*, cotejando-a à própria ideia de Natureza, no intuito de demonstrar a divindade do Direito. O prestígio da Virtude, a sacralidade da Lei, e o mérito da República, são, portanto, temas centrais da obra jusfilosófica de Cícero, obra esta que, de modo sublime, combina a realidade e história romanas à erudição da filosofia clássica grega.

45. Marco Túlio Cícero é um dos principais, senão o principal, filósofo romano de seu tempo, havendo estudado a fundo os pensadores da Grécia, e assumido importante papel como transpositor da filosofia helênica para o efervescente solo de Roma. É considerado um eclético acadêmico, sofrendo influências de várias das escolas filosóficas gregas, notadamente da escola estoica, do ceticismo, dos peripatéticos, e da obra socrático-platônica²⁹. E é justamente esse ecletismo filosófico, aliado ao pragmatismo peculiar à personalidade romana, que buscará se explorar no trabalho a ser desenvolvido.

46. O Arpinata não simplesmente reproduz em nova roupagem o pensamento helênico; ele o renova, dando-lhe seus próprios contornos com o intuito de adaptar a rica erudição grega ao contexto romano. Vale lembrar, nesse ponto, que apesar da fragilidade das antigas instituições políticas de Roma à época de Cícero, o aparato estatal da República ainda assim é infinitamente mais complexo do que aquele que se verificava nas *pólis* helênicas, mesmo tomando-se por base a era dourada de Atenas.

47. Conseqüentemente, o papel que o Direito desempenha no contexto romano é bem mais contundente do que na *Hellas* de Platão e Aristóteles, o que faz surgir a demanda por uma reflexão jurídico-filosófica que transcenda as fronteiras conceituais traçadas pela Grécia clássica. E esta demanda é satisfeita com maestria pelo Orador, cuja obra revela uma relação entre *Ius* e *Virtus* que, não obstante beba de suas fontes gregas, mantém-se fiel às tradições e costumes consolidados em Roma ao longo de seus cinco séculos de existência

²⁹ O próprio Cícero nomeia suas influências em algumas passagens. A título de exemplo: “Não deixe de ler minhas obras, nas quais a doutrina pouco difere dos peripatéticos, pois eles e eu nos ligamos a Sócrates e Platão” CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. por Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 31.

(aproximadamente). Neste ponto, vale salientar, adentrar-nos-emos de modo sucinto na hipótese abordada por esta dissertação, com o escopo de introduzir o leitor ao tema que será desenvolvido nas próximas páginas.

48. Para Cícero, existe uma Lei perene, divina, não positivada, e anterior à constituição dos Estados, a qual chamaremos, na esteira do termo utilizado em seus escritos, de Natureza. Essa lei representa “a força da natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto”³⁰.

49. A ideia de Natureza é de suma importância para Cícero, e foi objeto de profunda investigação no presente trabalho, uma vez que permeia todo o pensamento do Orador, e influencia diretamente suas concepções de Bem, de Virtude, e de Direito. Vale salientar, nessa esteira, que o próprio Cícero conceitua o Bem como: viver de acordo com os preceitos fixados pela *Natura*. Essa afirmação, entretanto, remete-nos a uma questão vital para o estudo desenvolvido, qual seja: em que consiste o viver conforme os preceitos da Natureza?

50. O Arpinata responde a esta indagação com as seguintes palavras: “é óbvio que o sumo bem consiste ou em viver conforme a Natureza, isto é, gozar de uma vida moderada e própria da virtude, ou em viver seguindo a própria Natureza, vivendo de certo modo sob suas leis e sem nada poupar (enquanto possível) para realizar o que pede a Natureza, o que implica numa vida submetida à virtude e às suas leis.”³¹

51. Da leitura do trecho colacionado acima, extrai-se que, de acordo com o Orador, viver com base nos preceitos da Natureza envolve dois aspectos, quais sejam: (i) subordinar-se às Leis naturais, e, conseqüentemente, ao Direito, e, (ii) agir de forma virtuosa. Há, desse modo, dois conceitos nodais no pensamento ciceroniano; o conceito de *Ius*, e o conceito de *Virtus*. Resta-nos compreender, assim, de que forma estas duas ideias se relacionam.

52. O conceito de *Ius* é abordado por Cícero (dentre outros escritos) na obra intitulada *Das Leis*. O Arpinata, nesse passo, inicia seu discurso traçando uma distinção entre as Leis naturais, embasadas na Natureza, e as Leis dos homens³², positivadas pela sociedade. Todavia, apesar da aludida distinção, cumpre salientar que não há em Cícero uma

³⁰ CÍCERO. *Das Leis*. Op. cit, p. 40.

³¹ *Ibidem*, p. 55.

³² Observa-se nessa divisão a fonte de inspiração do jusnaturalismo, cujo um dos expoentes fora Hugo Grócio, jurista nato dos Países Baixos nascido no fim do século XVI.

necessária inferioridade das Leis dos homens em relação às Leis naturais, como à primeira vista se poderia ser levado a pensar.

53. Podem, sim, existir leis positivas que se desvirtuem do Bem, não obedecendo os preceitos da Natureza. Contudo, segundo a filosofia ciceroniana, é possível que o homem, por intermédio da reta razão³³, produza leis positivas que reflitam e sejam tão perfeitas quanto as Leis naturais. Nesse diapasão, é possível se afirmar, de forma sucinta, que o Direito em Cícero constitui a manifestação da Natureza nas leis positivadas pela sociedade, por meio da reta razão.

54. O conceito ciceroniano de Virtude, por sua vez, está eminentemente ligado a um elemento prático, afirmação esta que é suportada pelas palavras do Arpinata em *Da República*. Veja: “uma arte qualquer, pelo menos, mesmo quando não se pratique, pode ser considerada como ciência; mas a virtude afirma-se por completo com a prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem na escola.”³⁴ Do trecho acima, observa-se que não há, para Cícero, Virtude exclusivamente estática. Virtude é movimento, é ação.

55. Entretanto, apesar da *Virtus* se consubstanciar na prática, é necessário que ela se esteie sobre um sólido arcabouço teórico, de forma a direcionar a ação praticada, tornando-a, de fato, uma ação virtuosa. Nesse passo, Cícero estipula que, quando se busca praticar uma ação, devem-se analisar, primeiramente, os seguintes preceitos³⁵:

- a) A ação pretendida é honesta ou desonesta? Caso haja conflito entre duas ações honestas, ou caso tanto a ação, quanto ou omissão, forem honestas, qual ação se deve tomar?
- b) A ação pretendida é útil? Caso haja conflito entre duas ações úteis, ou caso tanto a ação, quanto ou omissão, forem úteis, qual ação se deve tomar?
- c) Há conflito entre a honestidade e a utilidade da ação?

³³ A razão, segundo Cícero, é justamente o elemento que conecta a humanidade aos deuses.

³⁴ CÍCERO. *Da República*. Coleção Os pensadores. Trad. por Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 286.

³⁵ Para tecer a divisão supramencionada, Cícero se baseou nos escritos de Panetius. CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 33.

56. A compreensão do conceito ciceroniano de Virtude decorre, necessariamente, da análise dos três preceitos mencionados acima. Estes, contudo, não exaurem a digressão do Arpinata acerca do tema.

57. Em adição aos preceitos suprarreferidos, Cícero discorre também acerca das virtudes (*stricu senso*) que devem orientar a *praxis* humana, baseando-se, para tanto, no conceito de Honestidade. Esta, segundo o Orador, deriva de quatro elementos distintos, sendo eles: (i) “descobrir a verdade pela astúcia do espírito”; (ii) “manter a sociedade humana, dando a cada um o que é seu, e observando fielmente as convenções”; (iii) “nobreza e força de alma indômita e inquebrantável”; e (iv) “medida perfeita das palavras e ações”³⁶.

58. Presentes estes elementos, e atendidos os preceitos informados anteriormente, pode-se então afirmar, de modo sucinto, que a ação praticada seria virtuosa, e, conseqüentemente, tratar-se-ia de um ato em conformidade com à própria ideia de Natureza.

59. Feitas estas observações, observa-se que tanto a Virtude, cujos preceitos determinam a forma virtuosa de agir, quanto o Direito, cujas leis decorrem do exercício da reta razão, fundam-se na ideia de Natureza, e são dela decorrentes. Surge dessa constatação, portanto, a questão a ser abordada pelo presente trabalho, vale dizer: qual a correlação existente entre Virtude e Direito, com base na concepção ciceroniana de Natureza?

60. A resposta para esta demanda consiste no ponto central do trabalho ora realizado; e esta mesma resposta, apesar de fundamentada em um autor cuja obra foi escrita há mais de dois mil anos, mostra-se de extrema relevância nos tempos atuais, já que é fundamental para se desconstruir a ideia de que Virtude e Direito são conceitos segregados (ideia hoje muito disseminada em razão da abordagem tecnicista do direito, trazida pelo positivismo jurídico).

61. O escopo do presente trabalho, nesse passo, é inserir o leitor no belo e instigante universo romano do séc. I a.C., levando-o a contemplar o modo pelo qual a filosofia ciceroniana concilia as noções de Direito e Virtude sob a égide da *Natura*, colocando-as em simbiose. Por óbvio, haverá aqueles que sustentarão que esta simbiose pode ser desconsiderada, e argumentarão que, mesmo na Roma de Cícero, a comunhão entre *Ius* e *Virtus* não se fazia presente para além do âmbito teórico.

³⁶ *Ibidem, passim.*

62. Eu, contudo, não partilho deste argumento. A formação do *ethos* decorre, invariavelmente, dos costumes e do arcabouço de valores eleitos por um povo. E estes, por sua vez, bebem dos conceitos que se situam na copa da árvore do saber (parafraseando Descartes), conceitos estes cuja compreensão necessariamente perpassa pela reflexão filosófica.

63. Dessa maneira, apesar da falência das instituições romanas nos últimos anos da República, e apesar da crise institucional dos tempos atuais, a reflexão filosófica figura, como sempre figurou, como um dos primeiros passos a serem dados, senão o primeiro passo, para o erigir de uma teoria política que tenha na Ética seu esteio principal, viabilizando a consolidação de um conceito de Direito que tenha como necessário fundamento a ideia de Virtude.

1. Conceitos preliminares: as bases filosóficas do pensamento ciceroniano

64. Antes de iniciarmos a exposição deste ponto do trabalho, convém tecer duas considerações: primeiro, salienta-se que a principal obra ciceroniana a ser utilizada neste capítulo da dissertação é *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Escrito pelo Arpinata após sua saída do cenário político romano, este livro tem um cunho notadamente filosófico, e busca analisar duas das correntes helenísticas com qual o Orador dialoga, quais sejam, o epicurismo, escola à qual ele abertamente se opõe, e o estoicismo, escola com o qual ele dialoga profundamente, ora coadunando com suas posições, ora com elas contrastando.

65. Em segundo lugar, cumpre ressaltar que, por vezes, torna-se difícil extrair a verdadeira posição de Cícero acerca de determinado dilema filosófico. Seu ecletismo, combinado com o caráter expositivo/educativo de sua obra, eventualmente ocultam a real opinião do Arpinata sobre a matéria discutida, exigindo de seu leitor, por conseguinte, considerável esforço no sentido de interpretar o significado de seu pensamento.

66. Em adição, esta tarefa se mostra notadamente complexa quando o ponto a ser abordado é a influência estoica na filosofia ciceroniana. A *Stoa*³⁷ constitui, por si só, uma escola filosófica que compreendeu consideráveis variações, tanto ao longo do tempo, quanto por parte de seus seguidores³⁸. Nota-se, nesse sentido, que a academia divide o estoicismo em três fases, conforme leciona Andytiás Matos:

“a) estoicismo antigo, encabeçado pelo fundador Zenão (...), por seu discípulo imediato Cleantes (...) e por Crisipo (...). Trata-se de corrente marcadamente helenística e ativa de fins do séc. IV a.C. até o século III a.C. b) estoicismo médio, quando a partir do século II a.C. a doutrina começou a se romanizar e a se tornar mais eclética, buscando integrar a seu corpo teórico algumas contribuições do

³⁷ *Stoa Poikilê*, ou, em português, pórtico pintado, foi um dos edifícios da antiga ágora de Atenas, e o local onde Zenão de Cítio proferia suas lições. Por esta razão o pórtico deu nome a uma das principais escolas helenísticas, qual seja, o estoicismo. Veja a lição de Roderick Long: the most influential of the Hellenistic schools was the Stoa (named after the *stoa poikilê*, or painted colonnade, where the school met), whose founder, Zeno of Citium, was a student of Crates the Cynic (a mais influente das escolas helenísticas era a *Stoa* (assim batizada em homenagem à *stoa poikilê*, ou pórtico pintado, local onde a escola se reunia), cujo fundador, Zeno de Cítio, era aluno de Crates, o Cínico. LONG, Roderick T. *Hellenistic Philosophers of Law*. In: MILLER, Fred. Jr.; BIONDI, Carrie-Ann (eds). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics. v. 6. Bologna: Springer, 2007. p. 111-131. p. 127.

³⁸ Além das notáveis diferenças entre as fases do estoicismo, observa-se também uma considerável distância entre as posições adotadas por seus seguidores. Este fato pode ser constatado ao se comparar, v.g., Aristo e Crisipo, conforme bem observa o próprio Cícero em várias passagens de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*.

aristotelismo e do platonismo, que àquela altura já não eram vistas como escolas rivais a serem combatidas. (...) Em Roma a figura do sábio estoico foi humanizada por Panécio de Rodes e Antípatro de Tarso, que lhe conferiram o caráter da sociabilidade fazendo-o conviver com os demais homens. (...) c) novo estoicismo, já totalmente adaptado ao contexto cultural romano, tendo se desenvolvido sob a égide universalista do Império inaugurado por Octaviano Augusto. Seus corifeus foram Sêneca (...), Epicteto (...) e Marco Aurélio (...). Nesta última versão da *Stoá*, também chamada de estoicismo imperial, os filósofos não se ocupavam com o desenvolvimento do sistema estoico como um todo, privilegiando o estudo da Ética em detrimento das demais partes do corpus filosófico.³⁹

67. Da leitura do excerto acima, verifica-se que o estoicismo constitui uma escola filosófica que sofrera, ao longo de sua história, notáveis alterações. Há, portanto, substanciais divergências entre os paradigmas abraçados pelo Pórtico helênico de Zenão e Crísipo, e aqueles abraçados pelo estoicismo romano de Sêneca, Epiteto, e Marco Aurélio⁴⁰. Este fato, obviamente, dificulta que se aponte de modo preciso os conceitos da *Stoá* aos quais Arpinata se associa completamente, uma vez que estes próprios conceitos sofrem variações em razão da fase do estoicismo em que estão inseridos. Soma-se a isso o fato de que Cícero, apesar de buscar inspiração em vários dos preceitos estoicos, não se filia completamente à aludida escola, assumindo ocasionalmente posições que dela se divergem.

68. Não obstante estas ressalvas, salienta-se que a *Stoá* representa uma das escolas que influencia de modo mais contundente o pensamento ciceroniano (notadamente o estoicismo médio), ao lado também do ceticismo⁴¹, do aristotelismo, e da filosofia socrático-platônica. Nesse diapasão, adota-se como tema para o presente capítulo a investigação de dois conceitos que perpassam toda a filosofia ciceroniana, e que tem suas raízes justamente no estoicismo, quais sejam: a Natureza, e a ideia estoica de Bem.

³⁹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009. p. 23.

⁴⁰ Salienta-se que o estoicismo de Roma assumiu um caráter notadamente mais flexível que a rígida doutrina do Pórtico helênico. Nesse diapasão, observa-se que os estoicos romanos, além de terem sido influenciados por outras escolas, tais como o cinismo e o epicurismo, também combinaram seu pensamento à rica cultura latina de sua época, em especial seus traços políticos. Este fato que fez exsurgir em Roma uma *Stoá* diversa daquela verificada na *Hellas*, não obstante conservasse suas bases filosóficas. Ver, nesse sentido, a obra de Andityas Soares de Moura Costa Matos, já citada acima, intitulada: *O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma*.

⁴¹ Apesar de Cícero declarar abertamente suas raízes aristotélica e socrático-platônica, salienta-se que o ceticismo representa também uma das principais influências sobre seu pensamento. Veja, nesse sentido: LÉVY, Carlos. Ceticismo e transcendência em Cícero, no *De re publica* e nas *Tusculanas*: uma continuidade paradoxal. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 24, n. 37, p. 243-260, sep. 2015. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/475>>. Acesso em: 15 mar. 2019.

69. Ressalta-se que, em adição à própria obra de Cícero, bem como dos comentadores acerca do tema proposto, serão também utilizados como fonte primária para esta parte do trabalho os fragmentos dos doxógrafos antigos acerca dos filósofos estoicos contidos no *Stoicorum Veturum Fragmenta*, de Hans Von Arnim⁴². Começemos, assim, pela análise do conceito de Natureza.

70. A *Natura*, ou, no vernáculo grego, *Physis*, embora não constitua uma noção filosófica originalmente estoica – uma vez que permeia todo o pensamento helênico clássico – representa certamente o ponto nodal do estoicismo, mantendo-se como uma constante através das inúmeras variações sofridas pelo Pórtico ao longo de sua evolução.

71. Nesse passo, o próprio Zenão de Cítio, fundador da escola estoica, já admitia a Natureza como ideia central de seu pensamento, e como a fonte originária do sumo Bem. Veja, nesse sentido, o seguinte fragmento de Diógenes Laércio, extraído da obra de von Arnim: “Para Zenão o sumo bem é viver conforme a Natureza.”⁴³.

72. Esta afirmação, por mais que indubitavelmente vincule os conceitos de Bem e *Physis* na filosofia estoica, demanda esclarecimentos adicionais, já que faz exsurgir as seguintes questões: qual o conceito estoico de Natureza? E o que significa viver conforme a Natureza? É somente respondendo a estas perguntas que se pode compreender o verdadeiro significado de Bem para o estoicismo; e para respondê-las, mister adentrarmos um pouco mais nas noções basilares do Pórtico, a começar *physis*.

73. Inicialmente, salienta-se que a ideia estoica de Natureza remente indubitavelmente ao pensamento heraclítico. Conforme precisamente aponta Reale, é a partir da consulta ao filósofo de Éfeso que Zenão de Cítio traça os esteios da concepção de *physis* que exsurgirá como a figura central de toda a *Stoa*. Nas palavras do professor italiano: “De fundamental importância foi, sem dúvida, sobretudo a leitura de Heráclito. De fato, a ideia heraclítica do fogo, que é *physis*, *logos*, Deus, repensada e adequadamente reelaborada, tornou-se, como veremos, a ideia central da ontologia de Zenão e *Stoa*”⁴⁴.

⁴² O *Stoicorum Veturum Fragmenta* é uma obra que reúne fragmentos e testemunhos dos primeiros estoicos. Foi redigida no início do séc. XX por Hans Von Arnim, e posteriormente acrescida por Maximilan Adler. Nela, constam trechos concernentes à filosofia estoica proferidos pelos filósofos antigos, dentre os quais se destaca Diógenes Laércio, Plutarco, Sexto Empírico, e, inclusive, o próprio Cícero.

⁴³ “Per Zenone il sommo bene è vivere in coerenza con la natura”. ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Tutti e frammenti. A cura di Roberto Radice. Milão: Bompiano il pensiero occidentale, 2002. p. 97 (fragmento [A]179[5]).

⁴⁴ “Di fondamentale importanza fu, indubbiamente, soprattutto la lettura di Eraclito. Infatti l'idea eraclitea del fuoco, che è *physis*, *logos*, Dio, ripensata ed opportunamente rielaborata, come vedremo, divenne l'idea

74. O pensamento estoico, nesse passo, abraça a ideia proposta por Heráclito de que todo o *cosmos* é governado por uma razão, por um *logos* representado pelo símbolo do fogo, o qual gera e governa todas as coisas⁴⁵. A razão, por conseguinte, é elevada pelo Pórtico a um plano análogo ao de uma divindade, permeando ela todo o universo corpóreo. Esta assertiva é suportada por vários dos fragmentos dos antigos doxógrafos dedicados à análise da *Stoa*, sobretudo aqueles que se referem ao pensamento de Zenão de Cítio⁴⁶. Colacionam-se alguns a seguir:

“(fragmento [A]153[1]) Crisipo e Zenão também hipotetizaram que deus, sendo a mais pura natureza corpórea, era a origem de todas as coisas, difundindo sua providência por toda parte.

(fragmento [A]157[1]) Zenão o estoico sustentava que deus é o intelecto do *cosmos*, formado de substância ígnea.

(fragmento [A]158) Provavelmente, também os seguidores de Zenão compartilham a opinião de que Deus vagava pela substância do todo, e que em alguns momentos manifesta-se como um intelecto, e em outros como alma, ou como natureza ou constituição.

(fragmento [A]160[3]) Zenão chama deus de *logos*.

(fragmento [A]162[2]) Analogamente, Zenão define deus como uma lei divina e natural.

centrale della ontologia di Zenone e della Stoa”. REALE, Giovanni. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. I sistema dell’età ellenistica v. III. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987. p. 312

⁴⁵ Veja, nesse sentido, os seguintes fragmentos de Heráclito:

(fragmento 25) “Todas as coisas o fogo, sobrevivendo, separará e empolgará.”

(fragmento 29) “O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se.”

(fragmento 87) “(...) Porque todas as leis humanas são alimentadas por uma lei una, a divina; pois exerce seu domínio tão longe quanto se consente, e basta e envolve todas as outras”.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002. p. 197 e segs.

⁴⁶ O próprio Cícero expõe o pensamento de Zenão acerca da Natureza na seguinte passagem: “Zenão define assim a natureza, de modo que diz que ela é um fogo engenhoso, progredindo pela via de criar, pois julga que é, sobretudo, próprio da arte criar e gerar, e o que a mão realiza nas obras de nossas artes, isto faz a natureza muito mais engenhosamente, isto é, como disse, um fogo engenhoso, mestre das demais artes. E certamente por esta razão, toda a natureza é engenhosa, pois tem, por assim dizer, uma via e um princípio que segue”. CÍCERO. *Da Natureza dos Deuses – Livro II. De Natura Deorum – Libre II*. Trad. Willy Parede Soares. João Pessoa: Ideia, 2018. p. 74.

(fragmento [A]162[4]) A lei comum, que é reta razão, é difusa em tudo e se identifica como Zeus, que preside sobre a direção da realidade.

(fragmento [A]162[5]) Está alinhado com a posição dos estoicos, que afirmam que o mundo se torna estável pela sabedoria e pela lei, e que o próprio Deus é a lei em si mesma.”⁴⁷

75. Da leitura dos fragmentos acima, percebem-se nitidamente dois fatores: primeiro, observa-se com clareza a presença do filósofo de Éfeso na construção do conceito de *Natura* trazido à luz pela *Stoá*, tal como apontado anteriormente. Em adição, verifica-se também a próxima relação que o Pórtico traça entre Lei, Deus, e Razão (veja, nesse sentido, os fragmentos [A]157[1], [A]160[3], [A]162[4], e [A]162[5], colacionados acima). Todas estas noções se interligam intimamente no estoicismo, e se condensam justamente na ideia de *Natureza*, a qual emerge como um dos traços definidores da *Stoá* como corrente filosófica⁴⁸.

⁴⁷ (fragmento [A]153[1]) Crisipo e Zenone, anche loro ipotizzarono che dio, essendo la natura corporea più pura, fosse l'origine di tutte le cose, diffondendo dovunque la sua provvidenza.

(fragmento [A]157[1]) Zenone Stoico sosteneva que dio é l'intelletto del cosmo fatto di sostanza ignea.

(fragmento [A]158) Probabilmente anche il seguaci di Zenoni condividono l'opinione que dio s'aggira attraverso la sostanza del tutto, e che talora si manifesta come intelletto, e talaltra come anima, oppure come natura o costituzione.

(fragmento [A]160[3]) Zenone chiama il dio logos.

(fragmento [A]162[2]) Analogamente, Zenone definisce dio come una legge divina e naturale.

(fragmento [A]162[4]) La legge comune, ossia la retta ragione, é diffusa nel tutto, e si identifica com Zeus, che preside alla direzione della realtà.

