

**VIRTUDES CÍVICAS, ATIVIDADE POLÍTICA E
ELOQUÊNCIA CICERONIANA**

Gilson Charles dos Santos

Universidade de Brasília

gcharles@unb.br

CIVIC VIRTUES, POLITICAL ACTIVITY AND CICERONIAN ELOQUENCE

RESUMO: Este artigo trata do papel desempenhado pela ética e pela retórica na vida política da república romana tardia. Mais especificamente, meu objetivo é investigar a relação entre virtudes cívicas, atividade política e oratória, conforme concebidas nos tratados retóricos e filosóficos de Cícero. Meu argumento é o de que a exibição de virtudes cívicas pelo orador/homem público é essencial não apenas para a atividade política, mas também para a deliberação pública. Concentrando-me principalmente na filosofia e na oratória deliberativa, pretendo definir quais qualidades cívicas são empregadas na interação discursiva entre orador e audiência. Portanto, procuro relacionar política, filosofia e oratória e contribuir para repensar o processo de interação entre orador e público em contextos de mudança de forma de organização social.

PALAVRAS-CHAVE: política; eloquência; filosofia; *honestum*; *utile*; Cícero.

ABSTRACT: This paper is concerned with the role played by ethics and rhetoric in the political life of the Late Roman Republic. More specifically, my aim is to investigate the relationship between civic virtues, politics and oratory as conceived in the rhetorical and philosophical treatises of Cicero. My central claim is that the exhibition of civic virtues by the orator/statesman is essential not only to the working of politics, but also to public deliberation. Focusing mainly on the philosophical works and deliberative speeches, I intend to define which civic qualities are employed in the discursive interaction between speaker and audience. Therefore, I seek to relate politics, philosophy and oratory and contribute to rethink the process of interaction between speaker and audience in the context of change of social organization.

KEYWORDS: politics; eloquence; philosophy; *honestum*; *utile*; Cicero.

INTRODUÇÃO

O termo latino *existimatio*, empregado para o que chamamos de “reputação” em português, é um derivado do verbo *existimo*, cuja tradução pode abranger as noções de “opinar”, “achar”, “julgar”, “considerar”, “ter apreço” ou “dar valor”. O verbo admite qualidades, ações ou quantidades como argumentos internos. Desse modo, é possível que alguém “seja considerado prudente” (Cic. *Fam.* 4.16: *prudentem existimari*), “agir assim [como achar melhor]” (Cic. *Fam.* 4.4 *nam sic fac existimes*) ou “dar valor menor a todas as coisas” (Cic. *Fam.* 4.5: *omnia minoris existimare*).

Nesta introdução, gostaria de explorar brevemente um dos usos do verbo *existimo*: o que admite qualidade como argumento interno, no esquema “verbo + complemento de pessoa + qualidade”. Com efeito, Cícero o emprega em muitos de seus discursos judiciais e deliberativos, dos quais cito pouquíssimos exemplos. Assim, pois, nas *Catilinárias*, Cícero declara que há quem queira considerar seu inimigo não ímprobo, mas infeliz (Cic. *Cat.* 2.14: *non improbum, sed miserum [existimari]*), julgando-o a ele, Cícero, um tirano cruelíssimo (*ibid.*, *crudelissimum tyrannum existimari*). Quando de seu regresso do exílio, Cícero lembrará ao povo romano que houve quem achasse que sua virtude estava enfraquecida ou seu ânimo, alquebrado (Cic. *Red. Qui.* 19: *existimat me [...] aut debilitata virtute aut animo fracto*).

Além disso, discursando ao mesmo povo romano, Cícero dá a entender que Marco Antônio preferia que o orador fosse tido como sábio (Cic. *Phil.* 6.3.9: *me sapientem [...] existimari*) e, pronunciando-se ao senado, Cícero lembra aos presentes o julgamento daqueles que não pertencem à ordem senatorial, dizendo:

Ut enim de universo senatu populus Romanus verissime iudicat nullis rei publicae temporibus hunc ordinem firmiorem aut fortiorem fuisse, sic de uno quoque nostrum et maxime qui hoc loco sententias dicimus sciscitantur omnes, avert audire quid quisque senserit, ita de quoque ut quemque meritum arbitrantur existimant (Cic. *Phil.* 14.7.19).

Então, da mesma maneira que, em relação ao senado como um todo, o povo romano, com toda a razão, reconhece que, em nenhum outro momento desta república, esse estamento foi mais firme e decidido, todos procuram saber de cada um de nós — e, sobretudo, os que nos pronunciamos neste local — e escutar o que qualquer um de nós tiver

opinado; dessa maneira, julgam cada qual de acordo com o que creem que ele merece¹.

Chamo a atenção para o fato de que o excerto acima difere do esquema inicial que exemplifiquei. Aqui, o verbo não pede complemento de pessoa + qualidade, mas uma oração completa (*de quoque ut quemque meritum arbitrantur*). O esquema pessoa + qualidade é substituído por uma construção frasal cujo significado denota a própria definição de *existimatio*. Afinal, atribuir a cada um o que se acredita que ele mereça não exclui a ação ou o efeito de reputar.

Ora, é essa a noção implícita no termo *existimatio* nas *Filípicas*, em que Cícero enumera tudo o que não constrangeria as ações de Marco Antônio: a autoridade senatorial, a reputação dele junto ao povo romano e as leis (Cic. *Phil.* 2.4.9: *neque auctoritas huius ordinis neque existimatio populi Romani neque leges ullae possent coercere*). As leis moderam pela coerção e a autoridade, pela reverência, pelo temor ou pelo poder político, social e econômico; já a reputação é uma construção que, operada na imagem pública do indivíduo, reflete qualidades pessoais de maneira que esse indivíduo possa, de um lado, participar da vida em comunidade na qualidade de cidadão e, de outro lado, venha a se destacar publicamente como orador. Os dois lados dessa construção serão o tema abordado no presente trabalho.

HONESTUM E EXISTIMATIO

Trato a construção da imagem pública do cidadão romano como um processo subjetivo (ou seja, dependente de qualidades pessoais ratificadas pelos valores partilhados pela comunidade), apoiada numa visão idealista tanto da vida em comunidade quanto do papel desempenhado pelas leis e de caráter essencialmente provisório (porque repetidamente encenada). Além disso, está fundamentalmente vinculada à noção de cidadania (*civitas*; *status civitatis*) e, inclusive, de comunidade (*civitas*) e de cidade (*urbs*), manifestando-se em tempo, lugar e circunstância definidos. Por fim, o processo é também discursivo, subordinado à verbalização de ações individuais que o abonem publicamente e à seleção das informações que possam ou devam ser conhecidas pelos demais indivíduos.

¹ Todas as traduções apresentadas neste trabalho são de responsabilidade do autor.

Para delimitar provisoriamente o domínio discursivo da imagem pública do cidadão romano, lembro que, apresentando a relação entre eloquência e filosofia, Cícero narra, em mais de uma passagem de suas obras, a origem idealizada da comunidade, da cidadania e da cidade, dizendo:

Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus. Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos (Cic. Inv. 1.1.2).

De fato, houve um tempo em que os seres humanos vagavam pelos campos sem direção alguma como se fossem feras, prolongavam a vida com o alimento agreste e nada era solucionado com a racionalidade, mas sim frequentemente com a violência física. Não se cultivavam ainda os parâmetros de culto aos deuses nem dos deveres morais do homem. Ninguém tinha tido conhecimento de núpcias genuínas, nem ouvido falar de filhos legítimos, nem havia acatado a lei equitativa, que possuísse alguma utilidade. Por isso, por conta do erro e da ignorância, a mesquinhez, dominadora cega e temerária da alma, abusava da força física, sua cúmplice perniciosíssima, para se satisfazer. Naquele momento, um homem decerto magnânimo e sábio percebeu o conteúdo que ali estava e quanta oportunidade se abria na alma dos seres humanos para que esses realizassem grandes ações se alguém demonstrasse a capacidade de agarrá-la e, segurando-a em suas mãos, transformá-la em algo melhor. Foi ele quem juntou e conglomerou em um só lugar, com certa racionalidade, os seres humanos dispersos nos campos e abrigados sob tetos silvestres e, encaminhando-os para alguma coisa útil e honesta, embora eles primeiro reclamassem por insolência e, depois, o ouvissem com atenção por conta da racionalidade

e da argumentação, transformou-os de feras e bichos agrestes em seres sensatos e comedidos².

É possível perceber, pelo excerto acima, que Cícero defende dois elementos como responsáveis pelo surgimento das relações propriamente políticas: a racionalidade e os regulamentos de natureza religiosa e civil. Tanto um quanto outro são tidos por ele como o resultado do uso da sabedoria (*sapientia*; Cic. *Inv.* 1.1.2: *vir sapiens*), virtude “civilizatória” por estabelecer, legitimar e corroborar os vínculos sociais.

Com base nisso, é possível dizer que a sabedoria é uma das qualidades pessoais que denotam a existência daquilo que chamarei de virtudes cívicas ou virtudes cardinais, pois elas apontam traços distintivos do caráter do cidadão (*civis*) em oposição ao não-cidadão (*hostis*).

Cícero entende que o caráter do indivíduo (*mores*) está expresso nas suas ações (Cic. *De Or.* 2.43.182). Tendo em consideração o âmbito público, essas ações refletem não apenas aquilo que é aceito pela comunidade, como ainda o que concorre para o bem comum. Disso derivam dois elementos essenciais para delimitar o domínio discursivo da imagem pública do cidadão: a) as virtudes do indivíduo são reconhecidas na medida em que integram os valores da comunidade como um todo, de modo que as virtudes do indivíduo sejam um reflexo dos valores coletivos em escala menor; b) o cultivo das virtudes pelo indivíduo possui impacto na comunidade, incidindo sobre a forma de organização da cidade.