(fragmento [A]162[5]) É alineato con le posizione degli Stoici, che afferma che il mondo è reso stabile dalla saggezza e dalla legge, e che dio stesso è legge per se stesso.

ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Op. cit., p. 79 e segs.

⁴⁸ A definição de *Natureza* nos termos delineados acima é compartilhada pelos estoicos com os epicuristas. A diferença entre as correntes, todavia, inicia-se tão logo esta conceituação se acaba. Ao contrário dos epicuristas, que enxergam o prazer e a dor como as respectivas fontes do Bem e do Mal, os estoicos trazem uma proposta ética notadamente mais profunda, que será bastante explorada no curso do presente trabalho em virtude de sua tangência com o pensamento ciceroniano. Reale pontua de maneira ímpar a observação ora tecida: “Ma il disaccordo con gli Epicurei si manifesta, e in modo assai marcato, non appena si passi alla determinazione specifica di questa natura. Impossibile, per gli Stoici, ammettere che l'istinto fondamentale dell'uomo sia il sentimento del piacere insieme al suo contrario, il sentimento del dolore: se così fosse, l'uomo e l'animale sarebbero sul medesimo piano e non si differenzierebbero in alcuna maniera. Una obiettiva considerazione della natura dell'uomo mostra che la sua peculiarità e specificità consiste proprio nell'essere dotato di ragione: ed è una ragione la cui portata va ben oltre il semplice calcolo dei piaceri. La differente visione metafisica dell'uomo, che dà all'anima razionale e al logos dell'uomo un rilievo ontologico nettamente superiore che nell'epicureismo (il logos umano è un frammento e un momento del Logos divino), permette a Zenone e ai suoi seguaci di dare alla caratteristica che differenzia l'uomo da tutte le altre cose uno spessore ontologico più consistente. (Mas a discordância com os epicuristas se manifesta, e de maneira muito marcante, assim que se passa da definição específica desta *Natureza*. Impossível, para os estoicos, admitir que o instinto

76. A *Natura* representa, portanto, a pedra angular do Pórtico, mantendo-se firme ao longo das inúmeras variações sofridas pela escola ao longo dos séculos. Este fato, inclusive, é evidenciado pelas palavras do próprio Cícero, o qual, apesar de não ser classificado como um pensador estoico (ele é considerado um eclético acadêmico), manifesta-se de maneira análoga acerca da Natureza, conferindo-a papel de destaque em sua filosofia.

77. Conforme já salientado no ponto anterior deste trabalho, de acordo com o Arpinata, existe no *cosmos* uma Lei perene, divina, e não positivada, denominada Natureza. Essa lei representa “a força da natureza, é o espírito e a razão do homem dotado de sabedoria prática, é o critério do justo e do injusto”⁴⁹. Nas palavras do Orador:

“Existia, pois, uma razão derivada da natureza das coisas, incitando ao bem e afastando do mal, que para chegar a ser Lei não necessitou ser redigida, pois que já o era desde sua origem. E sua origem é tão antiga como a mente divina. Por isso a lei verdadeira e essencial, a que manda e proíbe legitimamente, é a razão justa do grande Júpiter.”⁵⁰

78. Da citação colacionada acima, observa-se que, filiando-se ao Pórtico helênico, Cícero compreende a Natureza como razão, como o *logos* que, na qualidade de Lei suprema, encontra-se presente e governa todo o universo. E é precisamente a assimilação deste conceito específico de *Natura* que permite ao Arpinata, também na esteira da *Stoa*⁵¹,

fundamental do homem é a sensação de prazer junto com o seu oposto, a sensação de dor: se assim fosse, o homem e o animal estariam no mesmo plano e não se difeririam de qualquer forma. Uma consideração objetiva da natureza do homem mostra que sua peculiaridade e especificidade consiste precisamente em ser dotado de razão: e é uma razão cujo alcance vai muito além do simples cálculo dos prazeres. A diferente visão metafísica do homem, que dá à alma racional e ao *logos* do homem um relevo ontológico muito maior do que no epicurismo (o *logos* humano é um fragmento e um momento do *Logos* divino), permite que Zenão e seus seguidores deem à característica que diferencia homem de todas as outras coisas uma espessura ontológica mais consistente. REALE, Giovanni. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. I sistema dell'età ellenistica v. III. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987. p. 389.

⁴⁹ CÍCERO. *Das Leis*. Op. cit., p. 40.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁵¹ Observe, nesse sentido, o seguinte fragmento contido no *Contra Celsum*: (fragmento 739) “anche per gli stessi Greci no tutti gli uomini vengono da un uomo e da una donna. Infatti, se il cosmo há avuto origine (...) è necessário che i primi uomini no traessero origine da un amplesso, ma dalla terra, per la presenza in essa dele ragioni seminali (mesmo para os próprios gregos, nem todos os homens vêm de um homem e uma mulher. De fato, se o cosmos se originou (...), é necessário que os primeiros homens não tenham se originado de uma relação sexual, mas da terra, pela presença da razão seminal). ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Op. cit., p. 699.

trazer à luz uma valorosa perspectiva ontológica acerca do Homem, ligando-o diretamente à divindade por intermédio de sua faculdade cognitiva. Veja⁵²:

Pois ele é o único (Homem – nota do autor), entre todas as espécies e variedades dos seres animados, que tem acesso a uma razão e a um pensamento (...). Logo, se se observa que não há nada superior à razão, e que esta se encontra tanto no homem quanto em Deus, resulta daí que a razão é o vínculo da primeira associação que se estabelece entre homem e Deus.

79. Da leitura do fragmento acima, verifica-se que Cícero, ao prescrever o *logos* como o atributo humano por excelência, claramente bebe de sua principal fonte de inspiração, qual seja, a filosofia helênica. E, nesse ponto específico, diz-se filosofia helênica e não *Stoa*, já que a concepção do Homem como um ser primordialmente dotado de razão antecede a escola estoica, podendo ser enxergada, sobretudo, como uma obra do pensamento socrático-platônico⁵³. Tanto o estoicismo, quanto a obra ciceroniana, portanto, formulam uma grande parcela de sua ontologia do Homem nos ombros da reflexão socrática acerca da *psyché*.

80. Assim, na esteira do mestre Atenicense e de seus discípulos, o Pórtico (incluindo Cícero, não obstante suas divergências com a escola de Zenão e sua classificação como eclético acadêmico) pressupõe a divisão inata do Homem entre corpo e alma, e reputa esta última como o mais puro atributo humano, sendo ela hierarquicamente superior e mais elevada que seu contraponto corpóreo. Veja, nesse sentido, a seguinte lição do Arpinata:

“Os mesmos filósofos (comparação traçada por Cícero entre os estoicos, Aristóteles, e Xenócrates – nota do autor) dividem a natureza do homem em alma e corpo. E, sendo cada uma destas coisas apetecível em si mesma, dizem que são apetecíveis em si mesmas as virtudes e excelência de ambas. E, como declaram a excelência da alma infinitamente superior à do corpo, antepõem igualmente as virtudes da alma aos bens corporais”.⁵⁴

⁵² CÍCERO. *Das Leis*. Op. cit., p. 42.

⁵³ Nesse sentido, colaciona-se a brilhante lição de Lima Vaz acerca da “descoberta” da *psyché* por Sócrates: Com efeito, a descoberta da alma (*psyqué*), assinala a emergência de uma nova figura do indivíduo no centro da reflexão ética. Ao indivíduo da necessidade e do desejo, filho da *physis*, em torno do qual se constituíram as doutrinas éticas da Ilustração sofisticada, sucede o indivíduo da virtude e razão, filho do *logos* verdadeiro, em torno do qual irão desenvolver-se, por obra de Platão e Aristóteles, as novas doutrinas éticas de inspiração socrática. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Destino e Liberdade: as origens da Ética. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-152, p. 141.

⁵⁴ CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Trad. Carlos Ancedê Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 128.

81. Desta premissa, chega-se então à seguinte conclusão: uma vez que a escola estoica (novamente, inclui-se Cícero), confluindo com as principais correntes de pensamento da Grécia clássica, enxerga à *psyché* como a parte magnânima do homem; e uma vez que esta mesma *psyché* constitui a representação simbólica da razão, resta-nos evidente que, para os estoicos, viver conforme a Natureza, vale dizer, o sumo Bem, é o *logos* em si, ou melhor, o constante buscar da perfeição deste *logos*, o que, no plano ético, consubstancia-se na figura da Virtude. Este, inclusive, é um traço que marca o estoicismo como um todo. O próprio Arpinata, ao discorrer acerca do estoicismo antigo por meio do personagem Catão, ilustra a definição de Bem ora apresentada. Veja:

“segue-se, depois, uma perpétua, uma constante conformidade com a natureza, começando-se a entender em que consiste o verdadeiro bem. (...) Assim que começa a fazer uso do seu entendimento (...) e percebe, digamos, a ordem e harmonia dos deveres, passa o homem a estimá-los mais que a todas as coisas que antes amava, e acaba por entender pelo convencimento e pela razão que neles consiste o sumo bem do homem, apetecível e louvável em si.”⁵⁵.

82. Esta mesma visão sobre o conceito de Bem, salvo algumas divergências, encontra-se presente no estoicismo médio (e refletida na posição do próprio Cícero, conforme se verá abaixo), e no estoicismo imperial. Vale salientar, inclusive, a visão de Sêneca acerca do tema ora discutido.

83. Sêneca, indubitavelmente, representa um dos maiores expoentes não só do estoicismo imperial, mas de toda a escola do Pórtico. E uma vez que foi um dos mais recentes advogados da *Stoa* (Sêneca nasceu em 4 a.C, e vivera o governo de Otaviano Augusto), ele se encontrou em uma posição crítica de notória vantagem, já que pode analisar de modo profundo os escritos provindos tanto do estoicismo médio, quanto do estoicismo antigo.

84. Assim, na esteira da filosofia estoica, o Advogado romano defende que o sumo Bem consiste em viver conforme a Natureza; e, uma vez que o traço definidor da natureza humana é sua razão, o Bem supremo seria o elevar da aludida razão ao seu mais alto nível. Brad Inwood ilustra essa posição no seguinte fragmento:

⁵⁵ *Ibidem*, p. 98.

“Sêneca compartilha da noção de que existe um bem distinto para cada ser natural, um "bem" relativo à sua natureza, e que irá satisfazê-lo. Mas o bem maior é o bem humano (é, assim, antropocêntrica sua teoria), e este bem consiste no atributo distintivo do homem, que ele compartilha apenas com os deuses, a razão.”⁵⁶

85. O próprio Sêneca, ademais, expõe de modo cristalino seu entendimento acerca do que significa o sumo Bem em *Cartas de um Estoico*. Na referida obra, o Advogado romano expressamente sustenta que, sendo o *logos* o atributo humano por excelência, o sumo Bem consistiria, justamente, na busca pela perfeição deste *logos*. É, portanto, ao elevar sua razão ao mais alto grau de perfeição, que o homem alcançaria o Bem. O belo fragmento trazido a seguir expõe de maneira clara esta conclusão:

“E qual qualidade melhor do homem? É a razão; em virtude da razão ele supera os animais, e é superado apenas pelos deuses. A razão perfeita é, portanto, o bem peculiar do homem. (...) Quando é certa e atingiu a perfeição, a felicidade do homem está completa. Assim, quanto tudo é louvável e tenha chegado ao fim pretendido por sua natureza, quando trouxer seu bem peculiar à perfeição, e se o bem peculiar do homem é a razão; então, se o homem trouxer sua razão à perfeição, ele é louvável e preparou o fim adequado à sua natureza.”⁵⁷

86. Até aqui, todavia, por mais que se perceba que a *Stoa* de fato constitui uma escola eclética e erudita, buscando suas raízes em Heráclito, Sócrates e Platão, ainda não se salientou algo de necessariamente inovador e destoante no pensamento do Pórtico. A concepção de *Natura* como o *logos* que permeia o universo, a superioridade da alma em relação ao corpo, e a proposição da vida guiada pela razão como fonte do Bem e da felicidade, já haviam sido postuladas por outros pensadores da filosofia clássica grega, e não emergem propriamente como uma novidade no cenário filosófico da antiguidade.

87. Qual, então, a aporte filosófico original do estoicismo helênico em relação àqueles que o precedem⁵⁸? A resposta para essa pergunta decorre da interpretação feita pelos

⁵⁶ Seneca is committed to the notion that there is a distinct good for each natural kind, a ‘good’ relative to its nature which will fulfill it. But the overall good is human good (so anthropocentric is their theory) and this consists in man’s distinctive attribute which he shares only with the gods, reason. INWOOD, Brad. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 251.

⁵⁷ SÊNECA. *Cartas de um Estoico*. Um guia para a vida feliz. v. II. Trad. Alexandre Pires. São Paulo: Montecristo. Ebook. Epístola 76, 9-10.

⁵⁸ Cumpre salientar que, uma vez que o tema do presente trabalho é a ética ciceroniana, focar-se-á na contribuição inovadora oferecida pelo Pórtico também no âmbito ético, confrontando-a com a visão do Arpinata. Ressalta-se, todavia, que o estoicismo trouxe à luz uma perspectiva notadamente bela e original em outros campos da ciência filosófica de sua época, tais como a física e a lógica.

estoicos acerca do que consiste uma vida guiada pela razão, ou, em outras palavras, do que consiste o próprio Bem. Nas páginas a seguir, explorar-se-á sumariamente o conceito estoico de Bem, contrapondo-o à visão ciceroniana. É neste ponto, ressalta-se, que se pode perceber uma diferença mais acentuada entre o Pórtico e o Arpinata, conforme se observa do capítulo quatro da obra *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*.

88. A aceção de Bem assentada pelo estoicismo antigo parte do princípio de que todo ser é dotado de amor próprio, sendo seu primeiro impulso o da autoconservação. Veja na lição de Bernard Strauman: “imediatamente após o nascimento (...) todo ser vivo é apropriado e confiado a si mesmo. O objetivo deste procedimento é a autopreservação. Para os antigos estoicos, o impulso de autopreservação é uma expressão do amor-próprio ligado à percepção do eu (*synasithesis*) que existe desde o nascimento.”⁵⁹.

89. Essa premissa traz como consequência a afirmação de que nós, seres do *cosmos*, tendemos naturalmente àquilo que nos faz bem, e nos afastamos, também naturalmente, daquilo que nos fere e faz o mal. Diógenes Laércio, ao expor o pensamento de Crísipo, ilustra essa assertiva:

“Afirmam (os estoicos) que o primeiro impulso do animal é cuidar de si mesmo, uma vez que a natureza, desde o início, leva-o a apropriar-se de si mesmo; Assim diz Crísipo no primeiro livro dos fins, quando argumenta que as coisas que todo ser vivente mais sente são sua constituição e a consciência que tem. Não faria qualquer sentido que um animal fosse contra si mesmo, (...). Resta apenas a tese de que a natureza que o criou leva-o a apropriar-se: desse modo consegue evitar as coisas que prejudicam e perseguir as que o beneficiam.”⁶⁰

⁵⁹ “Immediately after birth (...) every living thing is appropriated and commended to itself. The purpose of this procedure is self-preservation. For the ancient stoics the self-preservation impulse is an expression of the self-love linked to the perception of the self (*synasithesis*) that exists from birth”. STRAUMAN, Benjamin. *Appetitus societatis and oikeiosis: Hugo Grotius’ Ciceronian Argument for Natural Law and Just War*. In: *Grotiana New Series*. v. 24/ 25 (2003/ 2004): 41– 66. p. 46.

⁶⁰ “(fragmento 178) Sostengono che il primo impulso dell’animale è quello di aver cura di se stesso, in quanto la natura fin dall’inizio lo porta ad appropriarsi di sé stesso; così dice Crisippo nel primo libro de I fini, quando sostiene che le cose che ogni essere vivente sente più proprie sono la sua costituzione e la coscienza che ne ha. Né avrebbe alcun senso che um animale andasse contro se stesso, (...). Resta solo la tesi che la natura che l’ha creato lo porti ad appropriarsi di se stesso: in tal modo infatti riesce ad evitare le cose che nuocciono e a perseguire quelle che giovano.” ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Op. cit., p. 1055.

⁶¹ Na lição de Cícero: “toda e qualquer natureza quer ser conservadora de si mesmo, e de sua própria espécie. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 128.

90. O princípio ilustrado acima, denominado de *oikeiosis*, representa um dos pilares diretivos da *Stoá*; contudo, dele exsurge a seguinte questão: o que faz bem, e o que faz mal ao Homem? É da resposta à esta pergunta que o Pórtico desenvolve sua ética.

91. Segundo os estoicos, a tendência inata à autoconservação encontra-se presente em todos os seres, sejam eles conscientes disso ou não. Nas plantas, por exemplo, esse movimento ocorre de forma involuntária, uma vez que são elas privadas de instinto e sensação. Os animais, por sua vez, são dotados de instintos naturais, e movem de acordo com estes predicados. O Homem, por fim, representa o único ser dotado de consciência, e, como tal, persegue sua autoconservação utilizando-se desta faculdade, ou seja, de sua razão. Hegel sumariza precisamente esta assertiva na seguinte lição: “E assim ocorre também em relação ao Homem. Seu destino consiste em sua própria razão, mas este com um fim consciente, com medida, esteado na razão”.⁶²

92. Observa-se, portanto, que em decorrência do princípio da *oikeiosis*, os estoicos culminam no postulado de que aquilo que é o Bem para o homem, vale dizer, aquilo que contribui para sua autoconservação, é justamente aquilo que é determinado por sua razão. A perfeição do *logos*, que, no plano ético, consubstancia-se na virtude, representa nessa toada o Bem supremo para o Pórtico, afirmação esta que coincide com o que se ressaltou acima no presente trabalho⁶³, e que, de certa forma, coincide também com o a opinião expressa por Cícero.

93. Até este ponto, inclusive, o estoicismo antigo e a filosofia ciceroniana basicamente se confluem, uma vez que ambas prescrevem a existência de um princípio inato de autoconservação, e ambas enxergam na perfeição do *logos* o Bem maior. A partir daqui, todavia, as posições defendidas pelas referidas doutrinas se distanciam. Contudo, antes de expormos a divergência entre Cícero e a *Stoá* antiga, vale trazeremos algumas considerações de cunho metodológico.

94. O conceito ciceroniano de Bem é exposto, sobretudo, na obra intitulada *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Todavia, conforme se informou acima, mostra-se por vezes complexo extrair dos escritos do Orador sua real opinião, uma vez que neles se misturam

⁶² “Y así acontece también en lo referente al hombre; su destino consiste en su propia conservación, pero con un fin consciente, con mesura, con arreglo a la razón”. HEGEL, G.W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Trad. por Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995. p. 359.

⁶³ Hegel, novamente, posiciona-se em consonância com o que foi dito: “para los estoicos, es la razón certera a la que el hombre debe atenerse como tal, considerando esto como el supremo principio (para os estóicos, o Homem deve obedecer a reta razão, considerando-a o princípio supremo”. *Ibidem*, p. 360.

tanto a exposição de determinadas doutrinas filosóficas, quanto sua refutação e/ou crítica por parte do próprio Cícero.

95. Em razão disso, mister esclarecermos brevemente a estrutura de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, com o intuito de melhor situar o leitor acerca da interpretação que será adotada no presente trabalho. O livro em questão é dividido em cinco capítulos, dentre os quais dois são de especial importância para este ponto da dissertação, quais sejam, o capítulo três, e o capítulo quatro. No capítulo três, Cícero, por intermédio do personagem Catão, esclarece os principais pontos da *Stoá*. Trata-se, assim, de um capítulo notadamente expositivo do aludido livro. No quarto capítulo, por sua vez, Cícero se dedica a analisar o pensamento exposto por Catão, frequentemente o contestando. Verifica-se, assim, que a real posição filosófica do Arpinata sobressai de modo bem mais expressivo neste segmento da obra, sendo ele, portanto, a base para a exposição do conceito ciceroniano de Bem.

96. Dito isso, retorna-se à elucidação das divergências entre Cícero e a *Stoá* acerca do sumo Bem. O Pórtico helênico, com base nas premissas mencionadas, entende que não somente a virtude representa o Bem supremo, mas que ela também consiste no Bem único⁶⁴, dogma este que não é compartilhado pelo Arpinata.

97. Os estoicos antigos, incorporando à sua filosofia a divisão do Homem em corpo e alma, e conferindo primazia a esta em relação àquele, entendem que tudo aquilo que não alude exclusivamente à atividade racional não se qualifica como Bem. Para a *Stoá*, o Bem representa a perfeição do *logos*, vale dizer, a virtude e a honestidade, e tudo que não consiste na virtude e na honestidade⁶⁵ representa ou um vício, ou algo indiferente (não obstante os próprio estoicos dividam as coisas indiferentes entre estimáveis e desprezíveis)⁶⁶. Esta posição do Pórtico pode ser vista com clareza tanto no posicionamento

⁶⁴ John Sellars exprime posição análoga no seguinte excerto: Zeno divided things that existed into three groups: things that are good, things that are bad, and things that are indifferent. The only things that are good are virtue and things that participate in virtue (Zenão dividiu as coisas que existem em três grupos: coisas que são boas, coisas que são más e coisas que são indiferentes. As únicas coisas boas são a virtude e as coisas que participam da virtude. SELLARS, John. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006. p. 110.

⁶⁵ A investigação dos conceitos de virtude e honestidade será conduzida no próximo ponto do presente trabalho.

⁶⁶ Cícero ilustra a posição dos estoicos acerca das coisas indiferentes no seguinte excerto: “a estas duas espécies de coisas podemos chamar (...) estimáveis ou desprezíveis. (...) E, como do sumo bem dizemos que ocupa o primeiro lugar, é necessário que as coisas estimáveis em segundo plano não sejam nem boas nem más em grau máximo, mas sim indiferentes e de estima mediana. CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 110.

de Zenão de Cítio⁶⁷, quanto no seguinte excerto expositivo da obra ciceroniana, proferido pelo personagem Catão:

Creio, como muitos outros filósofos, que tudo o que é honesto é apetecível em si mesmo. Todos os filósofos (...) convêm nesta verdade; mas ressaltam-na mais os estoicos, que não admitem entre os bens nenhum além da honestidade.

(...)

Os peripatéticos admitem que os bens do corpo contribuem para uma vida feliz; os nossos (estoicos – nota do autor) de maneira alguma. E tampouco admitimos que a abundância dos bens que chamamos da natureza torne a vida mais feliz ou mais apetecível, ou mais estimável.⁶⁸⁶⁹

98. Apesar da elucidação tecida por Cícero acerca do conceito estoico de Bem, entende-se que sua real opinião se diverge da exposta acima. Assumindo em sua filosofia traços notadamente aristotélicos, o Arpinata sustenta que, não obstante a alma prevaleça sobre o corpo, o Homem não é exclusivamente razão, mas um composto entre o *logos* e a matéria. Dessa forma, aquilo que proporciona o bem ao corpo do ser humano, tal como a saúde e a integridade dos sentidos, também deve ser considerado um bem em si, e não somente aquilo que é virtuoso ou honesto. Veja, nesse sentido, a lição do Orador⁷⁰:

Se nada é suscetível de perfeição fora do espírito, é necessário que seu fim último seja ordenar a vida conforme a virtude, porque a virtude é a perfeição da razão; se porém o seu fim último é senão o corpo, o sumo bem será a saúde, a indolência, a

⁶⁷ (fragmento [A]190) Per Zenone queste sono le cose che hanno un essere sotanziale: quelle che sono beni, quelle che sono mali e quelle indifferenti. Ecco il beni (...); insomma tutto ciò che é virtù o há a che fare con essa. Ecco i male: la dissennatezza, l'intemperanza, l'ingiustizia, la viltà, e tutto ciò che è male o há a che fare con male. Questi infine sono gli indifferenti: la vita o la morte, la fama o l'oscurità, la fatica o il piacere (...) e le realtà a queste analoghe (Para Zenão, essas são as coisas substanciais: as que são bens, as que são males e as que são indiferentes. Eis os bens (...): em suma, tudo o que é virtude ou que tenha relação com ela. Eis o mal: a dissimulação, a intemperança, a injustiça, a covardia e tudo o que é ruim ou tem a ver com o mal. Estes são os indiferentes: vida ou morte, fama ou obscuridade, fadiga ou prazer (...) e realidades semelhantes. ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Op. cit., p. 91.