O que justifica tais afirmações é o fato de que, na definição de virtude, já Platão³ havia vinculado as qualidades do cidadão e da cidade. Partindo da noção da justiça (*δικαιοσύνη*), aqui entendida como “a parte que cabe a cada um”, Platão estabelece as qualidades da cidade e do cidadão com base nas práticas atenienses de seu tempo: a deliberação pública, como forma de busca coletiva pelo bem comum, requer sabedoria (*σοφία*); a coragem (*ἀνδρεία*) e a moderação ou o equilíbrio (*σωφροσύνη*) são as qualidades do guerreiro pronto para defender a cidade de inimigos estrangeiros e, inclusive, internos; e, por fim, a justiça fundamenta os próprios vínculos sociais.

No tratado *De Officiis*, Cícero retoma a definição platônica para formular um conceito próprio de virtude. Assim, o que Platão denomina

² Depreende-se de Cícero que a comunidade é resultado da superação dos instintos por parte dos indivíduos, da racionalização da vida pública não só pelas leis, mas também pelo consenso político entre os cidadãos e, por fim, da organização do espaço comum de circulação e convivência; o tema é abordado em Cic. *Rep.* 1.26.41; *Sest.* 62.91-92.

³ Cf. Pl. *Prot.* 329c, *Lach.* 199d, *Men.* 78d, *Gorg.* 507b, *Phaed.* 69c, *Leis* 631c, *Resp.* 4.427e.

σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη e δικάια corresponde, respectivamente, às expressões latinas *perspicientia veri* para a sabedoria; *magnitudo animi* para a coragem; *ordo et modus* para a moderação e *sollertia in societate hominum tuenda* para a justiça assim entendidas por Cícero (Cic. Off. 1.5.15). De acordo com o orador, a sabedoria é “a agudeza e a argúcia do que é verdadeiro” (Cic. Off. 1.5.15: *perspicientia veri sollertiaque*); a coragem é “a grandeza e a força da mente excelsa e invencível” (*ibid.: in animi excelsi atque invicti magnitudine et robore*); a moderação é “a modéstia e o equilíbrio expressos pela ordem e pela medida correta das palavras e das ações” (*ibid.: quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia*) e a justiça é “a proteção da comunidade humana, conferindo a cada um o que lhe pertence e mantendo o compromisso do que é acordado” (*ibid.: in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide*). À diferença do filósofo grego, porém, Cícero herda do estoicismo a concepção de que a natureza fornece ao homem a razão, a sociabilidade, a busca pela verdade, pela liberdade e o discernimento da ordem, bases do que é próprio ao que ele denomina “honesto” (*honestum*), gênero do qual procedem as demais espécies de virtudes.

Na descrição da origem da *civitas* e da *urbs*, a honestidade representa a superação do instinto por parte do indivíduo em direção à vida civil. É de se notar, porém, que nem todas as suas espécies compõem virtudes práticas. De fato, a sabedoria antecede a ação, constituindo-se, portanto, como uma virtude teórica. Já a justiça, a coragem e a moderação implicam, salvo em circunstância contrária à disposição do indivíduo, no cumprimento das promessas, na proteção dos inocentes e nas relações de amizade generosas e beneficentes. Trata-se, obviamente, de uma generalização; ainda assim, o conceito ciceroniano de honestidade atende ao propósito de pôr em funcionamento a própria organização política dos membros da comunidade. Do individual para o coletivo, a honestidade torna possível a partilha de todas aquelas coisas que a natureza criou para o uso comum, conferindo sentido aos vínculos que existem entre familiares, entre concidadãos e entre esses e a república, aqui entendida como forma de organização da comunidade⁴.

Com isso, Cícero dá a entender que o exercício de uma ou de várias das virtudes cardinais cumpre uma função (também) política, ainda que a

⁴ Cícero chama a atenção para a justiça por abrigar a noção de *societas hominum* (Cic. Off. 1.7.20). Está baseada em dois princípios: inocência, no sentido de impedir que o indivíduo venha a fazer o mal, e sensatez, que orienta o indivíduo a usufruir dos bens particulares como particulares e dos bens comuns como comuns. Assim, ao assumir a forma da lei, a justiça procura racionalizar as relações sociais.

opção pela prática (conveniente à política) exija do indivíduo a satisfação dos mesmos critérios sociais e econômicos que caracterizam o *otium* do filósofo, idealmente afastado da vida pública. Dessa forma, ser virtuoso significa aderir à tese de que a excelência moral deve estar vinculada à vida pública, o que representaria a superação da ideia de sociedade natural em benefício da comunidade politicamente organizada. Nesse sentido, o equilíbrio é atingido tanto pela obediência às leis e à vontade divina quanto pela atividade pública, motivo pelo qual religião, direito e política aparecem intimamente relacionados.