⁶⁸ CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 103 e segs.

⁶⁹ Em adição, Cícero comenta este traço do Pórtico no seguinte excerto de *Las Paradojas do Estoicos*: “la virtud es una y simple, y consiste en la conformidad de la razón y constancia consigo misma; a la cual nada se puede añadir con que sea más virtud, ni quitar quedándola este nombre. Porque si las cosas bien hechas son verdaderamente buenas obras, y no hay cosa más recta que la que es recta, tampoco se podrá hallar otra más buena que la que es buena (A virtude é uma e simples e consiste na conformidade da razão e da constância consigo mesma; à qual nada pode ser adicionado para que seja mais virtude, ou remover mantendo este nome. Pois, se as coisas bem feitas são realmente boas obras, e não há coisa mais justa do que aquela que é justa, tampouco pode se poderia falar de algo melhor que aquilo que é bom)”. CÍCERO. *Las Paradojas de los Estoicos*. Trad. Carmen Castillo. Madrid: Rialpe, 2004. Ebook.

⁷⁰ CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 136.

beleza etc. Mas agora estamos tratando do sumo bem do homem inteiro. Por que hesitar, portanto, em determinar o sumo bem como o resultado de toda a natureza humana?

99. Da leitura do trecho acima, observa-se que a concepção de Bem adotada por Cícero transcende a rigidez imposta pelo estoicismo antigo, já que incorpora para si a perspectiva de outros pensadores, nomeadamente dos peripatéticos. Aristóteles, vale salientar, é categórico em afirmar a importância dos bens corpóreos para que se aja virtuosamente e, conseqüentemente, para que se alcance a *eudaimonia*. Em sua *Ética à Nicômaco* o Estagirita postula: “e, no entanto, como dissemos, ela (felicidade – nota do autor) necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem dos devidos meios”⁷¹. Carnes Lord, por sua vez, comenta precisamente este traço do pensamento aristotélico no seguinte excerto: “Aristóteles admite que é difícil ou impossível agir virtuosamente ou alcançar a felicidade sem um mínimo de “bens externos””.⁷²

100. Este traço do pensamento aristotélico, qual seja, a visão do homem como resultado da junção entre a alma e o corpo, razão e matéria, é claramente incorporado pelo Arpinata, conforme se depreende da citação a seguir:

Por que hesitar, portanto, em determinar o sumo bem como resultado de toda a natureza humana? É opinião corrente que todos e qualquer ofício da sabedoria consistem em melhorar o homem. Alguns filósofos, todavia (...), se empenham em por o sumo bem numa esfera que está fora do nosso poder; (...) não se preocupam senão com a alma, conquanto não possamos conceber a alma mesma senão unida a um corpo; e desse modo não se contentam com a virtude, apeteendo também a indolência. (...) É minha opinião perfeita e ampla a dos que, buscando o sumo bem do homem, não deixam nenhuma parte da sua alma nem do seu corpo despojada de tutela.⁷³

101. Nesse diapasão, é possível se afirmar que, para o Arpinata, o Bem consiste na junção do *logos* e da matéria. O *logos*, isoladamente, não é capaz de ensejar o ato virtuoso,

⁷¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 58 (Livro I, cap. 8, 1099b).

⁷² LORD, Carnes. Aristotle. In: STRAUSS, Leo (org.); CROPSEY, Joseph (org.). *History of political philosophy*. 3ª Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. p. 118-154, p. 124.

⁷³ CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Op. cit., p. 137.

uma vez que, baseando-se nos ensinamentos aristotélicos, Cícero entende que um mínimo de bens exteriores seria necessário para a consecução da Virtude⁷⁴.

102. Na mesma toada, a matéria, isoladamente, não logra produzir um ato virtuoso. E isso por uma razão óbvia. Se o Bem para o Homem consiste em seguir os preceitos ditados pela razão, e se a Virtude representa o sumo Bem no âmbito da *praxis* humana, é lógico se concluir que, ausente a razão, impossível que se execute, ao menos de modo consciente, um ato virtuoso.

103. Assim, afirma-se que, em Cícero, o Bem supremo, de fato, consiste na virtude da alma. Contudo, este não pode ser considerado o único Bem, como afirmavam os estoicos antigos. Estão incluídos também nessa categoria os bens corpóreos e os bens da natureza, por mais que estes últimos sejam hierarquicamente inferiores aos primeiros. Corroborar com esse entendimento o seguinte excerto de *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*⁷⁵: “do mesmo modo, a perfeição do homem consiste sobretudo na virtude, que é o mais alto de que ele é capaz. Mas não me parece que considerais bem qual é o caminho e procedimento da natureza. (...) No homem, aos sentidos acrescentou a razão, mas nem por isso abandona os sentidos”.

104. Essa divergência entre Cícero e os estoicos acerca da existência de outros bens além da virtude pode parecer singela; contudo, não o é. Ao questionar a firme ideia de Bem prescrita pela *Stoa*, o Arpinata abre espaço para uma reflexão mais profunda acerca do que consiste a própria ação virtuosa. Em adição à honestidade, que representa o pilar central da virtude estoica, o Orador inclui outros elementos que, conquanto possam ser considerados secundários, claramente estão presentes no estudo da ação. A obra ciceroniana intitulada *Dos Deveres*, inclusive, aborda de maneira extensa e profunda este tema.

⁷⁴ Reale, ao comentar o pensamento de Aristóteles, tece as seguintes considerações: Di più, Aristotele è convinto che anche le sventure compromettano la felicità, non le comuni sventure, ma le grandi sventure, ossia quelle dalle quali non ci si possa riprendere in breve tempo. Ma, se così è, neppure Socrate potrebbe esser detto felice, neppure quel Socrate che visse tutta la vita cercando e attuando la virtù. Evidentemente, l'esperienza della vita e soprattutto della morte felice di Socrate, che in piena serenità di spirito bevve la cicuta, cosciente di aver attuato pienamente il suo destino, non è tenuta presente da Aristotele (Além disso, Aristóteles está convencido de que também os infortúnios comprometem a felicidade; não os infortúnios comuns, mas os grandes infortúnios, isto é, aqueles dos quais não se pode recuperar em pouco tempo. Mas, se esse é o caso, nem mesmo Sócrates poderia ser considerado feliz, nem mesmo aquele Sócrates que viveu toda a sua vida buscando e implementando a virtude. Evidentemente, a experiência da vida e, acima de tudo, da feliz morte de Sócrates, que em plena serenidade de espírito bebeu a cicuta, consciente de ter implementado plenamente seu destino, não é reconhecida por Aristóteles). REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. II. Op. cit., p. 497.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 137.

105. Antes de iniciarmos este ponto do trabalho, contudo, vale trazer a seguinte recapitulação: o Bem supremo, tanto para os estoicos, quanto para Cícero, consiste no seguir os preceitos da razão. Entretanto, de acordo com a *Stoá*, este seria o único Bem, ao passo que, para o Arpinata, os bens corpóreos/materiais também devem entrar nesta relação, mesmo que em um nível hierarquicamente inferior.

106. Esta diferenciação, cumpre mencionar, mostra-se relevante ao se tratar do conceito de virtude para Cícero, sobretudo no que concerne o critério da utilidade. Ao se contrapor duas ações, e buscar deduzir qual delas se mostra mais útil, é racional que se conduza uma análise dos bens adjacentes resultantes de cada uma, bens estes que, por óbvio, consistem nos bens materiais. Este tema, todavia, será abordado no capítulo seguinte do presente trabalho, no qual se explorará especificamente a ideia de Virtude em Cícero.

2. O Conceito ciceroniano de Virtude

2.1 O Dever e a Honestidade

107. O conceito ciceroniano de virtude, à semelhança das noções preliminares das quais se tratou acima, muito remete à filosofia estoica⁷⁶. Isso não implica, por óbvio, que Cícero se filie completamente aos ensinamentos da *Stoa*. Pelo contrário. Conforme se observou anteriormente, existem divergências relevantes entre o Arpinata e o Pórtico, as quais continuarão a ser salientadas neste capítulo do trabalho.

108. Todavia, é patente a influência do estoicismo também sobre este ponto do pensamento ciceroniano, fato este que é admitido pelo próprio Orador já no início de seu discurso. Veja: “neste estudo, acompanharemos, preferencialmente, os estoicos, mas sem submissão, como é nosso estilo”⁷⁷.

109. A virtude em Cícero, nessa esteira, herda de certa forma a austeridade moral peculiar da escola de Zenão. Todavia, o Arpinata dá a ela novos contornos, flexibilizando a rigidez característica do Pórtico, e adotando para si uma vertente que nitidamente prioriza uma abordagem prática da ética estoica, conforme se verá a seguir. Seguindo os passos de Panetius de Rhodes, Cícero enuncia, de fato, uma nova concepção ética⁷⁸, a qual assenta suas bases fortemente sobre as noções de dever e honestidade. Será sobre estes conceitos, portanto, que discorreremos nos parágrafos abaixo.

110. De início, ressalta-se que Cícero divide a ideia de dever em duas facetas. Nas palavras do Arpinata: “o tema do dever é duplo; um se relaciona com a natureza do bem e do mal; outro encerra os preceitos que devem mediar todas nossas ações”⁷⁹.

⁷⁶ Ressalta-se que Cícero nitidamente rejeita a relação estabelecida pelos epicuristas entre a virtude e o prazer. Perceba: “que se pode esperar de quem considera a dor o maior mal? Qual a moderação de quem considera a volúpia o bem soberano? Essas coisas são de tal nitidez e não necessitam discussão, por isso não as tenho discutido”. CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 32.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁸ Nesse sentido se posiciona Margherita Parente: Una nuova gamma concettuale si andava così formando, e l'ampia trattazione di Cicerone, in parte nel *De finibus*, poi nelle *Tusculanae Disputationes*, e soprattutto nell'ultima opera, il *De officiis*, ce lo rivela con chiarezza (uma nova gama conceitual estava assim se formando, e a ampla tratativa de Cícero, em parte no *De finibus*, posteriormente nas *Tusculanae Disputationes*, e sobretudo em sua última obra, o *De Officiis*, revela-a com clareza). PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Bari: Laterza, 1993. p. 127-128.

⁷⁹ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 33.

111. Assim, por um lado, o dever pode ser analisado em seu aspecto ontológico, buscando relacioná-lo à qualidade de bem e/ou de mal, conforme colocado pelo próprio Orador. Sob esta perspectiva, o conceito de dever prescreve justamente a obediência aos preceitos da razão, faculdade suprema do homem, e núcleo da noção de virtude não somente para o Arpinata, mas para grande parte da filosofia helênica (destaca-se, nesse sentido, o belo e célebre mito da biga trazido à luz por Platão⁸⁰).

112. A semântica ontológica do dever, nessa esteira, representa uma das premissas basilares do sumo Bem ciceroniano, por mais que não encerre completamente o Bem para o Arpinata (vale lembrar que, conforme demonstrado acima, a virtude consiste no Bem supremo para Cícero, mas não no Bem por inteiro, existindo outros bens que, ligados ao lado corpóreo do ser humano, são hierarquicamente inferiores, mas ainda assim compõem o conceito de Bem).

113. Por outro lado, ao analisar o dever em sua segunda acepção, Cícero traz o aludido conceito à terra, e busca investigar os preceitos que, sob um viés prático, devem orientar as ações dos homens. Nesse passo, o Arpinata adiciona dois novos axiomas às três premissas inicialmente estabelecidas por Panetius de Rhodes para se verificar a virtuosidade da conduta. São, conseqüentemente, cinco os requisitos que, segundo o Orador, devem ser observados quando se contempla a execução de determinado ato. Observe o seguinte excerto:

Segundo Panetius, examinam-se três fatos diversos quando se quer tomar uma decisão prática. O primeiro, se o que se apresenta é honesto ou desonesto; sobre isso o pensamento muitas vezes se confunde. Em segundo lugar, procura-se saber se a decisão aumenta as coisas agradáveis e as comodidades da vida, as riquezas, os recursos, o poder o crédito, enfim, se há conveniências para si e para os outros; esta segunda relação se atrela à utilidade. Por último, trata-se de saber se aquilo que parece útil no aspecto não se opõe ao honesto, quando a honestidade nos

⁸⁰ Nas palavras do Acadêmico: Lembremos que, no princípio da narração deste mito, dividi a alma em três partes, duas correspondentes aos corcéis e, uma terceira, correspondente ao cocheiro. (...) O primeiro (corcel – nota do autor), de melhor aspecto, tem um corpo harmonioso e bem lançado, pescoço altivo, focinho arrebicado, pelo branco, olhos negros, desejo de uma glória que faça boa companhia à moderação e à sobriedade. Como é amigo da opinião certa, para ser conduzido não precisa ser esporeado, pois basta, para o fazer trotar, uma palavra de comando, ou de encorajamento. Por sua vez, o segundo, é torro e disforme, foi criado não sabemos como, tem o pescoço baixo, a nuca amarrada, o focinho achatado, a cor negra, os olhos cinzentos, uma compleição sanguínea. Amigo da soberba e da lascívia, as orelhas muito peludas, não obedece a ordens e a muito custo obedece, depois de castigado com o açoite. PLATÃO. Fédro. In: Coleção Filosofia e Ensaios. Trad. por Pinharanda Gomes. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 54, 253 e.

detém de um lado e o interesse do outro, nessa dúvida o espírito se encontra nos dois sentidos. Nessa divisão há duas omissões, e omissão é grande defeito numa divisão: não se examina somente se há honestidade ou desonestidade, mas de duas coisas honestas qual a mais honesta, assim como de duas coisas úteis, qual a mais útil. Aquilo que Panetius entendia divide em três partes, comporta cinco.⁸¹

114. Do trecho supramencionado, apesar de sua peculiar redação, é possível extrair as cinco premissas estabelecidas por Cícero para se verificar se determinada ação é virtuosa ou não. São elas:

- (i) A ação é honesta ou desonesta?
- (ii) Havendo duas ações honestas, qual a mais honesta?
- (iii) A ação é útil ou inútil?⁸²
- (iv) Havendo duas ações úteis, qual a mais útil?⁸³
- (v) Há oposição entre a honestidade e a utilidade?

115. Observando-se os axiomas trazidos acima, percebe-se que, no cerne da divisão pentapartida prevista pelo Orador, encontra-se justamente a ideia de honestidade, sendo ela o primeiro critério a ser analisado quando se pondera sobre a virtuosidade ou não de uma ação a ser praticada. Começaremos o estudo da virtude em Cícero, portanto, discorrendo precisamente sobre este requisito. Nesse passo, tece-se o seguinte questionamento: o que faz com que, para Cícero, determinada ação possa ser qualificada como honesta? O Arpinata responde esta demanda dividindo a honestidade em quatro elementos, sendo eles:

- (i) Descobrir a verdade pela astúcia do espírito;
- (ii) Manter a sociedade humana dando a cada um o que é seu e observando fielmente as convenções;
- (iii) Nobreza e força de alma indômita e inquebrável;

⁸¹ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 34.

⁸² A concepção da palavra utilidade que se tinha na antiguidade era diferente da que se observa atualmente. No subcapítulo seguinte, cujo objeto será a utilidade, expor-se-á essa distinção de maneira mais detalhada.

⁸³ Salienta-se que, apesar de Cícero tratar dos conceitos de honestidade e utilidade, o Arpinata não discorre acerca do método para se definir qual seria a ação mais útil (por mais que ele traga inúmeros exemplos em seus textos).

- (iv) Ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando em comedimento e moderação.⁸⁴

116. Conforme ressaltado pelo Orador, por mais que os quatro elementos elencados acima por vezes se confundam, cada um deles compõe de sua própria maneira o conceito de honestidade, e produz, conseqüentemente, um respectivo tipo de dever (*stricto sensu*), os quais, combinados, integram o conceito de Dever (*lato sensu*) que, por sua vez, irá culminar na Virtude.

117. Antes, contudo, de adentrarmos no estudo dos elementos supramencionados, vale fazer aqui duas observações. Primeiro, cumpre-nos fazer um esclarecimento de cunho metodológico acerca da distinção contida no parágrafo anterior entre dever (*stricto sensu*, escrito com a primeira letra minúscula), e Dever (*lato sensu*, escrito com a primeira letra maiúscula).

118. A aludida diferenciação decorre do fato de que, conforme já salientado acima, Cícero compreende o dever sob duas acepções. Em uma primeira acepção, trata-se do Dever sob a perspectiva ontológica. Busca-se, assim, investigar a própria semântica do conceito de Dever, vale dizer, sua própria natureza, relacionando-o aos conceitos de bem e mal. Este sentido do vocábulo Dever será, neste trabalho, escrito com a primeira letra maiúscula, e se refere ao Dever *lato sensu*.

119. Em sua segunda acepção, por sua vez, o dever representa as premissas que, pontualmente, precisam ser analisadas antes da prática da ação, no escopo de verificar se aquele ato será ou não honesto. Trata-se, assim, de uma perspectiva notadamente mais concreta acerca do dever, em oposição ao abstrato conceito de Dever sobre o qual se discorreu no parágrafo precedente. Este sentido mais tangível do vocábulo dever será, neste trabalho, escrito com a primeira letra minúscula, e se refere ao dever *stricto sensu*.

120. Em segundo lugar, cumpre trazer abaixo um quadro simplificado e resumido dos elementos que serão abordados neste ponto do trabalho, e seus respectivos deveres e virtudes, com o intuito de auxiliar na leitura do presente subcapítulo.

⁸⁴ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 35.

Elemento	Dever	Virtude
Descobrir a verdade pela astúcia do espírito	Dever de buscar o conhecimento, no intuito de tornar-se sábio	Sabedoria e prevenção
Manter a sociedade humana dando a cada um o que é seu e observando fielmente as convenções	Dever de agir de maneira justa e generosa com os demais homens	Justiça e caridade
Nobreza e força de alma indômita e inquebrável	Dever de possuir um espírito capaz de operar feitos honrosos, que provocam admiração e encantamento aos olhos daqueles que os contemplam	Desprezo pelos bens materiais, e disposição para sacrificar a vida e a fortuna
Ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando em comedimento e moderação	Dever de agir com decoro, polidez, e comportar-se de modo decente e digno	Comedimento e moderação

121. Assim, esclarecido isso, e retomando-se a discussão acerca da honestidade, reitera-se o que foi dito acima: são quatro os elementos que compõem o conceito do honesto para Cícero. Cada um destes elementos, por mais que se confundam entre si, corresponde a um dever, ou seja, corresponde a uma premissa que deve ser analisada quando se pondera sobre a prática de determinado ato. Estes deveres, conjuntamente, integram o conceito de Dever, vale dizer, integram o que se entende por Dever sob a ótica ontológica. E este Dever, que prescreve a obediência aos preceitos da razão (conforme já ressaltado acima), constitui o núcleo da ideia ciceroniana de Virtude.

122. Feitas estas considerações, passemos, então, à análise dos elementos componentes da honestidade elencados anteriormente, a começar pelo: descobrir a verdade pela astúcia do espírito.

123. Descobrir a verdade pela astúcia do espírito, segundo Cícero, é nada mais do que a sabedoria e a prevenção. É a eterna busca do homem pelo conhecimento, no ímpeto de tornar-se sábio. Salienta-se, contudo, que estamos tratando de dever, e não de faculdade.

Nesse passo, é possível se concluir que, segundo o Orador, a diligência da verdade consiste em algo que o homem, para alcançar a Virtude, não só pode, mas deve, realizar. Observe, nesse sentido, o seguinte excerto: “com certeza, sustenta-nos abrasador o desejo de saber e de conhecer; encanta-nos se notáveis na ciência; ignorar, errar, enganar-se, iludir-se, nos parece desgraça e vergonha”⁸⁵.

124. Ainda sobre a busca da verdade, o Arpinata faz duas ressalvas, que consistem em distorções da sabedoria a serem evitadas: primeiro, reputar-se conhecidas as coisas desconhecidas. E, segundo, “colocar muito ardor e muito estudo nas coisas obscuras, difíceis, e desnecessárias”⁸⁶. A primeira das ressalvas elencadas acima é, basicamente, autoexplicativa. Na segunda ressalva, todavia, é possível notar justamente o espírito prático característico do estoicismo romano. O povo romano ostenta uma personalidade tradicionalista, que valoriza sobremaneira a moral e os costumes que lhe são peculiares. Não é fortuito, portanto, que o principal foco da *Stoa* romana seja a Ética, em detrimento da Física e da Lógica postuladas pela escola do Pórtico⁸⁷. A lição de Andytias Matos é precisa nesse sentido:

Não obstante, a divisão tripartite proposta por Zenão para o currículo estoico – Física, Lógica e Ética – continuou a ser rigorosamente respeitada em Roma, apesar da ampla preferência dedicada ao último dos temas, que conheceu em terras latinas novos desenvolvimentos. (...) De todas as filosofias helenísticas, certamente a estoica era a que melhor se adaptava à personalidade romana. O epicurismo, com seu individualismo moral exacerbado, seu racionalismo mecânico e sua atitude hostil diante das tradições se revelaria inadmissível para a intelligentsia de Roma. Já o estoicismo, ao respeitar as tradições e ao se preocupar em primeiro plano com a virtude social (*decorum*), enxergando a vida como uma longa série de deveres (*officiis*) a serem cumpridos, foi calorosamente recebido primeiro pelo círculo de Cipião e depois por toda Roma bem-pensante.⁸⁸⁸⁹

⁸⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁷ Ressalta-se que a abordagem de temas como física e lógica não compreende uma característica exclusiva do estoicismo, mas sim da filosofia helênica como um todo. Exemplos bem delimitados desta divisão entre as ciências são a física e a lógica aristotélicas. Não obstante, cumpre ressaltar que, mesmo antes do Estagirita, estes tópicos já eram abordados pelos pensadores gregos, na maioria das vezes de forma conjunta com a filosofia. Toma-se como exemplo, nesse sentido, o pensamento dos pré-socráticos, que, de modo geral, buscava compreender a origem e composição do universo a partir de elementos naturais. Sobre este assunto, ver: LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

⁸⁸ MATOS, Andytias Soares de Moura Costa. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Op. cit., p. 56-58.

⁸⁹ Salienta-se que isso não implica em um abandono da Física e Lógica estoicas, como ressalta o próprio Andytias Matos: Para se compreender a Ética estoica é necessário um profundo conhecimento da Física e da

125. Da leitura do excerto trazido acima, observa-se claramente que o romano, admitindo uma postura que, de certa forma, coloca em segundo plano a metafísica, privilegia aquilo que afeta seu cotidiano e que, conseqüentemente, tem aplicabilidade prática. Não é à toa, assim, que o Direito, a engenharia, a indústria, tenham se desenvolvido tanto naquele ambiente⁹⁰. Isso não implica, por óbvio, em um abandono ou desprezo do abstrato; contudo, é nitidamente perceptível a valorização de um tipo de saber que é aliado à utilidade⁹¹.

126. A virtude ciceroniana, por conseguinte, está associada ao útil, fato este que, inclusive corrobora com as cinco premissas assentadas pelo Arpinata. Veja o seguinte fragmento do Orador: “só merecem elogios pela aplicação e trabalho que dedicamos às coisas honestas e, ao mesmo tempo, úteis. (...) O valor da virtude está na ação”⁹². A sabedoria, portanto, assume em Cícero uma roupagem menos contemplativa, e mais voltada para a investigação daquilo que pode ser transformado em ato.

127. O segundo elemento relativo à honestidade, por sua vez, refere-se à manutenção da sociedade, dando a cada um aquilo que lhe compete, e observando-se as convenções. De início, é possível se observar que este elemento possui uma próxima filiação ao instituto do Direito, uma vez que traz em seu enunciado a distribuição correta dos bens, e também a subordinação aos costumes sociais. Não é casual, dessa forma, que o Arpinata o tenha subdividido em duas virtudes, quais sejam, a justiça, considerada por ele a mais sublime de todas as virtudes⁹³, e a caridade.

128. A justiça, para Cícero, tem como sustentáculo o instituto da boa-fé, o qual se desdobra no dever de não prejudicar outrem, e no dever de preocupar-se com o bem comum. Observa-se, assim, que a justiça se revela tanto na forma de ato, quanto na forma de uma omissão. E o mesmo ocorre em relação à injustiça. De acordo com o Orador, esta também se

Lógica, o que muitas vezes encontra-se pressuposto nas obras dos estoicos romanos. Tal não significa que temas relativos a essas áreas não lhes interessavam (...). *Ibidem*, p. 58.