Não por acaso, o indivíduo que possui as qualidades associadas à honestidade é chamado por Cícero de *optimus civis*, o “cidadão excelente”. Exercidas na vida pública, tais qualidades, somadas à excelência militar (uma das traduções possíveis para o termo *virtus*) e ao bom senso (*consilium*) – isto é, o uso prático da sabedoria na aplicação da justiça – resultam no conceito de “líder”, expresso por Cícero pelos termos *princeps* e *optimas* (geralmente empregados no plural, *principes* e *optimates*). *Optimates* são os homens públicos habilitados a conduzir os negócios públicos; já o termo *princeps*, ademais de assumir o mesmo significado de *optimas*, é utilizado em referência aos que se sobressaem como generais, juristas, filósofos e, não menos importante, àqueles que se sobressaem na eloquência (Cic. *De Or.* 3.17.63). Quer pelo protagonismo nas questões relativas à vida pública, quer pelo uso da fala ordenada, o *optimus civis* conquista, por parte dos demais membros da comunidade, a boa fama (*fama*), o louvor de suas ações (*laus*) e a (boa) reputação (*existimatio*), que representam (ou, inclusive, podem mesmo originar) outras formas de distinção social, tais como a nobreza (*nobilitas*), a respeitabilidade (*dignitas*), a glória (*gloria*) e a prerrogativa de ação pública (*auctoritas*). Compõem-se, assim, os elementos que servem para delimitar o domínio discursivo da imagem pública do indivíduo.

HONESTUM E UTILE

Se a virtude consiste em uma força potencial de ação humana, seu objetivo se cumpre em fazer com que os seres humanos sejam úteis uns aos outros (Cic. *Off.* 2.3.11). Sua atuação se estende em três direções: a sabedoria, a moderação e a justiça. A sabedoria permite identificar, descrever e comparar as coisas, de maneira a lhes conferir o uso adequado. Ensina a empregar os elementos da natureza para o trabalho e o sustento e incide até mesmo sobre as

relações de amizade entre as pessoas. A moderação estabelece as condições para a interação entre os seres humanos e distingue o público do privado. A justiça, por fim, delimita a parte que cabe ao indivíduo e a que cabe a determinado grupo, dirimindo eventuais dissensões e distribuindo prêmios e castigos de acordo com as convenções de justo ou injusto, certo ou errado.

Assim, pois, a virtude constitui a causa eficiente da ação humana e não se esgota em si mesma. Por conta disso, Cícero entende que o *honestum* deve também efetuar o que é *utile* (útil), estabelecendo entre ambos uma relação de causa e efeito (Cic. *Off.* 2.3.10). Se uma ação pretende ser útil sem ser honesta (e vice-versa), o que parece sabedoria de fato é malícia; o que parece justiça é fraude e o que parece moderação de fato será rigor ou prodigalidade.

Enquanto a honestidade avaliza os vínculos sociais, a utilidade evita o prejuízo da comunidade visando à satisfação das suas necessidades. Por conseguinte, o trabalho, a disciplina e a aplicabilidade das leis cumprem o objetivo da utilidade, ao passo que, promovendo a integração entre indivíduos, materializam os benefícios da honestidade para a comunidade:

Urbes vero sine hominum coetu non potuissent nec aedificari nec frequentari; ex quo leges moresque constituti, tum iuris aequa discriptio certaue vivendi disciplina; quas res et mansuetudo animorum consecuta et verecundia est effectumque, ut esset vita munitior, atque ut dando et accipiendo mutandisque facultatibus et commodis nulla re egeremus (Cic. *Off.* 2.4.15).

Com efeito, as cidades não poderiam ser edificadas nem habitadas sem o ajuntamento de seres humanos. Com base nisso instituíram-se as leis, os costumes e, inclusive, a noção essencial do direito e algum direcionamento para a vida. São consequências disso o equilíbrio da índole das pessoas e a decência, que fizeram com que a nossa vida ficasse menos complicada, de maneira que, ao dar, receber e trocar bens e recursos, não nos faltasse coisa nenhuma.

Utile e *honestum* operam juntos e servem tanto para orientar as relações entre os indivíduos quanto para criar um senso de comunidade. Além disso, tornam possível a integração ou a correspondência entre virtudes e leis, que são o fundamento da república. Promovida pelo conjunto de cidadãos, essa integração constitui o alicerce da concórdia (*concordia*), que funciona como um sentimento de pertencimento a uma comunidade e é invocada sobretudo em momentos de conflito civil, constituindo-se assim como uma ideia pacificadora. Não por acaso, Cícero apela reativamente para a

concordia quando da deflagração da guerra entre Júlio César e Gneu Pompeu, por exemplo (Cic. *Att.* 1.14.4; 1.17.9; 1.18.3; 7.3.5; 7.4.2), relacionando expressamente o caráter dos agentes em conflito com a situação da comunidade. Somadas, as virtudes cardinais permitem ao indivíduo empenhar-se pelo bem comum, julgar a extensão de suas ações, ajustá-las ao momento oportuno e combater pela justiça – donde a definição de *optimus civis*. Amplificadas pelo total de cidadãos, fundamentam a concordia necessária para a manutenção da república.

O traço aristocrático das noções aqui exploradas é evidente. Afinal, todas elas tendem a restringir o cultivo da virtude e a liderança nos negócios públicos a um número reduzido de indivíduos – a saber, àqueles que estão desencarregados do trabalho braçal. Além disso, é importante notar que Cícero usa comumente os termos *optimates*, *boni* ou *magnanimi viri* apenas para seus aliados políticos, o que poderia relativizar a definição mesma de virtude. Lembro, no entanto, que, de acordo com o excerto do *De inventione* citado parágrafos acima, se Cícero restringe a um tipo específico de indivíduo a capacidade de conduzir os demais a reconhecer e se apropriar das coisas úteis e honestas (Cic. *Inv.* 1.1.2: *in unam quamque rem inducens utilem atque honestam*), atribui tanto a comandante quanto a comandados a mesma racionalidade⁵. Acionado pelo discurso e devidamente estimulado, o apelo à racionalidade tende a neutralizar diferenças socioeconômicas em nome do consenso, aqui compreendido como manifestação da concordia nas situações que envolvem as práticas públicas de argumentação⁶.

Portanto, o uso da racionalidade nas relações humanas, manifesto na origem da cidade, da comunidade e da república e posto em funcionamento tanto pela convivência entre iguais quanto pelas relações discursivas estabelecidas entre os membros da comunidade nas assembleias, não apenas fundamenta a concordia e o consenso como ainda favorece, mesmo que intermitentemente e apenas durante a interação mediada pela fala ordenada, a diluição das diferenças entre os indivíduos. Como é possível verificar no excerto a seguir, Cícero dá a entender que a racionalidade constitui o princípio regulador das relações propriamente políticas, donde a noção de povo

⁵ Entendo como “racional” aquela ação que leva o indivíduo a utilizar a razão para buscar o melhor argumento. Comportar-se racionalmente significa, assim, integrar-se num ambiente que possui condições mínimas para o estabelecimento do consenso, objeto de atenção na terceira parte do presente trabalho.

⁶ Chamo de práticas públicas de argumentação o uso da fala ordenada nas assembleias populares (*contiones*) e em discursos de natureza judicial (*orationes*), tidos como formas de interação social essenciais para a vida pública romana tanto pelo espaço em que se realizavam (Fórum ou Cúria, por exemplo) quanto pelo conteúdo que encerravam.

(*populus*) em contraposição à multidão desordenada (*coetus*; *coetus multitudinis*):

hi coetus igitur hac de qua causa instituti, sedem primum certo loco domiciliorum causa constituerunt; quam cum locis manuque saepsissent, eius modi coniunctionem tectorum oppidum vel urbem appellauerunt, delubris distinctam spatiisque communibus. omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem exposui, omnis ciuitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est quae causa genuit ciuitatem (Cic. Rep. 1.26.41).

Assim, esse ajuntamento [*coetus*] constituiu, pelas razões que inicialmente aponte, uma sede em local determinado para estabelecer seus domicílios, defendida com obras e com a força dos homens, e a essa união de tetos nomeou fortaleza ou cidade, composta por templos e espaços públicos. Desta forma, todo povo [*populus*], que é a reunião de uma multidão [*coetus multitudinis*] conforme expus, toda comunidade [*civitas*], que é a organização do povo, toda república [*res publica*] que, como eu disse, é um bem [*res*] do povo [*populi*], devem ser geridos por algum tipo de autoridade [*consilio*] a fim de serem perenes. Além disso, este tipo de autoridade [*consilium*] deve sempre ter em vista a causa que originou a comunidade.