⁹⁰ A seguinte passagem de Andytias ilustra bem este fato: As teses estoicas exigiram dos romanos uma tomada de posição socrática pela qual, conhecendo a si mesmos, os cidadãos de Roma puderam também conhecer o mundo de que já eram os amos. Do mesmo modo, foram convocados a cumprir os seus deveres para com o orbe, o que, obviamente, se configurará como uma missão civilizatória de séculos, com avanços e retrocessos e cujo fruto maduro será o edifício imperecível do Direito Romano, base fundamental da civilização ocidental. *Ibidem*, p. 57.

⁹¹ Salienta-se que se trata da utilidade em sua acepção antiga.

⁹² CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 36.

⁹³ A relação entre Direito e Justiça será explorada com maior profundidade no capítulo 3 desta dissertação.

revela tanto como ato, quanto pela ausência de um ato nas hipóteses em que este deveria ser praticado⁹⁴.

129. Por sua vez, a caridade, ou generosidade, é dividida por Cícero em benemerência e liberalidade. O próprio Arpinata, contudo, alerta-nos para o dever de que a nossa benemerência não humilhe àquele que recebe nosso favor, bem como para o dever de que nossa liberalidade não exceda nossa capacidade de ajudar aos demais⁹⁵. Estes, vale salientar, são deveres conexos à virtude da caridade, trazidos à luz no intuito de que ela não seja distorcida, a ponto de tornar-se um vício. Cumpre ressaltar, nesse ponto, que os deveres afetos à justiça e a caridade são inerentes à própria ideia de honestidade, sem a qual, ressalta-se, não se poderia falar em Virtude.

130. Em terceiro plano, a honestidade se relaciona ao que Cícero denomina nobreza e força de alma indômita e inquebrável. Trata-se, neste caso, de se possuir um espírito capaz de operar feitos honrosos, que provocam admiração e encantamento aos olhos daqueles que os contemplam.

131. O próprio Arpinata, todavia, adverte-nos acerca dos perigos que rodeiam aqueles que executam grandes obras. Primeiro, ressalta ele que tais ações devem ser intentadas com o objetivo de se promover o bem comum, e nunca no intuito de se colher ganhos pessoais. Caso assim ocorra, sendo a busca da glória e de riquezas o principal motivo daquele que a perpetra, está-se diante não de uma virtude, mas sim de um vício.

132. Em adição, o Orador traz também as duas qualidades da alma indômita e inquebrável, quais sejam: (i) o desprezo pelos bens exteriores, procurando-se admirar aquilo que é ditado pela razão, e (ii) a disposição para realizar não somente obras que sejam grandes e úteis, mas também aquelas que se mostram difíceis, e que requerem o sacrifício da vida e da fortuna.

133. Estas qualidades, vale mencionar, ressaltam claramente as bases helênicas⁹⁶ do pensamento ciceroniano. Há nitidamente um apreço pela *ataraxia* e pela *apatheia* em

⁹⁴ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 37 e segs.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 44 e segs.

⁹⁶ Optou-se por utilizar a expressão bases helênicas pois, apesar de frequentemente relacionada ao estoicismo, tanto a *ataraxia*, quanto a *apatheia*, não são noções exclusivamente estoicas, estando presente de modo decisivo nos escritos de outros expoentes da filosofia helênica, tais como em Epicuro e no ceticismo. Veja, à título de exemplo, a lição de John Sellars, que demonstra a presença da *ataraxia* no epicurismo: “Epicureanism advocates the good life or eudaimonia as the goal of all actions. What is distinctive in its position becomes apparent in the concrete form of the good we are thereby to achieve: pleasure, construed as quiet of mind (*ataraxia*) (O epicurismo defende a boa vida ou eudaimonia como o objetivo de todas as ações.

suas palavras, as quais retratam de modo fiel o arquétipo do sábio exaltado pelo Pórtico, que se mostra inabalavelmente disposto às mais árduas empreitadas no intuito de honrar aquilo que prescreve o *logos*.

134. Os termos *ataraxia* e *apatheia*, nesse passo, carregam definições particularmente próximas, razão pela qual são frequentemente confundidos. Todavia, há uma notável diferença entre eles. A *ataraxia*, usualmente traduzida como tranquilidade, corresponde a uma das noções basilares do ceticismo, do epicurismo, e do estoicismo, não obstante seu significado tenha sido, obviamente, adaptado por cada uma das aludidas escolas para atender seus respectivos paradigmas (nomeadamente, a ideia de Bem que cada uma das referidas correntes defendem).

135. Apesar deste fato, ressalta-se que semântica da *ataraxia* se mantém relativamente constante enquanto ela navega pelo universo do helenismo. A definição de Gisela Striker, nesse passo, reflete de modo didático e pontual seu conceito. Veja: “a tranquilidade, baseia-se na premissa de que se possui todos os bens que se pode desejar, ou seja, o único Bem real, a saber, a virtude; e na ausência de medo, ligada à noção de que o Bem não pode ser perdido⁹⁷.

136. A *apatheia*, por sua vez, consiste na libertação de todas as emoções, ou seja, na imperturbabilidade do ser em relação a tudo que se revela material. Ela, nesse passo, emancipa o homem de tudo aquilo que se encontra ligado ao seu corpo, tornando ele um ser em sintonia completa com a razão, com a Natureza. Traz-se aqui, novamente, a definição de Gisela Striker acerca do termo em questão: “a principal razão para a imperturbabilidade do

O que é distintivo em sua posição torna-se aparente na forma concreta de Bem que estamos assim alcançando: prazer, interpretado como o tranquilidade da mente (*ataraxia*)”. SCHOFIELD, Malcolm; ERLER, Michael. Epicurean Ethics. In: (orgs.) ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 642-674. p. 644. Nas mesma toada, veja a lição Richard Bett, acerca do pensamento de Pirro de Élis: *Ataraxia*, ‘freedom from worry’, is familiar to us from later Pyrrhonism; this is said by the later Pyrrhonists to be the result of the suspension of judgement that they claimed to be able to induce (A *ataraxia*, “ausência de preocupação”, nos é familiar em razão do pirronismo tardio; Ela é afirmada pelos Pirronistas posteriores como sendo o resultado da suspensão do julgamento que eles alegam serem capazes de induzir). BETT, Richard, “Pyrrho”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pyrrho/>>. Acesso em: 15/03/2019.

⁹⁷ Tranquility is based on the knowledge that one has all the goods one could desire, or rather, the only real good, namely virtue; and the absence of fear, connected with the thought that one’s good cannot be lost. STRIKER, Gisela. *Ataraxia: Happiness as Tranquility*. In: *The Monist*, Volume 73, Issue 1, 1 January 1990, Pages 97–110. p. 100.

sábio estoico reside na sua completa indiferença a tudo o que é corporal ou externo, e a sua consequente emancipação da emoção, *apatheia*”⁹⁸⁹⁹.

137. O liame existente entre a *ataraxia* e *apatheia*, nesse diapasão, pode ser ilustrado como uma relação de causa e efeito, sendo a *apatheia* o primeiro, e a *ataraxia* o segundo. A imperturbabilidade característica da *apatheia* leva à tranquilidade e paz interior peculiar à *ataraxia*, sendo esta, por conseguinte, o resultado daquela¹⁰⁰. E ambas estas noções, vale salientar, são incorporadas pelo pensamento ciceroniano, sobretudo em virtude de seu ecletismo acadêmico. Cumpre relembrar que o Arpinata fora notadamente influenciado não só pelo estoicismo, mas também, e muito, pelo ceticismo de Pirro.

138. Assim, é natural que Cícero abrace as definições de *ataraxia* e *apatheia*, e as insira em seu próprio pensamento, fato que exsurge de maneira cristalina quando o Arpinata trata do desprezo pelas coisas materiais, e da disposição para o sacrifício da vida e da fortuna, virtudes da nobreza de alma indômita e inquebrável. O seguinte excerto da obra do Orador ilustra de maneira precisa este argumento:

Dessas duas qualidades, a última tem por ela todo atrativo, toda nobreza, diria mesmo toda a conveniência; a primeira é a que faz, propriamente, grandes homens, porque por ela se produzem essas nobres almas, cheias de desprezo pelas coisas humanas. Dois pontos a identificam: achar bom o que é honesto, e ser livre de qualquer paixão. Com efeitos, desprezar o banal pelo que é bom e glorioso, baseado em razões firmes e inflexíveis, é característico de almas grandes e fortes; tolerar os mais rudes golpes da fortuna e os mais cruéis acidentes da vida, sem sair do seu círculo, sem perder a dignidade de sábio, é próprio das almas estáveis e constantes. (...) Livremo-nos de toda a paixão, não só da ambição, do temor, mas também da inquietação, da alegria, da fúria; conservemos essa tranquilidade, essa segurança que nos trazem dignidade e constância.¹⁰¹

⁹⁸ The main reason for the Stoics sage’s imperturbability lies in his complete indifference to everything bodily or external, and his consequent freedom from emotion, *apatheia*. *Ibidem*, p. 101.

⁹⁹ Apesar de se referir à *apatheia* como um conceito estoico, salienta-se que a *apatheia* é também uma noção muito presente no ceticismo, conforme sustenta Mary Mills Patrick, baseada no pensamento ciceroniano e de Diógenes Laercio: Cícero apresenta Pirro como um moralista severo, não como um cético. Ambos os autores atribuem a Pirro a doutrina da indiferença e da apatia, mas, segundo Cícero, Pirro ensinava a virtude, honestidade e o *summum bonum*, enquanto que Diógenes simplesmente nos diz que ele considerava que nada era bom em si mesmo. PATRICK, Mary Mills. Sexto Empírico e o Ceticismo Grego. Trad. Jamir Conte. Cambridge, Deighton Bel & Co, 2010. p. 103.

¹⁰⁰ Richard Bett coloca de forma concisa e precisa: “the important point, though, is that *ataraxia* is the end result (o ponto importante, contudo, é que a *ataraxia* é o resultado final)”. BETT, Richard, “Pyrrho”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Op. cit. Acesso em: 15/03/2019

¹⁰¹ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 51.

139. Da leitura deste trecho, e das considerações tecidas acima, observa-se novamente como, em Cícero, estão intrincados os temas da Virtude e a questão do dever. Ao exaltar a virtude daquele que logra se colocar acima de suas paixões, desapegando-se dos bens exteriores e de seus instintos materiais, o Arpinata, por vias transversas, prescreve que estas ações configuram deveres para se alcançar a Virtude. Virtude e Dever, portanto, constituem faces de uma mesma moeda no pensamento ciceroniano, determinando-se de modo recíproco.

140. Por fim, cumpre salientar que, apesar de Cícero relacionar a nobreza e alma indômita e inquebrável aos feitos admiráveis perpetrados pelos homens, ele não considera como feitos admiráveis somente aquelas obras famosas e notórias. Há, de fato, uma predileção pelos valorosos atos públicos no pensamento ciceroniano. Todavia, o Arpinata também reputa como nobre aquele que, dedicando-se ao estudo e à pesquisa, ou aos seus negócios e à curatela de sua família e seus amigos, porta-se de forma honesta ao longo de sua vida. Observe o seguinte trecho:

O governo dos Estados é, sem dúvida, o que dá oportunidades a grandes coisas e exige a maior força d'alma, pela razão da extensão da administração, envolvendo tantos interesses; mas ninguém poderá negar que há grandeza d'alma naqueles que, em todos os tempos, e mesmo em nossos dias, fechados em certo círculo, tomaram partido retirando-se da luta para entregarem-se a penosos estudos e pesquisas respeitáveis. Há outros que, colocados entre os filósofos e homens de Estado, encontram o encanto de sua vida administrando negócios, não para aumentar riqueza e desfrutá-la sozinho, mas para ajudar amigos e, se necessário, a república.¹⁰²

141. Feitas estas considerações, chega-se então ao último dos elementos que compõem a honestidade, qual seja, a ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando na moderação e comedimento. A essência desta característica pode ser extraída de seu próprio enunciado: ela, em suma, advoga em favor do decoro, polidez, e do comportamento decente e digno por parte dos homens. É nesse sentido que o Arpinata discorre: “a decência que se sobressai na vida nos traz, pela ordem e conveniência de nosso comportamento, pela medida de nossas palavras e nossa ação, o respeito das pessoas com as quais convivemos”¹⁰³.

¹⁰² *Ibidem*, p. 58.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 60.

142. Lembra-se, no entanto, que o decoro e a polidez não constituem faculdades, mas obrigações. São, portanto, deveres a serem cumpridos por aqueles que desejam alcançar o plano da Virtude. Salienta-se aqui, novamente, que dever e virtude são institutos recíprocos no pensamento ciceroniano. Assim, o cumprimento dos deveres afetos à determinada virtude é imprescindível para que, aquele que os executa, pratique esta virtude específica.

143. Dito isso, encerram-se então os preceitos da honestidade, fato este que nos possibilita verificar o primeiro e segundo dos requisitos da ação virtuosa, quais sejam, verificar se determinado ato é ou não honesto. Cumprido este passo, passa-se então à seguinte exigência mencionada por Cícero, qual seja, averiguar a utilidade ou não da conduta a ser praticada, tarefa que será realizada no subcapítulo a seguir.

2.2 A Utilidade e a Honestidade¹⁰⁴

144. Antes de iniciarmos a exposição do tema do presente subcapítulo, vale esclarecermos, de antemão, o significado que o termo de utilidade assume na filosofia clássica. Ressalta-se, nesse ponto, que o útil na Antiguidade difere da concepção que dele se tem no período moderno, sobretudo em virtude do fato de que, no período antigo, as noções de indivíduo e coletividade ainda não se mostravam claramente segregadas¹⁰⁵, tal como se percebe hodiernamente.

145. Assim, ao se falar em utilidade, não se contempla aquilo que será benéfico sob o ponto de vista do sujeito, mas, antes, aquilo que tem o condão de beneficiar a comunidade como um todo. Isso pode ser enxergado de maneira cristalina, por exemplo, no pensamento de Protágoras. O Sábio de Abdera, como se sabe, é creditado como sendo o postulante do princípio do *homo mensura*, baluarte da teoria relativista, sumarizado pela máxima: “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”.

146. Protágoras, dessa forma, transfere para o homem a prerrogativa de chegar à verdade; o próprio ser humano passa a ser a medida do que é, e do que não é. Todavia, este relativismo não é ilimitado. Por mais que o Sábio de Abdera argumente que a veracidade ou falsidade de algo possa ser algo subjetivo, a utilidade ou a danosidade desta coisa não o é. O útil ou o danoso assumiriam, assim, a função de uma instância objetiva no pensamento de

¹⁰⁴ Antes de iniciarmos a exposição deste ponto do trabalho, convém ressaltar que a própria relação entre honestidade e utilidade não se mostra cristalina nos escritos ciceronianos, fato este que torna o presente tópico por vezes obscuro, não obstante as explicações sobre o tema.

¹⁰⁵ Esta supremacia do coletivo em relação ao individual, de fato, é uma característica do pensar helênico que se encontra presente não somente em Protágoras, mas que irá se imiscuir em toda a filosofia clássica grega. Veja, nesse sentido, a lição de Reale, que traça um paralelo sobre o bem comum entre o pensamento de Aristóteles e suas origens platônicas: In questa subordinazione dell’etica alla politica ha chiaramente inciso, in modo determinante, la dottrina platonica, la qual, del resto, dava forma paradigmatica a quella concezione tipicamente ellenica che no riusciva a intendere l’uomo se non come cittadino e poneva la città completamente al di sopra e dela famiglia e del singolo individuo: l’individuo era in funzione della città e no la città in funzione dell’individuo (nessa subordinação da ética à política, está claramente impressa, de maneira decisiva, a doutrina platônica, que dá forma paradigmática a essa ideia tipicamente helênica de que o homem não podia ser compreendido exceto como cidadão, e coloca a cidade completamente acima da família e do indivíduo: o indivíduo era em função da cidade e não a cidade em função do indivíduo). REALE, Giovane. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977, p. 101.

Protágoras, sendo sábio aquele que consegue identificar qual é um e qual é outro¹⁰⁶. Veja, nesse sentido, a lição de Reale:

Enquanto o homem é o ser mensurante em relação à verdade e à falsidade, ele, contrariamente, é ser medido com respeito à utilidade: parece, assim, que deve ser atribuída uma validade objetiva ao útil (embora não absoluta). O bem e o mal são, respectivamente, o útil e o prejudicial; o melhor e o pior são o mais útil e o mais danoso.¹⁰⁷

147. Percebe-se, assim, que por mais que Protágoras adote uma perspectiva relativista para ilustrar a relação entre o homem e o mundo que o circunda, ele hora alguma admite uma normatividade ética aleatória. Pelo contrário. Ao proclamar o critério da utilidade, ele fornece exatamente um critério objetivo por meio da qual a *praxis* humana, e o *nómos* por ela construído, podem ser julgados, independentemente do juízo pessoal do indivíduo acerca da questão em debate. Guthrie acentua este fato no seguinte trecho:

O que isso implica é que o critério de Protágoras é quantitativo: todos os juízos são igualmente verdadeiros, mas não igualmente valiosos porque, na medida em que se aproximam mais ou menos da realidade, são mais ou menos normais ou anormais e, conseqüentemente, mais ou menos fortes. (...) 'normal' e 'anormal', para Protágoras, não significa "normal", pois isso estabeleceria a maioria como norma

¹⁰⁶ Sobre a função do sábio de conhecer o que é útil, vejam os dois excertos trazidos a seguir. O primeiro deles, extraído do Teeteto de Platão: “logo, desde o nascimento, tanto os homens como os animais têm o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo. Porém relacioná-las com a essência e considerar a sua utilidade, é o que só com tempo, trabalho e estudo conseguem os raros a quem é dada semelhante faculdade”. PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001. p. 102, 186c. O segundo excerto, proferido por Joaquim Carlos Salgado: “a verdade dessas virtudes é conhecida do sábio, que as conhece como tudo o que é de utilidade pública, isto é, útil à sociedade. Ora o útil, como se sabe, é o que é “bom para”; é um valor ao lado do bom, do justo, do belo, do verdadeiro e do santo. Está na esfera do poético, do fazer ou do interesse. O que vai determinar se é ético ou não, é sua finalidade. Ora, Protágoras entendeu a justiça como o que é útil à cidade e o útil à cidade é garantir sua existência e conservação em primeiríssimo lugar, segundo seu pensamento. Dir-se-ia hoje: o que é de interesse público”. SALGADO. Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida: Protágoras de Abdera, a Educação, o Estado e a Justiça. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. v. 119. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. p. 411-436, p. 418-419.

¹⁰⁷ Mentre l'uomo è misurante rispetto alla verità e alla falsità, sia invete misurato rispetto all'utilità: sembrerebbe, cioè, che all'utile debba venir riconosciuta una validità oggettiva (sia pure non assoluta). Il bene e il male sono, rispettivamente, l'utile e il dannoso; il migliore e il peggiore sono il più utile e il più dannoso. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. Dalle Origini a Socrate. v. I. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987. p. 237.

ou medida para a minoria Isso só pode significar que a crença é útil ou conveniente, uma crença que produzirá melhores efeitos no futuro,¹⁰⁸

148. Da análise das considerações acima, é possível se observar com clareza a semântica do útil na era clássica. Não se deve contemplar a utilidade como critério daquilo que é bom ou mal para o indivíduo, mas sim como o critério daquilo que é objetivamente benéfico ou maléfico para a coletividade, constituída esta coletividade, no caso de Cícero, por todos os homens, e não somente aqueles unidos por um vínculo familiar, de amizade, de cidadania, ou qualquer outro¹⁰⁹.

149. Vale ressaltar, contudo, que não se busca aqui fazer uma conexão direta entre o pensamento de Protágoras e Cícero, até porque a perspectiva da utilidade nos moldes supramencionados não constitui uma característica exclusiva do Sábio de Abdera, mas sim um traço da antiguidade de modo geral. A menção a Protágoras, nesse passo, é meramente exemplificativa. Não obstante, ela ilustra precisamente o argumento que se pretende traçar, já que é esta perspectiva do útil, como um critério objetivo de bem para a coletividade, que se deve adotar quando se analisa o pensamento ciceroniano.

150. O próprio Arpinata nos atenta quanto a isso na seguinte passagem: “é princípio de conhecimento universal que a utilidade pública e a utilidade particular são uma só e mesma coisa. Se cada qual tira para si mesmo, a sociedade humana será diluída. Se a natureza preceitua que o homem deve fazer bem a seu semelhante pela única razão de ser homem, segue-se que nada há de útil em particular que não seja em geral”¹¹⁰.

151. Da leitura do excerto acima, extraem-se dois pontos notórios do pensamento ciceroniano. Primeiro, o próprio conceito de utilidade adotado pelo Arpinata. E segundo, é possível perceber também uma notável apologia ao valor intrínseco do homem em si, já que Cícero enxerga a humanidade como um só conjunto formado por todas as pessoas, e não como um conjunto constituído por diferentes subconjuntos de povos. Não é fortuito, portanto, que conceitos como equidade e igualdade tenham ganhado tanta dimensão e sido

¹⁰⁸ What this amounts to is that Protagoras's criterion is quantitative: all judgments are equally true, but not equally valuable because, according as they grasp more or less of reality, so they are more or less normal or abnormal and thus stronger or weaker. (...) 'normal' and 'abnormal', for Protagoras does not mean "normal", for that would set up the majority as a norm or measure for the minority. It can only mean more useful or expedient, a belief that will produce better effects in the future. GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 174-175.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 120.

¹¹⁰ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 120.

tão desenvolvidos justamente pelos pensadores de Roma. Runar Thorteinsson elucida esta característica do estoicismo romano na seguinte passagem:

Uma outra característica que distinguia o estoicismo romano era o peso persistente emprestado à humanidade universal. A doutrina estoica da humanidade universal ensinou que, uma vez que todos os seres humanos têm uma parte na Razão divina e onipresente (...), eles têm igual valor como tal. A doutrina era básica para a ética estoica desde o início, mas foi o estoicismo romano que primeiro expressou claramente a noção de igualdade e igual valor de todos os seres humanos.¹¹¹

152. Este humanismo universal, presente não somente no pensamento do Arpinata, mas no estoicismo romano em geral, constitui um dos mais belos traços da filosofia nascida no solo de Roma, e representa um dos alicerces do conceito de dignidade humana desenvolvido, principalmente, na era moderna. Imbuída da ideia de que a condição de homem é absoluta, e deve ser valorizada por si só, a dignidade humana será abordada de modo substancial ao longo da Modernidade¹¹², e atingirá seu ápice na noção de Direito que emerge, sobretudo, após a segunda guerra mundial¹¹³.

153. Feitas estas considerações preliminares acerca da utilidade, retorna-se então ao tema do presente subcapítulo, qual seja, a relação entre utilidade e honestidade em Cícero. Nesse diapasão, cumpre ressaltar que o próprio Arpinata, de início, tece uma advertência ao seu leitor: “costuma-se diferenciar o útil do honesto, pretendendo-se crer que

¹¹¹ A further feature that distinguished Roman Stoicism was the persistente weight lent to universal humanity. The Stoic doctrine of universal humanity taught that since all humans have a share in the divine, all-pervading Reason (...), they have equal value as such. The doctrine was basic to Stoic ethics from the very beginning, but it was Roman Stoicism that first clearly expressed the notion of equality and equal value of all human beings. THORSTEINSSON, Runar M. *Roman Christianity and Roman Stoicism: a Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Osford Universisty Press, 2010. p. 16.

¹¹² A premissa central da dignidade humana é bem sintetizada na seguinte assertiva kantiana, formulada sob a forma do imperativo prático: "age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio." KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. por Paulo Quintela. Edições 70: Lisboa, 2007. p. 69.

¹¹³ O princípio da dignidade humana, inclusive, encontra-se presente no próprio preâmbulo da Carta das Nações Unidas. Veja: nós, os povos das nações unidas, resolvidos (...) a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, (...) e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. Carta das Nações Unidas. Impressa pelo Centro de Informação da ONU para o Brasil (UNIC Rio de Janeiro). <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf>>; acesso em 25/01/2019). p. 3.

as coisas honestas não são úteis, e outras que são úteis, ainda que não sejam honestas. Nada mais prejudicial e capaz de perverter os costumes”¹¹⁴.