Mesmo assim, o emprego do termo *consilio/consilium* pode denotar tanto a racionalidade (que, no exemplo acima, inaugura as relações propriamente políticas) quanto a autoridade que administra tais relações⁷, o que nos devolve à noção de “líder” (*princeps*). Com efeito, a justiça também é o propósito da ação daqueles que promovem a organização do povo pela virtude e pelo bom senso (*virtute et consilio*), e não por acaso Cícero os coloca entre os “primeiros” (*primi*): são os primeiros pelo momento em que agem e são os primeiros por ter a iniciativa:

91. *Quis enim nostrum, iudices, ignorat ita naturam rerum tulisse ut quodam tempore homines nondum neque naturali neque civili iure descripto fusi per agros ac dispersi vagarentur, tantumque haberent quantum manu ac viribus per caedem ac vulnera aut eripere aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute et consilio praestanti exstiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingeni dissipatos unum in locum congregarunt eosque ex*

⁷ Cícero normalmente utiliza o termo para se referir ao senado; cf. Cic. *Phil.* 3.14.34; 15.39; 4.6.14; 5.1.2; 5.13; 7.7.19.

feritate illa ad iustitiam atque ad mansuetudinem transduxerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia coniuncta, quas urbis dicimus, invento et divino iure et humano moenibus saepserunt. 92. Atque inter hanc vitam perpolitam humanitate et illam immanem nihil tam interest quam ius atque vis (Cic. Sest. 42.91-92).

91. De fato, quem dentre nós, Senhores Juízes, ignora que tal é a mudança das coisas, que houve um tempo em que os homens, espalhados e dispersos pelos campos, antes mesmo dos direitos naturais e civis, vagavam e possuíam tanto quanto pudessem tomar com a força das mãos ou conseguir por maldades e agressões? Aqueles que se mostraram superiores pela virtude e pelo juízo, ao constatarem a brandura e o gênio da humanidade, reuniram num único local os que estavam dispersos, e daquela rudeza transferiram para a justiça e para a mansidão. Com efeito, aquela coisa [*res*] que serve à utilidade comum – à qual chamamos república [*publicas; publica*] –, a organização entre os humanos – que foi posteriormente denominada comunidade [*civitates; civitas*] – e o aglomerado de casas – que chamamos cidade [*urbis; urbs*] – foram delimitadas por muros, após a aceitação tanto da lei divina quanto da humana. 92. E entre esta vida limada pela humanidade e aquela desumana, nada mais se interpõe do que o direito e a força.

Por fim, o caráter aristocrático das noções ciceronianas a respeito das virtudes cardinais e da organização social pode ser verificado na condição dos *optimates*, aqui entendidos como os *optimi cives* com a prerrogativa da condução dos negócios públicos. Trata-se do “ócio com dignidade” (*cum dignitate otium*), que é, em termos muito gerais, a situação tanto do senador quanto do comandante militar e do magistrado que assumem, dentro da Cidade, a manutenção da justiça em tudo aquilo que responde aos interesses da comunidade – os deveres religiosos (*religiones*), os auspícios (*auspicia*) os poderes dos magistrados (*potestates magistratuum*), a autoridade do senado (*senatus auctoritas*), as leis (*leges*), o costume dos antepassados (*mos maiorum*), os tribunais (*iudicia*), a jurisdição (*iuris dictio*), a boa-fé (*fides*), os poderes provinciais (*provinciae*), os aliados (*socii*), o louvor do poderio romano (*imperi laus*), os assuntos militares (*res militaris*) e o erário público (*aerarium*):

[...] omnes optimates, qui efficiunt, summi viri et conservatores civitatis putantur [...] 46. huius autem otiosae dignitatis haec fundamenta sunt, haec membra, quae tuenda principibus et vel capitis periculo defendenda sunt: religiones, auspicia, potestates magistratuum, senatus auctoritas, leges, mos

maiorum, iudicia, iuris dictio, fides, provinciae, socii, imperi laus, res militaris, aerarium (Cic. Ses. 46.98).

[...] Todos os *optimates* que o põem em prática [i.e., “o ócio com dignidade”] são tidos como homens excelsos e protetores da Cidade [...] 46. Estes, no entanto, são os fundamentos de uma respeitabilidade isenta, estes são os membros, que devem ser defendidos pelos líderes [*principes*] inclusive a custo da própria vida: os deveres religiosos, os auspícios, os poderes dos magistrados, a autoridade do senado, as leis, os costumes dos antepassados, os tribunais, a jurisdição, a boa-fé, os poderes provinciais, os aliados, o louvor de nosso poderio, os assuntos militares, o erário público.

O excurso pedagógico sobre os *optimates*, que Cícero elabora na Defesa de Séstio e do qual retirei o excerto acima, serve para apresentar o inventário de homens públicos cujas ações sugerem a convergência entre *honestas* e *utilitas* na vida pública. O regresso do orador, exilado em 58 a.C. em decorrência das decisões que tomou quando cônsul contra Lúcio Sérgio Catilina, só foi possível pelos esforços de magistrados e de aliados políticos, que se pronunciaram ao povo romano em pelo menos duas grandes assembleias. Se, por um lado, é possível questionar em que medida a composição de modelos de comportamento ilustrou os argumentos de que Cícero se serviu largamente para reconstruir sua reputação num contexto pessoal complicado, por outro lado cabe levantar a hipótese de que esse inventário respondesse à conjuntura de uma importante crise política, que acabou por desencadear a mudança da própria forma de organização social. Nesse sentido, a teorização sobre a concórdia é reativa, e o emprego dos termos *optimates* e *boni* representa um esforço de reconhecimento, por assim dizer, espelhar, pois o orador maneja discursivamente a identificação mútua entre os agentes de seu regresso ou, em termos ciceronianos, a afeição natural que indivíduos virtuosos nutrem por seus iguais (cf. Cic. *Amic.* 50: *ut bonos boni diligant*). Seus argumentos exaltam a amizade (*amicitia*), estimulando a simpatia desses aristocratas por meio do apelo ao sentimento de coletividade, mediado pelas qualidades pessoais de que resultaram não apenas o regresso do orador, como ainda seus diversos argumentos para a manutenção do bem-estar comum.

Do *honestum* (individual) ao *utile* (coletivo), a moderação incide diretamente sobre a concepção ciceroniana de eloquência e seu papel nas relações políticas. Em linhas gerais, Cícero prescreve três condições para o exercício da moderação, que compreendem a superioridade da razão sobre

os apetites, a consideração sobre a justiça das ações empreendidas e o estabelecimento de limites em tudo aquilo que concerne à dignidade e ao porte exterior do indivíduo.

Não por acaso, essa virtude cardinal aparece no *Tratado sobre os deveres* referindo-se ao homem público e no *Tratado sobre o orador* referindo-se ao discurso. É ela quem estabelece a relação fundamental entre política, filosofia e eloquência, o que tentarei demonstrar adiante.

VIRTUDES CARDINAIS E ELOQUÊNCIA

Duas são as vantagens do exercício da moderação. De um lado, ela gera a confiança no indivíduo, uma vez que representa a compatibilidade entre os gestos e as circunstâncias; de outro, pleiteia a formação filosófica do homem público como orador, porque relaciona o discurso por ele produzido aos seus costumes (ἥθος, *mos*)⁸.

Considerado o caráter do indivíduo e sua manifestação na vida pública, ser moderado significa conhecer e sustentar a verdade nas coisas – ou aquilo que a filosofia estoica resume como viver de acordo com a ordem geral da natureza. Trata-se de saber usar adequadamente os meios de trabalho, respeitar os deuses e identificar as inclinações do caráter, o que aparece na própria explicação dada por Cícero sobre a origem da comunidade. Já no âmbito da produção do discurso, ser moderado significa dominar o tipo da causa em debate e expô-la com a expressão adequada a fim de levar a audiência aonde se queira – o que implica um compromisso do orador com a *utilitas* e com a *honestas*. Eis, portanto, um pressuposto essencial para a concepção ciceroniana de eloquência: a ética e a justiça não são produtos dela, mas a sua essência mesma⁹. Vincular as virtudes cardinais ao orador (que não é senão o cidadão que se pronuncia publicamente) cumpre a função de evitar que, nas mãos daqueles que carecem de virtudes¹⁰, a eloquência seja convertida em arma.

O vínculo entre as virtudes cardinais e o discurso deve aparecer no próprio discurso, cuja adesão deve ser produzida pelo orador, entre outros procedimentos, entre outros procedimentos, por meio da identificação entre as qualidades do produtor e do interessado no discurso:

⁸ Cic. *Or.* 74.

⁹ Cf. Cic. *Part. Or.* 79; *Brut.* 6.23.

¹⁰ Cic. *De or.* 3.14.55.

Valet igitur multum ad vincendum probari mores et instituta et facta et vitam eorum, qui agent causas, et eorum, pro quibus, et item improbari adversariorum, animosque eorum, apud quos agetur, conciliari quam maxime ad benevolentiam cum erga oratorem tum erga illum pro quo dicet orator. Conciliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existimatione vitae; quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt (Cic. De Or. 2.43.182).

Assim, é de sumo valor para a vitória [da persuasão] que recebam aprovação os costumes, os propósitos, as atitudes e a forma de levar a vida não só daqueles que defendem as causas como ainda daqueles que são defendidos [nelas]; de igual maneira, que sejam reprovados os dos adversários e que o raciocínio daqueles perante os quais se advoga se permita levar pela benevolência o quanto possível [*conciliari quam maxime ad benevolentiam*] – e isso tanto em relação ao orador quanto em relação àquele por quem o orador advoga. Contudo, a conciliação entre mentes [distintas] [*conciliantur autem animi*] é ajustada pela boa reputação da pessoa, pelas façanhas dela, pelo apreço dado à sua existência [*existimatione vitae*] – conciliação essa que é mais fácil ser bem trabalhada caso se verifiquem [tais qualidades] do que inventada, caso não se verifiquem.