154. Da leitura do trecho acima, observa-se que, em outras palavras, o Arpinata assevera que tudo aquilo que é útil é, necessariamente, também honesto. Esta afirmação, contudo, nos leva a seguinte pergunta: com base no excerto supracitado, seria possível concluir que Cícero equivale as noções de honestidade e utilidade? A resposta para esta questão é negativa, conforme ele mesmo ressalta: “ilustres filósofos confundem, com certa razão, o justo, o honesto e o útil, e só os diferenciam em sua mente. Segundo eles, o que é útil é honesto, tudo que é honesto é útil. O equívoco desta concepção está em que em alguns apreciam a habilidade e esperteza de certas pessoas que adotam por sabedoria o que é astúcia”¹¹⁵.

155. Portanto, da leitura da citação acima, somos levados a concluir que, de fato, a equiparação entre honestidade e utilidade não ocorre no pensamento ciceroniano, por mais que as aludidas noções, indubitavelmente, confundam-se em diversas passagens de sua obra.

156. Esta assertiva, entretanto, remete-nos a uma outra demanda: uma vez que o útil e o honesto não se equivalem, mas, concomitantemente, tudo aquilo que é útil, é também honesto, qual a relação entre estes conceitos de acordo com Cícero? A resposta para essa pergunta é dada, sobretudo, no livro III da obra *Dos Deveres*, o qual analisaremos agora¹¹⁶.

157. O primeiro ponto que se deve observar acerca destes conceitos é que, segundo o Orador, existe uma diferença hierárquica entre eles. A honestidade, conforme salientado ao longo do presente capítulo, representa um dos pilares do agir virtuoso para o Arpinata, ou mesmo a Virtude em si. A utilidade, por sua vez, consiste naquilo que seria benéfico ou não para o indivíduo e também para a sociedade. Ambas, de fato, são bens. Entretanto, o bem ao qual equivale a honestidade precede ao bem que reside na ideia de utilidade. Dessa forma, verifica-se que o honesto se encontra em um nível hierárquico superior ao útil. O trecho a seguir, no qual o Cícero correlaciona o pensamento dos estoicos e dos discípulos de Aristóteles, demonstra com nitidez sua posição:

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 84-85.

¹¹⁶ Salienta-se que, no segundo capítulo de *Dos Deveres*, Cícero não adentra especificamente na diferença entre a utilidade e a honestidade, mas, antes, discorre acerca de determinados atos que, se conduzidos da forma como ele os expõe, são úteis. Estes atos são, por exemplo, o alcance da glória, a busca da liberalidade, a natureza do poder, entre outros.

Porque ainda que nada exista de bom que não seja honesto, como defendem os estoicos, vê-se que, como dizem os peripatéticos, o honesto é um bem tão grande que todos os outros, confrontados a ele, não merecem qualquer apreço, sendo certo que a conveniência nunca pode ser posta em confronto com o honesto.¹¹⁷

158. Da leitura do fragmento acima, observa-se que a primeira interação entre o honesto e o útil poderia ser ilustrada na figura de dois círculos concêntricos, na qual o de maior diâmetro corresponde à honestidade, e o de menor diâmetro corresponde à utilidade, ensejando assim a necessária conclusão de que tudo aquilo que é conveniente é, logo, também honesto. Esta afirmação, todavia, leva-nos por vias reversas ao seguinte questionamento: haveria algo puramente honesto, sem ser útil? Esta demanda é respondida pelo Arpinata no seguinte excerto:

“se é verdade que nada é tão contrário à natureza como o que é desonesto (...), é evidente que uma coisa não poderia ser ao mesmo tempo útil e desonesta. Além disso, sendo verdade que nascemos para a honestidade, que é a única coisa desejável, como defende Zenão, ou ao menos a mais desejável, como ensina Aristóteles, segue-se fundamentalmente que é ela o único bem que há, ou ao menos o maior de todos os bens. Ora, o que é um bem é fundamentalmente útil; assim, o que é honesto é útil.”¹¹⁸

159. No trecho acima, verifica-se que Cícero trata da relação entre honestidade e utilidade sob duas perspectivas. Primeiro, o Arpinata descreve o honesto como o maior de todos os bens, corroborando assim com a interação descrita acima na ilustração dos círculos concêntricos. Em segundo lugar, entretanto, percebe-se que o Orador também afirma que a honestidade, sendo o sumo bem, deve ser necessariamente útil.

160. A relação completa entre honestidade e utilidade para Cícero, portanto, assume uma forma dúplice. Por um lado, a honestidade de fato constitui o maior dos bens, e, uma vez que o útil não pode ser confrontado a ela, conclui-se que tudo que é conveniente deve ser, logicamente, também honesto. Por outro lado, entretanto, esta relação se retroalimenta. Ao afirmar que a honestidade constitui o bem fundamental, e que todo bem é útil, Cícero culmina por defender não só que tudo que é útil é também honesto, mas que tudo que é honesto é, também, útil.

¹¹⁷ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 116.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 122.

161. Esta assertiva, todavia, faz exsurgir a seguinte questão: uma vez que tudo que é útil é honesto, e que tudo que é honesto é útil, qual a razão de se comparar os referidos conceitos? Porque não apenas ilustrar a honestidade, que, por constituir o bem fundamental, já contém em si a utilidade da ação? A resposta a essa pergunta decorre do fato de que, segundo Cícero, nem sempre aquilo que parece ser honesto para o homem comum, de fato o é. Nas palavras do Arpinata:

(...) é indigno não só preferir o honesto ao que tem aparência de utilidade, e mesmo ser capaz de colocar uma e outra paralelamente, contrabalanceando as duas. Quando será, então, que, tendo dúvida sobre qualquer coisa, se possa observar essa dúvida? Creio que é aquilo que não se percebe bem de que natureza é. O tempo e as conjunturas fazem, muitas vezes, o que é ordinariamente vergonhoso deixar de ser.¹¹⁹

162. Nesse diapasão, salienta-se que o sábio, obviamente, enxerga com clareza a honestidade em sua mais abstrata acepção, e consegue detectá-la nos atos particulares. Todavia, o ideal de sábio proposto pelo Pórtico é extremamente difícil de se alcançar (para não se dizer inalcançável¹²⁰); e para o homem médio, a astúcia frequentemente se disfarça de sabedoria, e faz com que aquilo que é desleal se assemelhe aquilo que é correto e honesto. Acerca deste tópico, discorre o Orador:

Algumas ocasiões se proporcionam casos sedutores pela aparência de utilidade. Não me refiro a circunstâncias nas quais se procurasse saber se, por maior

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 118.

¹²⁰ Acerca deste tópico, vale salienta que parte da doutrina interpreta o ideal de sábio estoico não como um modelo a ser alcançado, mas antes como um ideal inalcançável que, apesar de não ser passível de concretização, serve como norma orientador para as ações do homem, assumindo assim uma função reguladora. Marcelo Boeri elucida este ponto de vista no seguinte excerto: “tal vez, como todo ideal, constituía más bien un desiderátum con una función específica en el logro de la vida buena: aunque probablemente inalcanzable en su sentido más estricto, el modelo del virtuoso estoico es alcanzable en la medida en que uno se aproxima lo más posible a él. A sí entendido, el modelo de sabio tiene un cierto carácter "regulativo" - en cuanto no es algo que sea capaz de constituir nuestra experiencia práctica efectiva, pero resulta imprescindible para mostrarnos que el logro de la mejor disposición habitual que nos permitirá desear correctamente supone un trabajo continuo y algo hacia lo que hay que aspirar (talvez, como todo ideal, (o ideal de sábio estoico – nota do autor) constitua mais um desiderato com uma função específica para a realização da boa vida: embora provavelmente inatingível em seu sentido mais estrito, o modelo do virtuoso estoico é alcançável na medida em que alguém se aproxima dele o tanto quanto possível. Entendido dessa forma, o modelo de sábio tem um certo caráter "regulador" - na medida em que não é algo capaz de constituir nossa experiência prática efetiva, mas é essencial para nos mostrar que a realização da melhor disposição habitual que nos permitirá desejar corretamente pressupõe contínuo e algo que se merece aspirar. BOERI, Marcelo D. *Los Estoicos Antiguos*. Santiago: Editorial Universitaria, 2003. p. 223.

interesse, poder-se-ia deixar de lado o que prescreve a probidade (...), mas desses em que se fica em dúvida se tal coisa que parecia útil poderia ser feita sem malícia.¹²¹

Nada há mais nefasto na sociedade que essa falaciosa astúcia que passa por habilidade e que, na maioria dos casos, gera oposição do honesto e do útil.¹²²

163. Ora; inicialmente, percebe-se que, nos casos ilustrados pelas passagens acima, não se trata de um conflito entre honestidade e utilidade, mas sim de um conflito entre uma pretensa honestidade e, conseqüentemente, de uma igualmente falsa utilidade, já que não se pode falar de nada que seja útil e não seja honesto. A própria comparação entre a suposta honestidade e a utilidade, por conseguinte, seria desnecessária, não fosse pelo fato de que, conforme afirma Cícero, a linha entre o que é honesto e o que é astuto, às vezes, torna-se confusa para o homem comum¹²³.

164. É em razão disso, portanto, que o Arpinata reitera a incompatibilidade entre o desonesto e o útil, asseverando em diversos excertos sua completa posição. Veja: “que acontece, se o que é desonesto nunca poderia ser útil, mesmo quando se obtém qualquer vantagem? É já uma desgraça ver como útil o que não é honesto”¹²⁴. Ainda nas palavras do Orador: “conclui-se que jamais é útil fazer mal, pois isso é sempre indigno, e que é sempre útil ser homem de bem, pois isso é virtuoso”¹²⁵.

165. Assim, verifica-se que, mesmo sendo óbvia a incompatibilidade entre o desonesto e o útil (fato este que não deve ter escapado ao autor ora analisado), Cícero opta

¹²¹ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 124.

¹²² *Ibidem*, p. 134.

¹²³ Esta posição assumida pelo Arpinata, inclusive, revela um importante traço de sua ética. Ao tratar da honestidade não somente em sua acepção abstrata, vale dizer, como a honestidade perfeita, como a virtude do Sábio estoico, mas também em sua particularidade, cotejando-a ao útil, e buscando torna-la palpável para o homem comum, observa-se que Cícero se afasta um pouco da rigidez advogada pela ética do Pórtico, e, aliando-se ao pensamento de Panetius, traz a lume uma concepção ética que nitidamente estima seu aspecto prático. Margheritta Parente, ao analisar a filosofia de Panetius, salienta este traço: 'Decorum' e 'honestum' dovevano coincidere nell'agire etico dell'uomo: dovevano ispirare lazione dell'essere sociale consapevole, dell'uomo politico, dell'oratore. Né l'utile, nel senso vero del termine, poteva dissociarsi dallo 'honestum': per cui l'etica della virtù come vero unico bene perdeva tutto il suo rigorismo, rivelandosi in definitiva come quella più confacente alla stessa utilità pratica e alla stessa felicità dell'uomo ('Decorum' e 'honestum' deveriam ispirar a ação do ser social consciente, do homem político, orador. Nem o útil, no verdadeiro sentido do termo, poderia dissociar-se do 'honestum', razão pela qual a ética da virtude como o único bem verdadeiro perde todo o seu rigorismo (em Panetius e, conseqüentemente, também e Cícero – nota do autor), revelando-se definitivamente como a mais adequada tanto no que tange a utilidade prática, quanto à felicidade do homem. PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Op. cit., p. 127.

¹²⁴ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 127.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 131.

por ressaltar esta contradição, de forma não só a desnudar a falácia da pretensa honestidade, mas também como forma de demonstrar e consolidar a necessária conformidade entre o honesto e o útil, os quais, apesar de serem conceitos diversos, fatalmente determinam-se de modo recíproco.

166. Feitas estas considerações, conclui-se então a exposição acerca dos critérios que validam as ações virtuosas para Cícero, cujo ponto nodal é, indubitavelmente, o conceito de honestidade. Ao longo da obra ciceroniana, observa-se nitidamente que a ideia de honestidade não constitui apenas um dos pilares para a orientação das ações virtuosas, mas pode ser equiparada à própria ideia de virtude em si. Esta característica do pensamento de Cícero é passível de ser observada em inúmeras passagens do *Arpinata*, dentre as quais se destaca a seguinte:

Quando os estoicos dizem que o supremo bem é viver como a natureza exige de nós, entendem que o supremo bem consiste em se conformar sempre com a virtude e que, para conhecer as coisas que convêm à natureza, é suficiente verificar que elas não repugnam a virtude. É por isso que se diz que não deve ser comparada a honestidade com a utilidade, nem estabelecida e que sobre tal assunto não se deve criar preceitos. Mas a honestidade perfeita, a única que merece tal nome, nunca pode separar-se da virtude, e só se encontra nos sábios; os homens de sabedoria imperfeita não podem possuir essa honestidade perfeita, pois dela só tem a imagem.¹²⁶

167. Portanto, a honestidade, enxergada não sob uma perspectiva particular, mas em seu aspecto ontológico, vale dizer, como o conjunto de qualidades presentes naquele que é virtuoso¹²⁷, constitui a Virtude do sábio estoico; o Bem supremo da *Stoá*. Ser honesto representa a plenitude da obediência aos preceitos da razão, e, como tal, personifica o agir conforme a Natureza. Trata-se, assim, do preceito matriz da ética proposta por Marco Túlio Cícero.

168. Dito isso, compreende-se então como Cícero articula as noções de dever, honestidade e utilidade em sua obra, relacionando-os como partes intrínsecas à noção de Virtude. A honestidade, conforme se depreende do ponto 2.1 do presente trabalho, constitui o cerne da noção de dever. É a partir dos quatro elementos trazidos por Cícero, e dos deveres

¹²⁶ *Ibidem*, p. 116.

¹²⁷ Vale relembrar que, conforme salientado acima, a Honestidade compreende quatro fontes, quais sejam: descobrir a verdade pela astúcia do espírito; manter a sociedade humana dando a cada um o que é seu e observando fielmente as convenções; nobreza e força de alma indômita e inquebrável; ordem e medida perfeita das palavras e ações, culminando em comedimento e moderação.

que deles decorrem (ver parágrafo 115), que se poderá, de fato, certificar-se se determinada ação é ou não honesta.

169. Esta honestidade, entretanto, não pode ser analisada isoladamente, mas sim em conjunto com a utilidade. Por óbvio, tudo aquilo que é honesto é, também, útil, conforme se observou nesta subseção. Todavia, nestas hipóteses, há que se analisar duas questões: (i) se, no caso concreto, não se trata de uma pretensa utilidade; ou (ii), havendo uma multiplicidade de ações a se praticar, qual seria a mais útil dentre elas¹²⁸.

170. Cumprindo-se, todavia, estes requisitos, é seguro afirmar-se que, em Cícero, o ato a ser praticado será um ato virtuoso (aplaude-se, aqui, a didática ciceroniana, que, em termos práticos, fora capaz de redigir um roteiro para a virtude). Trata-se, assim, de um ato que se encontra em conformidade com os preceitos da razão, e que, por conseguinte, conforma-se à noção de Bem exposta ao longo deste trabalho.

171. Vale salientar, inclusive, que esta conformidade com os preceitos da razão, ou, mais especificamente, o alcançar da reta razão, constitui precisamente o ponto chave para a compreensão do liame de complementariedade existente entre os institutos do Direito e da Virtude no pensamento ciceroniano. A elucidação deste ponto, contudo, será conduzida no capítulo seguinte do presente trabalho, no qual discorreremos acerca: (i) do conceito de Direito que exsurge no contexto romano, denotado pelo deslocamento da ideia de justiça para o destinatário do ato, e (ii) do conceito de *recta ratio* em Cícero. Em seguida, traçaremos um paralelo entre as noções de Lei e Virtude para o Arpinata, articulando assim os conceitos apresentados nesta seção, à noção de ordenamento jurídico característica de Roma.

¹²⁸ Esta última questão, inclusive, só pôde ser trazida à luz por Cícero em razão de sua concepção mais flexível acerca do conceito de Bem (em comparação ao Bem defendido pela *Stoa*). Ao invocar que, ao se contemplar a prática de duas ações, deve-se analisar qual delas se mostra mais útil, o Arpinata, invariavelmente, refere-se aos bens de nível inferior, e não ao Bem supremo em si. O Bem supremo, conforme ressaltado acima, consiste na obediência aos preceitos da razão. Ele, portanto, não pode ser cotejado à utilidade. Em adição, observa-se que se trata de um critério absoluto, que não comporta quantificação. Não se pode atender mais, ou menos, o que determina o *logos*. Ou se está conforme suas diretrizes, ou não. O critério da utilidade, portanto, alude justamente aos bens conexos que decorrem de cada ação, ou seja, aos bens hierarquicamente inferiores. Nas palavras do Arpinata: Mas a comparação entre coisas úteis, essa quarta divisão que Panetius não abordou, é muitas vezes necessária. Por exemplo, pode-se comparar os bens corporais com os bens exteriores, estes com os bens com os corporais, e uns e e outros entre eles (CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 113). É por esta razão, vale salientar, que a honestidade sobressai em relação ao útil, sendo ela o primeiro ponto a ser analisado ao se ponderar a prática de determinado ato.

3. O Direito Romano e a *Lex Naturalis*

3.1 Forma-se o Direito: a revolução jurídica operada pelo gênio romano

172. Antes de adentrarmos propriamente no tema do presente capítulo, qual seja, elucidar o conceito de Direito em Cícero, cotejando-o à sua ideia de virtude, mister tratarmos de um ponto essencial para a compreensão do presente trabalho, qual seja: a grande reviravolta operada pelo Direito Romano, e as razões pelas quais ele representa, ainda hoje, um dos mais significativos institutos do pensamento ocidental. Esta reviravolta, vale ressaltar, vincula-se de modo direto à notória obra edificada pelo gênio romano, que fora capaz de conceber, aliado ao substrato ético que herdara da filosofia helênica, uma técnica jurídica consistente e rica, conferindo ao ordenamento normativo uma forma que possibilitasse, ao menos sob o aspecto teórico, sua aplicação universal e cogente, e transformando, assim, perenemente o instituto do Direito.

173. Para tratarmos do presente tópico, utilizaremos como principal referência duas obras, ambas do jusfilósofo mineiro Joaquim Carlos Salgado¹²⁹, e ambas focadas na conceituação do justo e sua correlação com o Direito. São elas: *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*; e *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Dito isso, retornemos ao exame da reviravolta operada pelo Direito romano.

174. Inicialmente, cumpre ressaltar que o diferencial do Direito romano em relação aos demais ordenamentos que o precederam, e aquilo que o fez destacar na história ocidental, constitui, precisamente, o deslocamento da ideia de justiça da ordem moral, para a ordem jurídica, esta última representada na figura do sujeito de direito. Conforme leciona Salgado: “o que caracteriza a jurística romana como momento decisivo da formação do direito ocidental e como teoria do direito suportada em bases filosóficas é o deslocamento da ideia de justiça do homem moral da ética grega para a pessoa de direito, que constitui o fundamento para o riquíssimo desenvolvimento do direito em Roma”¹³⁰. O que, todavia,

¹²⁹ Joaquim Carlos Salgado é um filósofo e jurista mineiro. Foi professor titular, coordenador do programa de pós-graduação, e diretor da Faculdade de Direito da UFMG. Foi também professor visitante na Eberhard Karls Universität Tübingen, na Alemanha. O foco de sua pesquisa acadêmica é o Idealismo Alemão, sobretudo Hegel.

¹³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018. p. 193.

significa isto em termos práticos? Para respondermos a esta demanda, mister regressarmos, brevemente, ao contexto da filosofia helênica.

175. De Platão, para quem o justo consistia no perfeito funcionamento das partes sensível, irascível, e racional da *psyché*¹³¹, à Aristóteles, para quem o justo consistia na perfeita medida entre o excesso e a falta¹³², o conceito de justiça assumiu sempre posição central no contexto da Grécia antiga, havendo sido objeto de investigação das mais instigantes e profundas obras filosóficas de seu tempo.

176. É desta época que exsurgiram as mais contundentes concepções acerca do justo, concepções estas que, inegavelmente, moldaram o mundo hodierno, uma vez que constituem a base sobre a qual se ergueu toda a cultura do Ocidente. Não obstante, salienta-se que, conforme aponta brilhantemente Salgado, a justiça no contexto grego era contemplada sobretudo na sua qualidade de virtude, e não propriamente em seu aspecto jurídico. O que, entretanto, isso implica?

177. Como virtude, a investigação helênica acerca do justo ainda se restringia majoritariamente ao âmbito moral, e, portanto, tinha como cerne o caráter interno do indivíduo. Justo é aquele que logra agir de acordo com o que ordena o lado racional de sua mente, conforme ilustrado no belo mito da biga alada de Platão (colacionado na nota 77). Justo é aquele que, na esteira dos ensinamentos de Aristóteles, analisa a situação concreta e, utilizando-se da sabedoria prática (*phrónesis*), consegue determinar o meio termo entre o muito e o escasso, a justa medida, e, dessa forma, age de forma virtuosa, corretamente atribuindo ao outro aquilo que lhe é devido. Justo é aquele que, na toada do que nos ensinam os estoicos, vive conforme a Natureza, obedecendo fielmente os preceitos de sua razão.

178. Nesse diapasão, observa-se que, no contexto da Grécia antiga, a justiça era tratada nominalmente como *areté*, e, por conseguinte, investigada sob uma vertente ética.

¹³¹ Veja a lição de Alexandre Koyré: “El reino de la justicia en el alma consiste, pues, en el orden jerárquico y la subordinación de sus partes entre sí, subordinación que asegura la armonía y la perfección del todo. En efecto: en el alma justa, es la razón, el *voüs*, lo que gobierna, decide y manda a la parte irascible y apasionada, y es ésta la que al ejecutar - por decirlo así - los mandatos de la razón doblega la parte desiderativa y apetitiva a sus decisiones (O reino da justiça na alma consiste, portanto, na ordem hierárquica e na subordinação de suas partes entre si, subordinação esta que assegura a harmonia e a perfeição do todo. Com efeito: na alma justa, é a razão, o *vous*, que governa, decide e comanda a parte irascível; e é esta que, ao executar, por assim dizer, os comandos da razão, sujeita a parte desiderativa e apetitiva às suas decisões). KOYRÉ, Alexandre. Introducción a la lectura de Platon. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966, p 147.”

¹³² Nas palavras do Estagirita: “a virtude deve ter o atributo de visar o meio termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio termo”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 72 (Livro II, cap. VI, 1106b, 15).

Isso, obviamente, não diminui a imensa importância, nem o gigantesco valor da contribuição grega no que tange o estudo do justo. Todavia, a ética constitui uma ordem normativa cujo foco principal é a ação do indivíduo em seu aspecto interior, e não em sua perspectiva bilateral. A virtude é praticada de forma unilateral, espontânea, não sendo, desse modo, exigível ainda por parte daquele que se encontra em seu polo passivo, vale dizer, seu destinatário. Salgado é preciso ao expor este ponto:

Mesmo o conceito de justiça de Aristóteles na sua formulação mais acabada é ainda um conceito limitado, é uma concepção ética, ainda que em sentido amplo, pois não há ainda uma separação entre ética e Direito. Ética e Direito são tratados juntamente e só o político se destaca na consideração teórica de Aristóteles, para quem o político é o momento de chegada ou de realização plano do ético, e não o direito. A ética no sentido estrito ou moral, diferentemente do direito, é exatamente aquela ordem normativa que, diferentemente da ordem normativa jurídica, regula a conduta do indivíduo do ponto de vista interior, enquanto o Direito é sempre considerado uma ordem normativa que considera o indivíduo em suas relações bilaterais, no sentido técnico jurídico, com o outro, com garantia de força invencível.¹³³

179. Portanto, observa-se que, na Grécia antiga, por mais que se tenha percebido um notório salto qualitativo no que tange o estudo do conceito do justo, vale dizer, da justiça em seu aspecto material, a exequibilidade desta justiça ainda se mostrava incipiente. Faltava o desenvolvimento de uma técnica jurídica, vale dizer, de uma forma que tivesse o condão de aproximar o direito grego¹³⁴ de um ordenamento normativo cogente e universal¹³⁵. E é, precisamente, no cenário romano, que esta técnica jurídica se aflora.

¹³³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. Op. cit., p. 194-195.

¹³⁴ Vale ressaltar que, apesar de o direito existente Grécia antiga não possuir uma técnica tão apurada quanto o direito romano, aquele se mostrou como um dos principais precursores do ordenamento jurídico construído em Roma. Destacam-se como manifestações de extrema valia do direito grego, nesse ponto, as Leis de Draco, Sólon, Clístenes, entre outros.

¹³⁵ Salienta-se, nesse ponto, que a universalidade não constitui um conceito romano, mas sim grego. Esse universalismo, inclusive, advém desde os primórdios da filosofia helênica, e representa um de seus traços mais notórios, senão o mais notório. A ideia de *physis*, vale dizer, de uma categoria universal que figurasse como instância norteadora de todo o pensamento filosófico, é claramente observada já nos pré-socráticos, e se faz posteriormente presente também em Sócrates, Platão, Aristóteles, entre outros (por mais que despojada de seus elementos físicos – ver Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*). A pretensão universal que se verifica no *logos* romano, dessa forma, é herdada da *Hellas*. Não obstante, a concepção deste universal na forma de uma ordenação legal consiste em um traço romano, e é neste ponto que a técnica jurídica cunhada em Roma se mostra notadamente inovadora e original.

180. Em Roma, é possível se observar uma mudança de perspectiva radical no que tange a justiça, mudança esta impulsionada, concomitantemente, pela ruína da *pólis* grega e da comunidade ética, bem como pelo exsurgir do Estado de Direito, conforme brilhantemente expõe Hegel em sua Fenomenologia do Espírito¹³⁶, e em sua Filosofia da História¹³⁷.

181. Segundo o filósofo alemão, a partir do advento das ideias de Sócrates, que trazem consigo um incisivo questionamento dos costumes sobre os quais se erigiam Atenas, e um movimento progressivamente reflexivo em relação à própria consciência do sujeito (movimento este consumado com a segunda navegação de Platão), tem-se um crescente distanciamento do *logos* grego de sua realidade sensível, e, conseqüentemente, uma ruptura do homem grego com suas raízes costumeiras. Este fator teria sido crucial para o sucumbir da *pólis* helênica, conforme se observa na seguinte lição:

Sócrates fez com que a determinação do homem de agir se baseasse em sua própria opinião e convicção; e com isso ele confrontou o sujeito, na qualidade de autor de suas decisões, com seu país e seus costumes, convertendo-o assim em um oráculo no sentido grego da palavra (...). Com o incipiente mundo interior da subjetividade, inaugura-se a ruptura com a realidade. Mesmo quando Sócrates cumpria seus deveres como cidadão, sua verdadeira pátria não era aquele Estado efetivo nem sua religião, mas o mundo do pensamento. Fora nesse momento que surgira a questão de se os deuses existem e o que são. O discípulo de Sócrates, Platão, expulsou de sua república Homero e Hesíodo, responsáveis por cunhar as concepções religiosas dos gregos, uma vez que exigia uma ideia de natureza ainda mais conceitual sobre o que deve ser honrado como Deus. É neste momento que muitos cidadãos abandonam a vida prática e os negócios do Estado para se inserirem no orbe do mundo das ideias. (...) A partir de agora, desenvolve-se em Atenas cada vez mais esse princípio superior que arruinou a existência substancial do Estado ateniense: o espírito adquiriu a propensão para se preencher por meio da reflexão.¹³⁸

¹³⁶ Ver seções segunda e terceira.

¹³⁷ Ver ponto VI, c: O Estado de Direito.

¹³⁸ Sócrates hizo que la determinación del hombre a actuar se basara en su propio parecer y convicción; y con esto enfrentó al sujeto, en cuanto autor de sus decisiones, con su patria y con la costumbre, convirtiéndolo por lo mismo en un oráculo em el sentido griego de la palabra (...). Con el incipiente mundo interior de la subjetividad se inaugura la ruptura con la realidad. Aun cuando Sócrates cumplió sus deberes como ciudadano, no obstante su verdadera patria no era ese Estado efectivo ni su religión, sino el mundo del pensamiento. Es en ese momento que se suscitó la cuestión de si existen los dioses y qué son. El discípulo de Sócrates Platón expulsó de su república a Homero y a Hesíodo, los forjadores de las concepciones religiosas de los griegos, pues exigía una idea más elevada – de índole conceptual – sobre aquello a lo que hay que honrar como Dios. Es ahora que muchos ciudadanos abandonan la vida práctica y los negocios estatales para instalarse en el orbe de las ideas. (...) A partir de ahora se desarrolló en Atenas cada vez más ese principio superior que arruinaba la

182. A ruína da *pólis* grega, aliada à apropriação da cultura helênica pela classe governante romana, representam, certamente, pontos cruciais para a emergência do conceito de Direito que viria a surgir na República. É inegável que o substrato material do conceito de justiça que fora incorporado pelo Direito romano tenha vindo da *Hellas*, já que, apesar do declínio das cidades estado, a filosofia grega fora absorvida pelos povos que vieram então a dominar a região do mediterrâneo (exemplar, nesse sentido, é a relação entre Aristóteles e Alexandre o Grande). Não obstante, o sistema político adotado pelas *poleis*, caracterizado por pequenas regiões, pouco populosas, e independentes, não constitui o ambiente ótimo para o surgimento de uma ordem normativa que se denota por sua universalidade.

183. Nesse diapasão, coligados à ruptura da comunidade ética grega, observam-se também dois fatores que fazem da República o terreno perfeito para o exsurgir do direito nos moldes explanados acima. Primeiro, tem-se a notória expansão territorial de Roma sobretudo nos séculos II a.C. e seguintes, ensejando a formação de um vasto império, integrado por diferentes regiões, povos e culturas. A lição de Roztovzeff destaca este feito impressionante dos romanos:

Assim, em pouco mais de meio século (séc. II a.C. – nota do autor), o estado romano deixou de ser uma federação de clãs e cidades itálicas para se tornar um grande império, sem um único rival no Oriente como no Ocidente. Este feito de Roma em direção a um império mundial é um dos eventos essenciais na história do mundo, e que, inclusive, mudou o curso desta mesma história.¹³⁹

184. O domínio de Roma sobre as demais civilizações de seu tempo, naturalmente, faz emergir a necessidade de uma ordem normativa que transcendesse as peculiaridades éticas de cada região a Ela subjugada; a extensão e diversidade cultural do império romano, nesse passo, demandam um conjunto de normas que possa ser aplicado universalmente¹⁴⁰.

existencia substancial del Estado ateniense: el espíritu había adquirido la propensión a colmarse a sí mismo reflexionar. HEGEL, G. W. F. *Filosofia de la História*. Barcelona: Podium, 1971. p. 291-292.

¹³⁹ De este modo, a lo largo de poco más de medio siglo, el Estado romano dejó de ser una federación de clanes y de ciudades itálicas para convertirse en un gran Imperio, sin un solo rival tanto en Oriente como en Occidente. (...) este paso de Roma hacia un imperio mundial es uno de los acontecimientos esenciales en la historia del mundo y que incluso ha cambiado el curso de esa misma historia. ROZTOVTZEFF, M. *Roma. De los orígenes a la última crisis*. Trad. Tula Nuñez de Latorre. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977. p. 46.

¹⁴⁰ Vale salientar que a universalidade do Direito romano se constitui mais como uma característica teórica do conceito de direito que emergira em Roma, do que como uma característica efetiva no mundo real. Havia, de

Nas palavras de Salgado: “o Estado, após a destruição da *pólis*, não é mais a comunidade ética em que o indivíduo aparece integrado como cidadão. Os indivíduos se mostram diante do Estado universal abstrato como essências pontuais, isolados na vastidão do império romano”¹⁴¹.

185. Em segundo lugar, verifica-se também como fator essencial para o surgimento do direito romano a incorporação dos ensinamentos da filosofia helênica, sobretudo da *Stoá*¹⁴². Os paradigmas do estoicismo foram de tal forma absorvidos e propagados pela cultura de Roma que, inclusive, é impossível contemplar a filosofia do Pórtico sem que se mencione e/ou pesquise seus expoentes que nasceram, justamente, no solo da antiga República¹⁴³.

186. A filosofia estoica, que se tornara a principal matriz epistemológica da classe dominante romana, assenta-se fortemente, como se viu acima, na ideia de igualdade entre os homens, fato este que contribui para a ideia da formação de um conjunto de regras comum a todos que vissem sob a égide do império.

187. Vale salientar, nesse passo, que a *Stoá* é notadamente marcada por uma perspectiva determinista em relação ao *cosmos*; ou seja, o estoicismo é partidário de uma

fato, a pretensão, a ideia, de uma ordem jurídica universal; ideia esta derivada em grande parte da *Stoá*. Todavia, esta qualidade não se verificava na prática. O Direito romano se percebe como um ordenamento jurídico voltado, majoritariamente, para cidadãos romano. Não obstante, evidências embrionárias de um direito universalmente válido podem sim serem percebidos na época. Toma-se como exemplo o *jus gentium*, conjunto normativo que buscava regulamentar as relações (sobretudo, é verdade, comerciais) entre os cidadãos romanos e os estrangeiros.

¹⁴¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Op. cit., p. 149.

¹⁴² A adesão e propagação do estoicismo no solo romano é ressaltado com clareza na lição de Charles Davis: although Stoicism, as we have seen, arose on Hellenic soil, the school can hardly be considered a product of Greek intellect, although the Romans never added a single principle to the philosophy which the Greeks elaborated. Stoicism did not, however, achieve its crowning triumph until it was brought to Rome, where for over two hundred years it was the creed, if not the philosophy of all the best of the Romans, and notably in ethics and jurisprudence (embora o estoicismo, como vimos, tenha surgido em solo helênico, a escola dificilmente pode ser considerada um produto do intelecto grego, embora os romanos nunca tenham acrescentado um único princípio à filosofia que os gregos elaboraram. O estoicismo, no entanto, não conseguiu seu triunfo culminante até que foi trazido para Roma, onde por mais de duzentos anos foi o credo, se não a filosofia de todos os melhores romanos, principalmente na ética e jurisprudência). DAVIS, Charles Henry Stanley. *Greek and Roman Stoicism and Some of its Disciples*. Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius. Boston: Herbert B. Turner & Co, 1903. p. 86.

¹⁴³ Nota-se que Cícero, apesar de não ser considerado um estoico, desempenhou um papel substancial na difusão dos ensinamentos da aludida escola, papel este que se verifica até os dias atuais. Os comentários ciceronianos acerca do estoicismo antigo, de fato, representam um dos mais eruditos e completos relatos que se tem acerca dos paradigmas defendidos pelo Pórtico na história. Veja, nesse sentido: *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*.

visão da realidade marcadamente causal, e sustenta que todos os acontecimentos que ocorrem no mundo são, de antemão, pré-determinados por elementos que não se encontram sob o controle do ser humano.

188. Diante desse fato, é natural que a ética estoica assuma uma posição que busque emancipar o homem da inevitabilidade do mundo real, confiando sua felicidade e liberdade àquilo que está acima da matéria, vale dizer, à razão. Não é fortuito, portanto, que a Virtude estoica consista, justamente, no viver conforme os preceitos assentados pelo *logos*; analogamente, não é fortuito que o estoicismo admita como pináculo desta concepção de Virtude o Sábio que logra se fiar exclusivamente em sua razão, sem nada ser afetado pelos acontecimentos do mundo material.

189. A ética estoica, por conseguinte, advoga em favor de um ideal de Homem que, sendo ele rico ou pobre, sendo ele o rei ou o condenado a morte, nada disso importa. Ele será feliz e virtuoso na medida em que logre ascender ao plano da razão, e abandonar todos seus instintos materiais. Há na ética estoica, portanto, uma notória aptidão pelo igualitarismo, fato este que, inegavelmente, contribui para a formação de uma ordem normativa que, ao menos em teoria, caracteriza-se e anseia por sua universalidade. A análise de Hegel acerca da igualdade apregoada pelo estoicismo aclara de maneira ímpar esta questão:

O que para o estoicismo era o Em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo. O estoicismo não é outra coisa senão a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado-de-Direito, a independência carente-de-espírito. Por sua fuga da efetividade, a consciência estoica só alcançava o pensamento da independência; ela é absolutamente para si, porque não vincula sua essência a um ser-aí qualquer; mas, abandona qualquer ser-aí, e coloca sua essência somente na unidade do puro pensar. Da mesma maneira, o direito da pessoa não está ligado nem a um ser-aí mais rico ou mais poderoso do indivíduo como um tal indivíduo, nem ainda a um espírito vivo universal; mas antes ao puro Uno de sua efetividade abstrata - ou a ele enquanto consciência-de-si em geral.¹⁴⁴

190. Da leitura do fragmento acima, verifica-se que a independência da consciência estoica em relação a qualquer ser-aí, fator este que conflui com a *apatheia* e *ataraxia* características da filosofia do Pórtico, constitui exatamente o elemento que, atribuído ao Direito romano, permite que este se qualifique como um conceito de ordem

¹⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª Ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 332.

normativa que, simultaneamente, assuma a pretensão de ser: (i) igualitário, já que, em teoria, Ele busca um alcance universal¹⁴⁵, e (ii) emancipada de esteios éticos.

191. Isso não implica, obviamente, que esta aspiração do Direito romano em se tornar uma ordem universal tenha se concretizado (como, de fato, não se concretizou). Isso também não implica que o Direito não possua laços estreitos com a ética. Pelo contrário. O conteúdo da regra jurídica, inegavelmente, é ético. Todavia, esta nova forma de ordem normativa que emerge com o Direito romano se mostra independente da ética no sentido de que a absorve, sem a ela se restringir. O costume, portanto, modifica-se; mas a norma jurídica se mantém, incorporando para si a maleabilidade do *ethos* por meio do político. Salgado corrobora com essa visão:

“é em Roma que se encontra uma técnica de distinção acabada entre Direito, Religião, Política e Moral. Claro que a ética não é desprezada para a compreensão do Direito. A ética continua sendo conteúdo do Direito. Mas o romano desenvolve a técnica pela qual do direito passa a ser considerado de forma independente da ética”¹⁴⁶.

192. Nesse passo, observa-se claramente que o desfalecimento do mundo ético grego, seguido pela ascensão do Estado romano, fazem emergir um cenário no qual o Direito passa a ter uma nova relevância no contexto social, sendo não somente uma expressão da norma ética evocada pelo movimento dialético do *ethos*¹⁴⁷, mas também a expressão de uma

¹⁴⁵ Acerca da universalidade do Direito romano, veja o seguinte excerto de Oliveiros Litrento, o qual evidencia, simultaneamente, tanto o caráter universal supramencionado, quanto a sua base inegavelmente estoica: O direito à legítima defesa (Cícero, s.d.), a repulsa aos atos fraudulentos (Cícero, s.d.), a observância de que não se deve prejudicar a ninguém (Cícero, s.d.), a fórmula ideal de que se deve dar a cada um o que é seu (Cícero, s.d.), envolvendo as mais profundas aspirações da espécie humana, são, mais do que simples ideais do estoicismo ciceroniano, todo um legado de repercussão universal que o direito romano perpetuou em seu Corpus Juris Civilie. Eis, assim, o legado ético do espírito do direito romano, que se debruça, imprecável, sobre o mundo ocidental. LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. Revista de Ciência Política. Rio de Janeiro, set./dez. 1982. p. 103-114. Disponível em: <<https://goo.gl/z5NpAA>> Acesso em: 10/03/2019. p. 104.

¹⁴⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. Op. cit., p. 195.

¹⁴⁷ O processo de formação das normas éticas, e, mais especificamente, dos costumes, através da dialeticidade do *ethos*, é elucidado na seguinte passagem: “o costume representa, simultaneamente, o ponto inicial e a norma resultante do movimento dialético do *ethos*. Como ponto inicial, o costume é seu ser imediato (universalidade abstrata), que é negado pelo ato livre do indivíduo empírico (*praxis*), e culmina na consolidação do hábito (universalidade concreta). (...) O hábito, por sua vez, ao ser reiteradamente praticado, fruto da ação ética, consolida-se novamente como costume, que representa, então, a norma resultante e o próximo ponto inicial do processo, fechando, assim, a estrutura circular do *ethos*. AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e Razão*.

norma pretensamente universal de conduta, cuja aplicação, independente da província ou território, seria racionalmente válida.

193. O Direito romano, nesse passo, distingue com clareza o hiato existente entre o fato e o valor, entre o ser e o dever ser, e, por meio da técnica jurídica que fora concebida na República, aliada ao aparelhamento coercitivo do Estado que lhe é decorrente, busca criar formas para que este dever ser possa se concretizar na realidade, inclusive de modo forçoso. O seguinte excerto de Oliveiros Litrento ressalta este fato:

Realidade e pensamento, forma, espaço, tempo, qualidade, quantidade, duração, objeto, relação, conceito, prestação, ilícito, sanção, são categorias estudadas na norma jurídica de origem romana e em suas dimensões valorativas impostas pela atualidade. Todas podendo ser reunidas em duas categorias básicas: ser e dever ser, estudando-se assim, mais distintamente, o mundo da natureza e o mundo das normas (...).¹⁴⁸

194. Com isso, o Direito romano adquire também um novo conceito, no qual a técnica jurídica (que exorta a igualdade e equidade), aliada ao conteúdo ético da norma, combinam-se para formar uma ordem normativa denotada pela bilateralidade e tributação¹⁴⁹. Traz-se aqui, novamente, a brilhante contribuição do professor Joaquim Carlos Salgado:

Em Roma o elemento central do conceito de justiça, esse valor eminentemente jurídico, desloca-se para o outro polo da relação, para o destinatário, para o qual passa o comando da realização da prestação do ato de justiça, o sujeito de direito, que pode exigir o cumprimento do dever, então exigível, por que jurídico, isto é, munido de força aparelhada do Estado, vez que se trata do sujeito de direito universal, por ser ao mesmo tempo a pessoa de direito com interesse particular, mas também a própria sociedade que nele se encarna ou se apresenta para fazer cumprir seu direito, as suas normas¹⁵⁰.

Ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018. p. 12-13.

¹⁴⁸ LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. Op. cit., p. 107.

¹⁴⁹ A ideia de tributividade é conexas aos conceitos de atribuição e distribuição. Contudo, ela vai além da simples disponibilização ou repartição de um direito, englobando, também a ideia de bilateralidade, de forma que o direito concedido coletivamente, é também exigível de todos, inclusive, se necessário, de forma coercitiva formando, assim, uma relação jurídica intersubjetiva entre os membros de uma sociedade. Trecho extraído do texto denominado: “A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo, Consciência Jurídica e Justiça”, escrito por Lucas Camargos Bizzotto Amorim e Renan Víctor Boy Bacelar, e apresentado à disciplina: Seminário Hegelianos.

¹⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. Op. cit., 196.

195. Ainda nas palavras do jusfilósofo mineiro:

O deslocamento da ideia de justiça do devedor moral para o destinatário do ato de justiça moral, transforma o destinatário desse ato em pessoa de direito que, munido da *actio* se mostra como titular ou sujeito de direito. A ideia de justiça é então definida pela outorga da *actio* à pessoa de direito. A justiça é um valor próprio do direito sem deixar de ser também uma virtude na esfera moral.¹⁵¹

196. Da leitura dos fragmentos colacionados acima, observa-se com clareza o grande influxo inovador pertinente ao Direito romano. Ao deslocar a pretensão jurídica para o destinatário da relação, a jurística cunhada em Roma faz daquele que sofreu o ato de injustiça o responsável por acionar o Estado e reivindicar o seu direito. Ela o transforma, em outras palavras, no sujeito de direito propriamente dito, e, conseqüentemente, insere-o na posição de polo ativo do processo que seguirá. A ideia de justiça, dessa forma, passa a ser confiada não somente à moral, mas também ao Direito, que a mune de força cogente para se fazer efetivar na realidade.

197. O Direito romano, portanto, emerge como uma ordem normativa completamente distinta e original em relação às que o precederam. A atenção que fora dedicada à lapidação do conceito de Lei e a técnica jurídica formal certamente o fazem inédito se comparado as formas de direito que se percebiam na Grécia antiga. É este Direito que Cícero tem em mente ao discorrer acerca da Lei; é com ele que o Arpinata dialoga; e é justamente este conceito que nós, autor e leitores deste trabalho, devemos considerar ao interpretarmos a ideia de Direito em Cícero, cotejando-a à sua concepção de virtude.

198. A ideia ciceroniana de *Lex Naturalis*, nesse passo, é derivada de uma concepção de direito que já se mostra amparada por uma técnica jurídica bem formada e consolidada. Não se trata, portanto, de uma noção abstrata de ordenamento jurídico, mas de uma noção concreta, cujo objetivo é compreender o Direito como o instrumento universal de organização da *praxis* humana na realidade fática, aliando-o, para isso, à ideia de Virtude como substrato material da norma legal. Estas nuances, contudo, serão ressaltadas na próxima seção do presente trabalho, na qual se delineará a relação existente entre Direito e Virtude segundo Marco Túlio Cícero.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 201.

3.2 Direito e Virtude em Marco Túlio Cícero

199. O primeiro passo para se delinear a relação existente entre Direito e Virtude em Marco Túlio Cícero é fazer uma exposição detalhada acerca do que consiste a *recta ratio* para o Arpinata. Nesse passo, salienta-se que o termo latim *recta*, ou *rectus*, significa, entre outras acepções: “que está em linha reta, reto, direto. (...). Correto, justo. Honrado, virtuoso. (...)”¹⁵²; a palavra *ractio*, por sua vez, significa obviamente razão, *logos*, o pensar. Assim, observa-se que, para Cícero, a reta razão, ou *recta ratio*, não remete somente a uma razão certa, inequívoca, cristalina, mas implica também um elemento valorativo, vale dizer, uma qualidade de Virtude.

200. A *recta ratio*, nesse passo, representa a razão em seu mais alto nível de perfeição; é o *logos* divino, que se encontra em harmonia com o Bom, com o justo, com o honesto. Ela está em precisa sintonia com o que, tanto em Cícero, quanto no estoicismo, convencionou-se chamar de Natureza, e é dela que, certamente, emana o Direito. Não só o direito positivo, assentado pelos homens, mas também, e principalmente, o Direito Natural, a *Lex Naturalis*, a Lei divina. Nas palavras do Orador: “os que receberam a razão da Natureza, também receberam a justa razão e conseqüentemente a Lei, que nada mais é que a justa razão no campo das concessões e proibições”¹⁵³.

201. O Direito, portanto, constitui a ordem normativa derivada da própria razão perfeita, ou seja, é o *nomos* divino, a Lei em seu mais puro e perfeito estado. Veja, nesse sentido, a lição do Arpinata: “assim, existe só um Direito, aquele que constitui o vínculo da sociedade humana, e que nasce de uma só Lei; e esta Lei é acertada em tudo quanto ordena e proíbe”¹⁵⁴.

202. Todavia, feitos estes apontamentos, questiona-se: esta ordem normativa perfeita está ao alcance do homem, ou é restrita somente ao plano metafísico? Em outras palavras: é ou não possível que o homem alcance o plano da *recta ratio*, e, conseqüentemente, consiga positivar leis que espelhem a *Lex Naturalis*? A seguinte passagem responde pontualmente esta demanda, veja:

¹⁵² REZENDE, Antônio Martins de; BIANCHET, Sandra Braga. Dicionário do Latim Essencial. 2ª Ed. São Paulo: Autêntica Clássica. Ebook.

¹⁵³ CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Op. cit., p. 46.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 49.

“logo, se se observa que não há nada de superior à razão, e que esta se encontra tanto no homem quanto em Deus, resulta daí que a razão é o vínculo da primeira associação que se estabelece entre homem e Deus. (...) Ademais, existe igualmente uma virtude no homem e em deus, mas não nas demais espécies. Pois a virtude não é senão a natureza realizada e levada ao seu mais alto ponto de perfeição; logo, há uma semelhança entre homem e deus.”¹⁵⁵

203. Da leitura do fragmento acima, verifica-se nitidamente que, segundo o Orador, os homens e Deus compartilham da mesma razão, e da mesma ideia de Virtude. A razão, portanto, é o liame entre o transcendente e o ser humano. Consequentemente, observa-se que, de acordo com Cícero: sim, é possível que o homem, de fato, alcance a perfeição da reta razão, partilhando, portanto, do *logos* divino. Salgado expressa opinião análoga na seguinte passagem:

“para Cícero, na medida em que o homem é um ser racional, e todos os seres humanos são racionais, não há nenhuma distinção entre a razão divina e a razão humana. Em verdade a mesma é a virtude no homem e em deus, a qual não existe em nenhum outro ser. Ora, essa virtude é a razão perfeita. Por isso, o homem é semelhante a deus.”¹⁵⁶

204. Assim, observa que: se Cícero prescreve que o homem e Deus compartilham da mesma razão, e se a *Lex Naturalis* advém, justamente, deste *logos* divino (ela é este *logos* divino na forma de prescrição jurídica), é plenamente possível de se concluir que, segundo o Arpinata, o homem é capaz de elaborar e positivar normas jurídicas que sejam tão perfeitas quanto o próprio Direito Natural. Novamente, as palavras de Joaquim Carlos Salgado corroboram o ponto de vista aqui exposto. Veja:

“E, segundo o homem alcance o exercício dessa *recta ratio* [momento de unidade da consciência moral e da consciência alienada], será ela tão reta e pura quanto a de Júpiter, isto é, a mesma é a razão do homem e a de um Deus, motivo por que, para Cícero, poderá ele criar leis tão justas quanto Júpiter”¹⁵⁷

205. O direito positivo, portanto, representa para Cícero não somente um reflexo turvo da *Lex Naturalis*. Ele pode, de fato, não alcançar a perfeição da ordem divina; isto é

¹⁵⁵ *Ibidem*. Op. cit., p. 42-43.

¹⁵⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto*. Op. cit., p. 216.

¹⁵⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Op. cit., p. 163.

inegável¹⁵⁸. Todavia, a originalidade do Arpinata está em equiparar, ao menos no campo da potencialidade, o direito positivo e o Direito Natural. Dito isto, passa-se então ao ponto central não só deste capítulo, mas também de toda a presente dissertação, qual seja: delinear a relação existente entre Direito e Virtude em Marco Túlio Cícero (salienta-se que, para traçar este paralelo, remeter-nos-emos a vários dos conceitos previamente abordados neste trabalho).

206. Como se viu acima, o sumo Bem para o Arpinata consiste, na esteira da filosofia estoica, em viver conforme a Natureza. Viu-se também que este viver segundo a Natureza implica no viver de acordo com aquilo que o ser humano tem de mais puro, vale dizer, viver em consonância com os preceitos da razão.

207. Razão, todavia, não significa aqui a mera consciência subjetiva do indivíduo; uma leitura sistemática da obra do Orador nunca poderia sugerir esta interpretação. Trata-se, obviamente, da razão em seu mais puro estado, ou seja, da razão divina. Portanto, observa-se que o viver conforme a Natureza, o sumo Bem, é para Cícero o viver de acordo com o que prescreve o *logos*, ou seja, com os mandamentos da reta razão.

208. No plano ético, é inegável que este viver de acordo com os mandamentos da reta razão é representado na figura da Virtude. A Virtude, portanto, constitui o sumo Bem no que se refere à *praxis* humana. Todavia, cumpre ressaltar que, conforme se discorreu no subcapítulo anterior deste trabalho, a Virtude se refere ao âmbito interior do indivíduo, à ordem moral. Trata-se, assim, de um ato espontâneo, voluntário, e que, por mais que reflita o mandamento do justo, esta justiça não se realiza de forma cogente.

209. O Direito, por outro lado, constitui uma ordem normativa que, suportada pela força aparelhada do Estado, ou seja, dotada de poder de coação, mostra-se capaz de fazer com que o justo se cumpra. Ele, de fato, torna o justo exequível pelo e para o destinatário da norma.

210. Lembre-se, aqui, tratar-se especificamente do direito romano, denotado por duas qualidades principais, conforme se discorreu acima. Primeiro, ele é caracterizado pelo deslocamento da ideia de justiça da ordem moral, para a ordem jurídica, facultando assim que o sujeito de direitos demande o cumprimento da norma daquele que a descumpriu, revestindo a relação (agora relação jurídica), de bilateralidade e tributividade. Segundo, o

¹⁵⁸ O próprio Arpinata é taxativo em afirmar neste sentido: “mas, o maior absurdo é supor-se que são justas todas as instituições e leis dos povos”. CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Op. cit., p. 49.

direito romano era também assinalado por sua pretensão universalista¹⁵⁹, vale dizer, o conceito de direito que emergira em Roma tem, ao menos no plano teórico, o anseio de se configurar como uma ordem normativa válida *erga omnes*.

211. A relação entre Virtude e Direito em Cícero, portanto, não se revela como um liame existente entre dois entes metafísicos, conforme poderíamos ser levados a pensar inicialmente. Pelo contrário. Trata-se de algo concreto, alcançável pelo homem através da reta razão, uma vez que, para o Arpinata, são palpáveis tanto a ideia de Bem Supremo, simbolizada no plano ético pela figura da *areté*, quanto a noção de direito como técnica jurídica voltada para a construção de um ordenamento cogente de presunção universal.

212. Essa perspectiva notadamente tangível acerca dos conceitos de Virtude e Direito em Cícero, inclusive, parece-nos de modo muito claro ser legatária da ideia de representação apreensiva trazida à luz por Zenão, e abraçada de forma geral pelo estoicismo helênico. De acordo com o filósofo de Cítio, o processo cognitivo do ser humano decorre necessariamente de impressões providas de objetos existentes no mundo material. Veja o seguinte fragmento de Sedley:

A teoria de Zenão não é apenas empirista, mas de fato identifica seu critério fundamental de verdade, a impressão cognitiva, com um tipo de percepção sensorial. Além disso, a teoria da percepção sensorial em questão é causal. Nossas

¹⁵⁹ A pretensão universalista do Direito não deve ser confundida com o conceito de igualdade, por mais que sejam noções similares, e que por vezes mutuamente se determinam. Ser universal implica que os direitos abarcados por determinado ordenamento vigoram em relação a todos os homens, independente de sua condição. Cita-se, como exemplo, o artigo 2º da Declaração Universal de Direitos Humanos da Onu: “Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. Não será tampouco feita qualquer distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.” (Carta das Nações Unidas. Impressa pelo Centro de Informação da ONU para o Brasil (UNIC Rio de Janeiro). Op. cit., p. 3). A igualdade, por sua vez, implica no tratamento equânime a todos aqueles que estão a égide de determinado ordenamento. Veja, como exemplo, o artigo 5º da CRFB/88: Artigo “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes” (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 25/03/2019) . Ambos estes conceitos integram a ideia de Direito postulada por Cícero. A pretensão universalista, conforme ressaltado acima, decorre da própria ideia de direito romano que exsurge e se desenvolve nas era republicana e imperial (ver capítulo X, parágrafos XXX). A ideia de igualdade, por sua vez, advém do influxo filosófico trazido por Cícero do estoicismo (ver capítulo X, parágrafos XXX). Todavia, é óbvio que, em sua acepção prática, estas duas noções não se verificavam de modo completo no direito romano, bem como ainda não se percebem no contexto hodierno.

impressões sensoriais diretas, ou antes, um subconjunto privilegiado delas, obtêm sua apreensão infalível do mundo porque são diretamente causadas por (ἀπὸ – ‘a partir de’) coisas externas das quais são impressões.¹⁶⁰

213. Da leitura do fragmento acima, observa-se que o pensamento de Zenão, e, por conseguinte, do estoicismo que dele derivara, assume uma posição materialista acerca do mundo que o circunda, vinculando o processo cognitivo do homem àquilo que, obrigatoriamente, encontra-se na realidade física.

214. Este entendimento, por óbvio, confere aos conceitos estoicos de Bem, Natureza, Virtude, entre outros, um caráter notadamente mais palpável, traço este que é assumido por Cícero também em seu pensamento. É por esta razão que se afirma, reiterando-se o que fora dito acima, que para o Arpinata, os intuitos de Direito e Virtude não constituem somente ideais metafísicos, mas representam, de fato, entidades que podem ser verificadas no plano concreto.

215. Nesse diapasão, postula-se que o vínculo existente entre Virtude e Direito em Cícero pode ser enxergado na forma de dois institutos distintos que se complementam, e tem como ponto de ligação, justamente, a reta razão, a qual, quando atingida, possibilita àquele que a alcançou a contemplação do Bem supremo.

216. A reta razão, nesse passo, assume função primordial na compreensão do que consiste a Lex Naturalis em Cícero, uma vez que é somente ao atingi-la que se tornarã possível a apreciação do verdadeiro conceito de Bem, o qual, através da noção de Virtude, fornece precisamente o substrato material que será abraçado pela Lei.

217. A Virtude, que representa os ditames da *recta ratio* no plano ético, ao prescrever o perfeito agir, fornece precisamente o valor da ideia de justiça que deverá compor a materialidade da norma jurídica. O Direito, por sua vez, reveste a materialidade da justiça emanada da Virtude da técnica necessária para que ela se faça efetivar no plano real, por meio do devido processo legal e da força aparelhada do Estado. Na definição de Oliveiros Litrento:

A *lex*, como expressão da *ratio naturalis*, que determina o que deve ser feito e o que deve ser evitado, eis a herança de Cícero e dos juriconsultos seus continuadores. A validade de uma lei não se impõe por decisões inumanas. Eis a importância, assim, do direito romano como síntese ideal normativa, subordinando

¹⁶⁰ SEDLEY, D. A definição de zenão da *phantasia kataleptike*. In: *PROMETEUS* - Ano 7 - Número 15 – Janeiro-Junho/2014 - E-ISSN: 2176-5960. p. 147-164, p. 148.

a norma jurídica, como técnica, aos princípios primordiais da ética, sem os quais o poder estatal é injusto. Non omne quod licet honestum est ou o lícito jurídico subordinado ao lícito moral, norma jurídica com técnica e não técnica jurídica sem ética, eis os ensinamentos mais vivos da juridicidade, legado e permanência do direito romano.¹⁶¹

218. Veja, nesse mesmo sentido, o seguinte excerto proferido pelo próprio Arpinata:

Logo, a lei é uma diferença entre o justo e o injusto, feita de acordo com a Natureza, ou melhor, com a mais antiga e essencial de todas as coisas; e à Natureza sujeitam-se as leis humanas, que ameaçam os maus com o castigo, enquanto defendem e protegem os bons.¹⁶²¹⁶³

219. Da leitura da belíssima passagem de Cícero colacionada acima, extraem-se perfeitamente todos os elementos que integram a relação existente entre Direito e Virtude. Ao argumentar que “a lei é uma diferença entre o justo e o injusto, feita de acordo com a Natureza”, o Arpinata sustenta, em outras palavras, que a *Lex Naturalis* representa o perfeito conceito de justiça, extraído da Virtude em si. A Virtude, portanto, fornece precisamente a materialidade da norma, conforme se asseverou acima.

220. Por sua vez, ao enunciar que “à Natureza sujeitam-se as leis humanas, que ameaçam os maus com o castigo, enquanto defendem e protegem os bons”, Cícero ilustra claramente o caráter coercitivo do Direito, caráter este que o distingue da ordem moral, e que confere ao conceito de Justiça emanado da Virtude a possibilidade de efetivar no mundo dos homens. A relação entre Direito e Virtude, portanto, mostra-se perfeitamente simbiótica, uma vez que, ausente a segunda, o primeiro torna-se completamente vazio, e sem o primeiro, a segunda se vê incapaz de transcender de modo pujante o plano individual¹⁶⁴.

221. Nesse passo, é possível se observar com clareza em que ponto o pensamento do Arpinata exsurge como um aprofundar das questões filosóficas da sua época, fato este

¹⁶¹ LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. Op. cit., p. 112.

¹⁶² CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Op. cit., p. 66.

¹⁶³ Também nas palavras de Cícero: assim, existe um só Direito, aquele que constitui o vínculo da sociedade humana e nasce de uma só Lei; e esta Lei é acertada em tudo quanto ordena e proíbe. *Ibidem*, p. 48.

¹⁶⁴ Diz aqui “de modo pujante o plano individual”, e não somente “o plano individual”, pois é possível se argumentar que, em uma comunidade de pequeno porte, a ordem moral isoladamente possa ser efetiva para prescrever a *práxis* de seus integrantes.

que, inclusive, rebate a infundada crítica tecida por alguns autores de que Cícero seria somente um reproduzidor da filosofia Grega que o precedera¹⁶⁵.

222. Obviamente, a obra do Orador não é integralmente original em relação aquilo que o antecede. Colocar sobre seus ombros esta responsabilidade, todavia, seria flagrantemente injusto. Afinal, não fora Platão influenciado por Sócrates; não fora Aristóteles influenciado por Platão, e não foram as escolas helênicas influenciadas por todos estes corifeus da filosofia clássica? Portanto, imputar uma pretensa falta de originalidade ao trabalho do Arpinata, em razão de suas raízes filosóficas gregas, não faz jus à imensa empreitada executada por Cícero.

223. O Orador, de fato, inegavelmente bebe da filosofia helênica, sobretudo no que tange os conceitos de Bem e *Virtus*, cujas bases são o estoicismo e o aristotelismo, conforme se percebe dos capítulos 1 e 2 da presente dissertação, e da bibliografia primária aqui analisada, principalmente as obras *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, *Dos Deveres*, e *Das Leis*. O ímpeto criativo do Arpinata, todavia, está em justamente assumir essa herança filosófica grega, e transpô-la para o ambiente romano, ambiente este no qual o conceito de Direito se mostra notadamente mais apurado do que na antiga *Hellas* (veja subcapítulo 3.1)

224. Cícero, assim, assume a ideia de Virtude cunhada pelos pensadores clássicos e, unindo-a à nova noção de direito que nascia em Roma, traz a lume uma concepção de Direito que, consubstanciada na figura da *Lex Naturalis*, vai além tanto de uma instância normativa perfeita inalcançável, quanto de um simples direito positivo que, por ser um produto do homem, revela-se imperfeito.

225. A Lei Natural para o Arpinata não representa puramente uma instância de referência para o agir humano, tal como se poderia afirmar da ideia de Virtude; analogamente, o direito para Cícero também não constitui uma mera ópera secundária do *nómos* divino, que estaria sempre aquém de sua contraposta perfeição. Pelo contrário. No

¹⁶⁵ Essa posição é frequentemente dada de forma sutil e velada. Não obstante ela ainda assim se sobressai em determinados excertos. Observe o seguinte trecho: Cicero offers few direct criticism to Aristotle, towards whom he is generally well disposed; what he offers are criticisms from an oratorical standpoint, of dogmatic philosophy. Cicero's philosophical ambition was to imitate Greek philosophy in Latin, as Latin poets had imitated Greek poetry (...) (Cícero oferece poucas críticas diretas a Aristóteles, sendo, geralmente, bem disposto em relação ao Estagirita; o que ele oferece são críticas do ponto de vista oratório, da filosofia dogmática. A ambição filosófica de Cícero era imitar a filosofia de Grega em latim, como os poetas latinos haviam imitado a poesia grega). MENN, Stephen. The intellectual Setting. In: GARBER, Daniel. AYERS, Michael (editors). *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*. v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 33-86. p. 43.

pensamento ciceroniano, ambos direito e Virtude se integram para formar o que, de fato, representa o conceito ciceroniano de Direito, ou *Lex Naturalis*, qual seja: para Cícero, a *Lex Naturalis*, ou Direito, constitui a ordem normativa perfeita e universal, alcançável pelo homem por meio da *recta ratio*, e dotada de coercibilidade, cuja materialidade, consubstanciada na ideia de Justiça, espelha-se no próprio arcabouço de valores que integram a *Virtus*.

226. Acerca desta definição dada acima, cumpre destacar dois pontos importantes. Primeiro, nota-se que é através do conceito de *Lex Naturalis* que Arpinata articula os conceitos de Natureza, Virtude, e direito em sua obra (que, com isso, transforma-se em Direito).

227. A Natureza consiste na ordem perfeita do todo. Ela é o Bem supremo, o fogo, a razão divina que, harmonicamente, tudo governa (veja capítulo 1). A Virtude, por sua vez, simboliza a transposição da ideia de Natureza para o âmbito da *práxis*. Ela representa, portanto, o Bem supremo no que se refere ao agir humano. E o direito, ou, melhor dizendo, a noção de direito que exsurge na República romana, consiste na ordem normativa que, dotada de coercibilidade, transfere a ideia de justiça do plano moral, para o plano jurídico, tornando-o exequível pelo destinatário do mandamento legal.

228. Juntos, estes conceitos formam a ideia de Direito em Cícero, vale dizer, formam uma ordem normativa perfeita, dotada de coercibilidade e universalidade, e cuja noção de justo, ou seja, cujo aspecto material da norma jurídica, deriva da própria Virtude.

229. A segunda observação merecedora de destaque acerca do conceito de *Lex Naturalis* acima fornecida se refere à forma pela qual os homens podem alcançá-la. Nesse ponto, vale ressaltar que, ao prescrever que o ser humano logra ascender ao Direito através da reta razão, Cícero coloca nas mãos do próprio homem o poder e a responsabilidade de cunhar uma ordem normativa que, possivelmente, seja perfeita, ou, mesmo não o sendo, seja ao menos boa.

230. Inclusive, é precisamente neste ponto que, simbolizado por sua imensa confiança na razão, transparece todo o humanismo do Arpinata, humanismo este que será um dos principais legados do pensamento ciceroniano para a posterioridade, ao lado, justamente, do conceito de *Lex Naturalis* que irá servir de sustentáculo para o jusnaturalismo moderno.

231. A afirmação de que o homem é capaz de alcançar a Lei Natural, contudo, remete-nos a uma questão essencial para a real compreensão do pensamento do Arpinata, e

que, por mais que pareça simples à primeira vista, não o é, qual seja: já que é possível ao homem alcançar o *logos* divino, e assim produzir normas que sejam tão perfeitas quanto as emanadas pelo próprio Júpiter, porque o direito positivo não se equivale ao Direito Natural?

232. A resposta a essa pergunta nos dirige, novamente, à ideia do sábio. Segundo Cícero, apesar de o homem possuir a capacidade de alcançar a reta razão, e produzir leis tão justas quanto as divinas, esta capacidade não necessariamente transcende a esfera da potência e se manifesta como ato. Isso porque, conforme leciona o Arpinata, a razão perfeita é atingida somente pelo sábio (e, por óbvio, nem todos são sábios); só o sábio logra viver, plenamente, de acordo a Natureza, vale dizer, em consonância com os preceitos da razão. A seguinte passagem proferida pelo Orador, acerca dos deveres perfeitos, ilustra perfeitamente o que ora se expõe:

A honestidade perfeita, a única que merece tal nome, nunca se pode separar da virtude, e só se encontra nos sábios; os homens de sabedoria imperfeita não podem possuir essa honestidade perfeita, pois delas só tem a imagem. Todos os deveres tratados por nós nesta obra são deveres que os estoicos chamam deveres medíocres; são comuns a todos, levados por todos, e fácil de serem atingidos em consequência de uma boa natureza ou de uma boa educação. Mas para os deveres que chama deveres perfeitos é a perfeição absoluta, a qual nada falta, e só é atingida pelos sábios.¹⁶⁶

233. Da leitura do fragmento acima, observa-se que somente o sábio é capaz de alcançar a Virtude, conforme já se afirmou anteriormente no presente trabalho (vide capítulo 2). Consequentemente, uma vez que esta mesma Virtude constitui o aspecto material da *Lex Naturalis*, não se pode chegar a outra conclusão, salvo a de que somente do sábio poderá emanar a Lei perfeita¹⁶⁷. Salgado coaduna com esta posição, conforme se observa do seguinte excerto:

Esta *recta ratio*, contudo, é cultivada, não é dada *in natura* como se qualquer um pudesse exercê-la ou alcançá-la imediatamente pelo só fato de ser racional. Esse cultivo da *ratio*, que possibilita a criação das leis justas, portando de leis naturais, é feito pelo sábio. A lei

¹⁶⁶ CÍCERO. *Dos Deveres*. Op. cit., p. 117.

¹⁶⁷ Isso não implica que somente o sábio poderá atuar virtuosamente. Neste parágrafo do trabalho, tratou-se exclusivamente das leis perfeitas. É possível, contudo, que o homem médio produza boas leis, e aja de forma justa, conforme expressamente declarado por Cícero em diversos pontos de sua obra (vide, nesse sentido, *Dos Deveres*, capítulo 1, IV-IX). Veja nesse sentido, também: SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Op. cit., p. 164 e segs.

justa criada pela *recta ratio* é, pois, tarefa do homem, sábio, prudente, *virorum prudentium consultum* (Papiniano) (...).¹⁶⁸

234. Nesta análise tecida por Salgado acerca do pensamento ciceroniano, observa-se, nitidamente, a influência aristotélica sobre a obra do Arpinata. Em Aristóteles, a figura do *phrónimos*, ou seja, do homem dotado da sabedoria prática (*phrónesis*¹⁶⁹), também desempenha um papel essencial. O *phrónimos* representa o sábio para o Estagirita, aquele que logra encontrar a ação virtuosa em meio a todos os caminhos que se pode eventualmente escolher.

235. Em Cícero, este mesmo *phrónimos* também se mostra presente. Todavia, no pensamento do Orador, a representação do homem prudente transcende sua significação de homem virtuoso, para assumir um manto que, notadamente, possui uma maior dimensão social, qual seja, o do jurisconsulto.

236. Uma vez que o conceito de Direito se desenvolve em Roma, e passa a abarcar na materialidade da norma o mandamento abstrato emanado da Virtude, a figura do sábio passa a desempenhar um papel mais expressivo, na medida em que ele representa não somente o conhecedor da Virtude, mas também aquele que transcreve a Virtude em sua forma jurídica, dotando-a assim de bilateralidade e tributividade. O sábio para Cícero, portanto, não somente conhece e informa a Virtude, mas, antes, prescreve o comportamento virtuoso ao transformá-lo em uma norma supostamente válida *erga omnes*, cogente, e suportada pela força aparelhada do Estado.

237. Feitas estas considerações, tecemos então a seguinte questão: de que modo Marco Túlio Cícero, e o conceito de *Lex Naturalis* por ele desenvolvido, impactam na filosofia romana de seu tempo, e naquela que lhe fora posterior? Nesse diapasão, ressalta-se

¹⁶⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Op. cit., p. 164.

¹⁶⁹ Acerca da *phrónesis* em Aristóteles, discorre Lima Vaz: “(a *phrónesis* é – nota do autor) virtude da razão reta (...) que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas (...), e assinala justamente a presença do logos regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 106). Na mesma toada, leciona Nuno Coelho: “that is, the moral task is measuring desire; acting well is desiring neither too much nor too little from security, honor, pleasure, or money in the context of a given situation. The task of practical reason is to find the mesotês under the circumstances (Isto é, a tarefa moral é medir o desejo; agir bem não é desejar nem muito nem muito pouco, seja por segurança, honra, prazer ou dinheiro, no contexto de uma dada situação. A tarefa da razão prática é encontrar a mesotês sob as circunstâncias. COELHO, Nuno. *Controversy and Practical Reason in Aristotle*. In: COELHO, Nuno; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. *Aristotle and the philosophy of Law: theory, practice and justice*. Nova Iorque: Springer, 2013. p. 87-108, p. 98).

que um dos mais principais pontos que se pode destacar acerca do prestígio do gênio do Arpinata para seu tempo, refere-se, precisamente, à sua contribuição e atuação no ramo do Direito.

238. A defesa do interesse público (que se percebe na proteção à ideia da República), o apreço pela magnanimidade da Lei, e pela busca da efetivação do Justo, são fatores que saltam aos olhos nas obras do Orador. Observem, nesse sentido, as seguintes passagens, extraídas das *Filípicas*, texto em que o Arpinata se insurge contra Marco Antônio, e de *Contra Verres*, escrito em que relata um dentre os vários casos em que atuou como advogado:

Pais conscritos, antes de falar sobre a situação da república, a qual julgo dever ser tratada nesse momento, expor-lhes-ei sucintamente as razões tanto da minha partida quanto do meu retorno. Eu, enquanto esperei que a República tivesse, finalmente, retornado ao vosso discernimento e autoridade, decidi, firmemente, ficar aqui, por assim dizer, de guarda, no meu lugar de ex-cônsul e de senador; na verdade, não me distanciaria mais, nem afastaria meus olhos das condições da República até o dia que fomos convocados no templo da deusa Terra. Naquele templo lancei, o quanto foi concedido a mim, os fundamentos da paz retomando um antigo exemplo dos atenienses; adotei, por fim, o mesmo vocabulário que os gregos, o qual a *civitas* empregou para acabar com a discórdia e propôs que qualquer lembrança da discórdia deveria ser enterrada no esquecimento eterno (sic).¹⁷⁰

O que era mais desejável, juízes; que poderia contribuir especialmente tanto para desarmar o ódio contra a ordem senatorial, quanto para o desprezo que se atribui aos tribunais parece, muito menos pela prudência humana do que pelo favor dos deuses, ser concedido a vocês, para ser oferecido a vocês, em um momento decisivo para a República. Ela já fixou em raízes profundas uma opinião tão fatal para a República quanto perigosa para vocês: sim, não só em Roma, mas entre as nações estrangeiras, é repetido de boca em boca que com os tribunais, tal como existem hoje, todo homem que tem muito dinheiro, mesmo que seja culpado, não pode ser. É em um momento tão crítico de sua ordem, ameaçado com a perda do poder judicial, e quando se prepara para inflamar por arengas e leis os espíritos já muito irritados contra o senado, que perante vocês é trazido C. Verrès, esse homem condenado de muito por sua vida, por suas ações e pela opinião pública, mas absolvido antecipadamente por seu ouro, enquanto se lisonjeia e se vangloria disso.¹⁷¹

¹⁷⁰ BERNARDO, Isadora Prévêde. Tradução Primeira Filípica. In: Caderno de Ética e Filosofia Política. n. 30. São Paulo: USP, 2017. p. 198-228. p. 200.

¹⁷¹ Ce qui était le plus à désirer, juges; ce qui pouvait surtout contribuer à la fois à désarmer la haine soulevée contre l'ordre sénatorial, et le mépris qui s'attache aux tribunaux, semble, bien moins par la prudence humaine que par la faveur des dieux, vous être accordé, vous être offert, dans un moment bien décisif pour la république. Elle a jeté déjà de profondes racines, une opinion aussi funeste à la république que dangereuse pour vous: oui, non seulement dans Rome, mais chez les nations étrangères, on répète de bouche en bouche qu'avec

239. Da leitura dos excertos acima, observa-se claramente que o sistema republicano romano, e a ordem jurídica que fora criada ao seu entorno, constituem tema central da reflexão trazida à luz por Cícero. Este fato, inclusive, transcende os textos de cunho jurídico elaborados pelo Arpinata, e compõe, também, sua filosofia, conforme se viu detidamente ao longo do presente trabalho.

240. A obra filosófica de Cícero, dessa forma, assume uma posição de proeminência tanto em relação à sua própria época, quanto em relação à reflexão filosófica que lhe fora posterior. Vários fatos suportam essa assertiva.

241. Primeiro, lembra-se que o Arpinata fora senão o maior, um dos maiores transpositores da filosofia grega para o solo romano, havendo traduzido vários textos helênicos para o latim, justamente no intuito de difundir e apologizar a reflexão filosófica na língua pátria de Roma. A contribuição ciceroniana para a área da filosofia, contudo, não se restringe à sua atuação como tradutor.

242. O Orador assume também uma importante posição como expositor da filosofia grega, conforme se percebe claramente, por exemplo, nos capítulos II e III do livro *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*, nos quais o autor elucida, com extensão, as ideias do epicurismo e do estoicismo, respectivamente.

243. O ponto em que com mais clareza se percebe a dimensão da contribuição ciceroniana para o cenário filosófico, entretanto, é justamente nos escritos nos quais o Arpinata deixa transparecer sua própria opinião, imbuindo estes textos de um ecletismo, erudição, e originalidade que poucas vezes se verifica na história ocidental. No que tange a filosofia de sua época, sobretudo, obviamente, a filosofia do direito, este fato é facilmente perceptível na influência exercida pelo pensamento ciceroniano sobre a ideia de Direito que então emergia. Na lição de Oliveiros Litrento:

E o direito romano, depois de Cícero, pondo em evidência a importância dos elementos subjacentes às regras jurídicas, plasmou, através da razão e da natureza

des tribunaux tels qu'ils existent aujourd'hui, tout homme qui a beaucoup d'argent, quelque coupable qu'il soit, ne peut être condamné. C'est dans un moment si critique pour votre ordre, menacé de perdre le pouvoir judiciaire, et lorsqu'on se prépare à enflammer par des harangues et par des lois(1) les esprits déjà trop irrités contre le sénat, que devant vous est amené C. Verrès, cet homme dès long-temps condamné par sa vie, par ses actions, et par l'opinion publique, mais absous d'avance par son or, ainsi qu'il s'en flatte et qu'il s'en vante. CÍCERO. *Contre Verrès* (Annoté). (French Edition). (Kindle Locations 67-72). Panckoucke. Kindle Edition.

humana, em princípios eternos, não o formalismo da lei, mas seu conteúdo jurídico através do anterior legado estoico-aristotélico. Além da vigência (qualidade técnico-formal da norma jurídica), legou, ao mundo ocidental contemporâneo, sua mais específica técnica de juridicidade: a dos fundamentos éticos da norma abstrata, na ausência dos quais é impossível a qualidade axiológica justa da norma positiva. A teoria geral do direito, assim, não se deve cingir apenas à dogmática jurídica. Exigências e finalidades espaço-temporais mutáveis subordinam-se a pressupostos lógicos universais, tarefa da epistemologia jurídica que, por sua vez, somente poderá executar fielmente sua missão se unida, jamais divorciada da filosofia do direito (Cícero, s.d.), de evidência axiológica, tendo como valor polar a justiça. Assim, não é direito o que atenta contra os fundamentos do justo.¹⁷²

244. Por sua vez, em relação à reflexão filosófica que lhe sucede, o peso da influência ciceroniana pode ser percebido em inúmeros exemplos, sendo alguns deles o jusnaturalismo de Hugo Grócio, o pensamento de Maquiavel, e também a própria ideia de razão pura prática tecida com brilhantismo por Kant. As seguintes citações corroboram com a afirmação ora realizada. Quanto ao jusnaturalismo de Grócio, sustenta Bruno de Oliveira Pinho:

Além disso, no segundo capítulo do primeiro livro da referida obra, o jurista (Hugo Grócio – nota do autor) salienta que existem preceitos fundados na própria natureza e, em determinadas situações, a guerra estaria em conformidade com estes preceitos. Nesta parte, ele utiliza argumentos extraídos do *De Finibus* de Marco Túlio Cícero, que assevera a existência de determinados preceitos naturais primitivos e outros denominados secundários.¹⁷³

245. Quanto ao pensamento de Maquiavel, veja a lição de Marcia Colish:

O mais frequentemente observado é a referência de Cícero para o Leão e a Raposa, sob a rubrica da necessidade do regente em desempenhar o papel da besta na ocasião. Em seguida é a ideia paralela em Cícero e Maquiavel de que as circunstâncias alteram os casos, suspendendo, algumas vezes, as regras morais que de outra forma seriam vinculadas. Outros paralelos incluem a questão de saber se é mais seguro governar através do amor ou do medo, e se, e como o governante deve exercer essa liberalidade, juntamente com o aviso de que ele deveria se abster de apreender bens de outras pessoas e a ideia de que as pessoas são geralmente egoístas e que prudência consiste em escolher o mal menor como melhor.¹⁷⁴

¹⁷² LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. Op. cit., p. 106.

¹⁷³ PINHO, Bruno de Oliveira. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. p. 12.

¹⁷⁴ COLISH, Marcia. “Cicero’s De officiis and Machiavelli’s Prince”. In: *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, N. 4, *Central Renaissance Conference* (Winter, 1978), pp. 80-93. p. 84.

246. Quanto à razão pura prática de Kant, nas palavras de Joaquim Carlos Salgado: “não é ousado dizer que, com o conceito de *recta ratio*, Cícero prepara o caminho para a ideia de uma razão pura prática, em que o intelecto e a vontade se fundem na legitimação do ato moral”.¹⁷⁵

247. Verifica-se, assim, que Cícero, mesmo havendo redigido sua obra há mais de dois mil anos, continua notadamente presente em nossos dias, uma vez que desempenhou um papel central na construção de conceitos basilares que, ainda hoje, mostram-se importantes. A filosofia de Maquiavel, o jusnaturalismo, o pensamento de Kant, ou mesmo a noção de direito que se verifica hodiernamente, são todos legatários, senão diretamente, ao menos por vias transversas, dos esteios filosóficos erigidos tanto pelos pensadores helênicos, quanto pelos pensadores romanos, dentre os quais o Arpinata é, certamente, um dos mais influentes.

248. Cícero, portanto, compõe uma obra instigante, bela, e, sobretudo nos dias atuais, muito relevante. A comunhão do conceito de Direito e Virtude tecida pelo Orador, além de chamar atenção para o óbvio liame existente entre a ordem normativa e a ética, coloca em cheque a rasa noção de que a técnica jurídica, por mais apurada que seja, é capaz de sobreviver de forma independente do arcabouço valorativo edificado pela *praxis* humana. Esta é, indubitavelmente, uma das mais belas e retas mensagens que o autor ora analisado nos deixou.

¹⁷⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 164.

Considerações finais

249. Antes de iniciarmos o fechamento deste trabalho, convém recordarmo-nos que, no capítulo introdutório da presente dissertação, foram feitas três colocações que, agora, merecem ser retomadas. Primeiro, ao se delinear, brevemente, as consequências ensejadas pela crise ética da Modernidade, colacionou-se um trecho de um artigo composto por Mac Dowall, o qual abordava a separação entre os institutos da Virtude e do Direito ocorrida nas eras moderna e contemporânea (veja nota 6). Essa mesma posição, vale salientar, foi também exposta por Lima Vaz, conforme se observa do seguinte excerto:

“a irrupção do sistema de necessidades no domínio do *ethos*, nele abrindo um novo horizonte de universalidade (...), aparece, assim, como um evento histórico definitivo: ele rompe com a homologia que, no domínio da universalidade nomotética, se estabelecia entre a *physis* e o *nómos*, e que era o fundamento do Direito Natural antigo. A busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade.”¹⁷⁶

250. Em segundo lugar, afirmou-se que era imperiosa a condução de pesquisas que tivessem como escopo elevar-se sobre o conceito poiético a que a *praxis* havia se reduzido, repensando-se a relação contemporânea entre Virtude e Direito, e restabelecendo-se o vínculo entre os dois institutos sob a ótica da Ética. Por fim, asseverou-se também que a filosofia ciceroniana teria o condão de contribuir substancialmente para essa discussão, já que explorara de maneira rica e profunda as ideias de Virtude, Direito e Dever (veja parágrafo 15).

251. Assim, tecidas estas afirmações, e uma vez que chegamos às considerações finais desta dissertação, trazemos a seguinte pergunta: estavam corretas as colocações pontuadas em sede de introdução? Em outras palavras: ao final do trabalho, é admissível concluirmos que a filosofia de Cícero, de fato, contribui para o desafio de nossos tempos, possibilitando que se repense a relação que hodiernamente se verifica entre Direito e da Virtude?

252. A resposta para esta pergunta é, por certo, afirmativa. A obra de Cícero, indubitavelmente, oferece uma perspectiva revigorante acerca do liame existente entre *Lex* e

¹⁷⁶ LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Ética e Direito. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 205-242. p. 233-234.

Virtus, liame este que o Arpinata compreende de forma genial, não diminuindo a importância nem do *nómos*, nem da *areté*, ao delinear a relação verificada entre ambos os institutos.

253. O Orador, nesse passo, não eleva a materialidade da norma sobre a necessidade de se construir uma técnica jurídica efetiva, que seja capaz de concretizar, no mundo real, o ideal de justiça emanado da Virtude. Cícero é, afinal, um filho de Roma, e, nessa qualidade, foi-lhe possível vivenciar de modo privilegiado o imenso avanço técnico trazido à lume pela experiência jurídica romana.

254. Por outro lado, o Orador também não consagra a técnica jurídica isoladamente, menosprezando, assim, a função essencial desempenhada pela *Virtus* como arcabouço valorativo da norma de conduta. Pelo contrário. Para Cícero, o direito só atinge seu ápice quando se eleva ao nível da Natureza; Natureza esta que, no âmbito da *praxis*, é simbolizada pela ideia de Virtude. Observe, nesse sentido, o seguinte excerto: “mas, entre todas as questões que constituem o objeto das discussões científicas, nada é tão essencial como compreender plenamente que nascemos para a justiça e que o Direito não se baseia nas convenções, mas sim na Natureza”¹⁷⁷. Da leitura do trecho ora colacionado, percebe-se claramente que a Virtude é elemento primordial para que o direito positivo se consagre, de fato, como Direito. O Arpinata enxerga isso de modo cristalino, e pontua reiteradas vezes este fato, nunca deixando a materialidade da norma em segundo plano.

255. Este menosprezo pelo elemento valorativo da lei, inclusive, fora o grande equívoco do positivismo jurídico. Ao relegar para segundo plano o aspecto material da norma, a corrente positivista que emerge no século XIX esvazia o Direito de seu elemento Ético, desferindo, com isso, o golpe final do movimento progressivo de separação entre *nómos* e *ethos* que se observara desde o século XVII com o surgimento do Contratualismo. Jean-François Kervégan, ao comentar a crítica schmittiana ao pensamento de Hans Kelsen, evidencia justamente esta falha do pensamento normativista. Veja:

O normativismo esquece, ou finge esquecer, que uma norma não saberia produzir, por si própria, as condições de sua efetuação, que a facticidade de uma ordem jurídica concreta não é dedutível da coerência formal de seu fundamento normativo. Ignorando, ou fingindo ignorar que a ideia do direito não pode efetuar-se por si mesma, o normativismo contorna a questão da decisão, ou então a recusa como extrajurídica. Ora, é justamente esse elemento irredutível – o direito tem

¹⁷⁷ CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Op. cit., p. 44.

vocação para informa a efetividade social e política, que provoca a deficiência da ideia de norma, ou de sistema de normas.¹⁷⁸¹⁷⁹

256. A obra ciceroniana, nesse passo, evoca uma mensagem que caminha em direção contrária ao que preconiza o normativismo jurídico, ao conferir mérito não somente à técnica jurídica, mas à técnica jurídica aliada à materialidade da norma. E é neste ponto, precisamente, que se percebe o imenso valor do pensamento do Arpinata para a contemporaneidade.

257. A comunhão entre Ética e Direito ilustrada pelo Orador em seus escritos responde de maneira rica o alerta feito por Lima Vaz e Mac Dowall acerca da concepção atual que se tem sobre o ordenamento jurídico. Por óbvio, não se sustenta aqui que o direito, tal como exortado por Cícero, pode e/ou deva ser aplicado *ipsis litteris* ao nosso contexto. Todavia, a mensagem extraída da obra do Arpinata, sobretudo de seu conceito de *Lex Naturalis*, mostra-se ainda notavelmente relevante.

258. O direito, sem o esteio da Virtude, torna-se um mero instrumento de opressão de um, ou alguns, grupos de poder. A Virtude, ausente a força aparelhada do Estado característica do direito, manifesta-se como um simples referencial para o agir humano, e, como tal, revela-se muito aquém do enorme poder transformador que poderia exercer sobre a sociedade.

259. É, portanto, na união dos conceitos de Direito e Virtude que o ordenamento jurídico se mostra em todo seu esplendor. E Cícero, vale ressaltar, logra de modo sublime vislumbrar este esplendor, ao encontrar o equilíbrio exato entre o direito como valor e o direito como instrumento, sob a égide, justamente, da ideia de Natureza. Ao conceber o Direito como uma ordem normativa universal, tributiva, e coercitiva, alcançável através da reta razão, e cujo elemento material se esteia na própria Virtude, o Arpinata, certamente, deixa para a posterioridade uma grande lição. E nós, como legatários deste ensinamento, temos o poder e a responsabilidade de buscar concretizá-la.

¹⁷⁸ KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt. O Político entre a Especulação e a Positividade. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006. p. 7.

¹⁷⁹ Schmitt chama de decisão, justamente, a vontade política que se encontra por detrás da norma. Trata-se, desse modo, do elemento valorativo da lei, captado pelo legislador na realidade fática, e colocado em forma jurídica através do processo legislativo.

Referências Bibliográficas

1. AMORIM, Lucas Camargos Bizzotto. *Ética e Razão*. Ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade. Dissertação (Mestrado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2018.
2. _____; BACELAR, Renan Boy Victor. “A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo, Consciência Jurídica e Justiça”. Texto apresentado à disciplina Seminários Hegelianos XIX, UFMG, 2017.
3. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984.
4. ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi*. Tutti e frammenti. A cura di Roberto Radice. Milão: Bompiano il pensiero occidentale, 2002.
5. BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.
6. BERNARDO, Isadora Prévide. Tradução Primeira Filípica. In: Caderno de Ética e Filosofia Política. n. 30. São Paulo: USP, 2017. p. 198-228. p. 200.
7. BETT, Richard, "Pyrrho", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pyrrho/>
8. BOERI, Marcelo D. *Los Estoicos Antiguos*. Santiago: Editorial Universitaria, 2003.
9. Carta das Nações Unidas. Impressa pelo Centro de Informação da ONU para o Brasil (UNIC Rio de Janeiro). <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/11/A-Carta-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas.pdf>
10. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm.
11. CÍCERO. *Dos Deveres*. Trad. por Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2007.
12. _____. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal*. Trad. Carlos Ancedê Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
13. _____. Da Natureza dos Deuses – Livro II. De Natura Deorum – Livre II. Trad. Willy Parede Soares. João Pessoa: Ideia, 2018.
14. _____. *Da República*. Coleção os pensadores. Trad. por Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

15. _____. *Las Paradojas de los Estoicos*. Trad. Carmen Castillo. Madrid: Rialpe, 2004.
16. _____. *Das Leis*. Trad. por Otávio T. De Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.
17. _____. *Do Sumo Bem e Do Sumo Mal*. Trad. por Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
18. _____. *Letters of Marcus Tullius Cicero*. Trans. E. S. Shuckburgh. New York, The Collier Press, 1909.
19. _____. *As Catilinárias*. Lisboa: Verbo, 1974.
20. _____. *Contre Verrès* (Annoté). (French Edition). (Kindle Locations 67-72). Panckoucke. Kindle Edition.
21. COELHO, Nuno. Controversy and Practical Reason in Aristotle. In: COELHO, Nuno; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. *Aristotle and the philosophy of Law: theory, practice and justice*. Nova Iorque: Springer, 2013. p. 87-108, p. 98).
22. COLISH, Marcia. “Cicero’s De officiis and Machiavelli’s Prince”. In: *Sixteenth Century Journal*, Vol. 9, N. 4, *Central Renaissance Conference* (Winter, 1978), pp. 80-93.
23. COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
24. DAVIS, Charles Henry Stanley. *Greek and Roman Stoicism and Some of its Disciples*. Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius. Boston: Herbert B. Turner & Co, 1903.
25. DIO CASSIUS. *Dio’s Roman History*. Trans. Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
26. GRIMAL, Pierre. *La Civilización Romana: vida, costumbres, leyes e artes*. Barcelona: Paidós, 1999.
27. GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
28. HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. por Orlando Vitorino. São Paulo. Martins Fontes: 1997.
29. _____. *Filosofia de la História*. Barcelona: Podium, 1971.
30. _____. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª Ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003.

31. _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. v. II. Trad. por Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
32. INWOOD, Brad. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
33. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. por Paulo Quintela. Edições 70: Lisboa, 2007.
34. KERVÉGAN, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt. O Político entre a Especulação e a Positividade. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.
35. KOYRÉ, Alexandre. Introducción a la lectura de Platon. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966.
36. LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.
37. _____. Henrique Cláudio de. Destino e Liberdade: as origens da Ética. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-152, p. 141.
38. _____. Ética e Direito. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 205-242.
39. LITRENTO, Oliveiros. Fundamentos filosóficos no direito romano e suas repercussões no pensamento jurídico contemporâneo. *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, set./dez. 1982. p. 103-114. Disponível em: <<https://goo.gl/z5NpAA>> Acesso em: 10/03/2019.
40. LONG, Roderick T. Hellenistic Philosophers of Law. In: MILLER, Fred. Jr.; BIONDI, Carrie-Ann (eds). *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence. A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. v. 6. Bologna: Springer, 2007. p. 111-131.
41. LORD, Carnes. Aristotle. In: STRAUSS, Leo (org.); CROPSEY, Joseph (org.). *History of political philosophy*. 3ª Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. p. 118-154.
42. MAC DOWELL. João Augusto. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*. n. 09 – jan./jun. 2007. p. 237-273.
43. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009.

44. MENN, Stephen. The intelectual Setting. In: GARBER, Daniel. AYERS, Michael (editors). *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*. v. I. Cambridge: Cambridge Universisty Press, 1998. p. 33-86.
45. PARENTE, Margherita Isnardi. *Introduzione a lo Stoicismo Ellenistico*. Bari: Laterza, 1993.
46. PATRICK, Mary Mills. Sexto Empírico e o Ceticismo Grego. Trad. Jamir Conte. Cambridge, Deighton Bel & Co, 2010.
47. PLATÃO. Fédro. In: Coleção Filosofia e Ensaaios. Trad. por Pinharanda Gomes. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
48. _____. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.
49. PINHO, Bruno de Oliveira. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.
50. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. Sistema dell'età ellenistica v. III. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987.
51. _____. *Storia della filosofia antica*. Dalle Origini a Socrate. v. I. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987.
52. _____. *Storia della filosofia antica*. Platone e Aristotele. v. II. 6ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1988.
53. _____. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977,
54. REZENDE, Antônio Martins de; BIANCHET, Sandra Braga. Dicionário do Latim Essencial. 2ª Ed. São Paulo: Autêntica Clássica.
55. ROZTOVTZEFF, M. Roma. De los orígenes a la última crisis. Trad. Tula Nuñez de Latorre. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.
56. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Fundamentação e aplicação do Direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
57. _____. *A Ideia de Justiça no Período Clássico ou da Metafísica do Objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
58. _____. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida: Protágoras de Abdera, a Educação, o Estado e a Justiça. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. v. 119. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. p. 411-436.

59. SCHOFIELD, Malcolm; ERLER, Michael. Epicurean Ethics. In: (orgs.) ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 642-674.
60. SALÚSTIO. *Salústio: A conjuração de Catilina*. Trad. Adriano Scatolin. São Paulo: Hedra, 1990.
61. SCULLARD, H. H. *From Gracchi to Nero: A History of Rome from 133 BC to AD 68*. 5ª ed. New York: Routledge, 1982.
62. SEDLEY, D. A definição de zenão da *phantasia kataleptike*. In: *PROMETEUS* - Ano 7 - Número 15 – Janeiro-Junho/2014 - E-ISSN: 2176-5960. p. 147-164.
63. SELLARS, John. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.
64. SÊNECA. *Cartas de um Estoico*. Um guia para a vida feliz. v. II. Trad. Alexandre Pires. São Paulo: Montecristo. Ebook.
65. SHOTTER, David. *The Fall of the Roman Republic*. London: Routledge, 2005.
66. STRAUMAN, Benjamin. *Appetitus societatis and oikeiosis: Hugo Grotius' Ciceronian Argument for Natural Law and Just War*. In: *Grotiana New Series*. v. 24/25 (2003/ 2004): 41– 66. p. 46.
67. STRAUSS, Barry. *A Morte de César*. Trad. David Emígio Rago, São Paulo: Seoman, 2017.
68. STRIKER, Gisela. *Ataraxia: Happiness as Tranquility*. In: *The Monist*, Volume 73, Issue 1, 1 January 1990, Pages 97–110.
69. THORSTEINSSON, Runar M. *Roman Christianity and Roman Stoicism: a Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Osford Universisty Press, 2010.
70. TITO LIVIO. *Storie: libri XLI-XLV e frammenti*. v. VII. A cura di Giovanni Pascucci. Torino: Unione Tipografico, 1971.
71. WILLIAMSOM, Callie. *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004.