O procedimento pelo qual o orador produz a identificação de suas qualidades e as relaciona com a audiência é caracterizado por Cícero pela expressão *conciliantur animi* (Cic. De Or. 2.19.82). Seu objetivo, basicamente, é o de estabelecer as condições para a produção do consenso no e pelo discurso. Fazer acordo (*conciliare*)¹¹ entre orador e audiência é um procedimento destinado à identificação de qualidades que não estavam necessariamente evidentes antes da interação e que demandam o movimento de abertura e de compreensão (*benevolentia*) de uma das partes da enunciação para serem reconhecidas. A tarefa inclui a menção ao caráter do orador e ao caráter do oponente (quando é o caso), que estipula os limites daquilo que a audiência deve deliberar ou julgar¹². Por isso, deve ser executada já na introdução do discurso e daí em diante, considerando que a audiência não deve estar obrigada a ouvir um orador que não queira ou que considere desqualificado e que o orador não deve considerar a audiência secundária em relação ao tema em debate.

¹¹ Neste trabalho, optamos pelos termos procedentes do jargão jurídico “conciliar” ou “fazer acordo” para traduzir a palavra *conciliare*. Ambos pressupõem a existência de condições de negociação entre as partes envolvidas no pleito e formalizam o diálogo sem excluir as ideias de “consentimento”, “aprovação”, “permissão”, “concordância” e “harmonia de pensamentos”, presentes no entendimento comum do termo latino.

¹² Guérin 2011, 48.

Estipular os limites daquilo que a audiência deve julgar representa o esforço do orador em direcionar seus argumentos para o que é útil e honesto. Trata-se de um processo de negociação, no qual a identificação racional das virtudes cardinais e das demais formas de distinção social por parte do orador e da audiência demarca o campo para a produção do consenso. A negociação pressupõe que o orador não apresente todas as virtudes cardinais de uma só vez, e sim que faça a correspondência entre qualidades e ações para fazer acordo com a audiência. Para tanto, Cícero emprega o conceito de *persona* (“personalidade”: Cic. *Off.* 1.30.107-32.116), subdividido em quatro categorias, determinadas pelo que é congênito ao indivíduo e pelo que as circunstâncias solicitam dele. Em termos gerais, a uma categoria essencial definida pelo papel comum assumido por todos os seres humanos, se sobrepõem outras três: a da *persona* atribuída pela natureza ao indivíduo; a do papel definido pelas circunstâncias e a da *persona* assumida de acordo com a vontade do indivíduo. A categoria essencial se sobrepõe às demais porque é composta pelas virtudes relativas ao *honestum*, conforme Cícero elenca nos excertos reproduzidos abaixo:

*Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem, quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt (alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem), sic in animis exsistunt maiores etiam varietates (Cic. *Off.* 1.30.107).*

É necessário compreender que a natureza nos vestiu, por assim dizer, com duas personalidades [*duabus personis*]: a primeira delas é comum [a todos nós], pelo fato de que todos compartilhamos da razão e da superioridade com que nos distinguimos dos animais, da qual provém tudo o que é honesto [*honestum*] e decente [*decorum*] e com a qual se encontra o meio para se descobrir o que é o dever [do cidadão] [*officium*]. A segunda, por outro lado, é propriamente atribuída a cada indivíduo. Tal como as diferenças entre os corpos são muitas (em algumas pessoas vemos velocidade na corrida, outras terem força para lutar e, do mesmo jeito, em algumas formas há dignidade e, em outras, beleza), também são maiores as diferenças entre as mentes.

115. *Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit; quarta etiam, quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus. Nam regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes eaque,*

quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere (Cic. Off. 1.32.115).

115. Porém, somam-se àquelas duas personalidades que mencionei acima uma terceira, que o acaso ou a situação impõe a alguém; existe ainda uma quarta, que acomodamos a nós mesmos por decisão individual. Com efeito, reinos, comandos militares, a nobreza, as honras, os bens, as riquezas e seus contrários dependem do acaso e das circunstâncias. Ainda assim, [só] depende da nossa vontade qual personalidade nós mesmos queremos assumir. Por isso, alguns se dedicam à filosofia, outros ao direito, outros à eloquência e há quem prefira ser o melhor de todos em alguma das mesmas virtudes.

Parece implícito nos exemplos acima que a seleção de qualidades pessoais a serem apresentadas (*ibid.*: *gerere quam personam velimus*) permite que o indivíduo se comporte em desacordo com o *honestum* a depender das circunstâncias. Porém, como a categoria essencial das personalidades deve se sobrepor às demais, Cícero introduz o conceito de decência (*decorum*) para expressar a relação entre o caráter individual e as virtudes do *honestum*, entendidas como naturais ao ser humano.

De fato, a decência é um conceito aplicado por Cícero tanto à filosofia quanto à retórica. No que concerne à retórica, trata-se da adaptação do discurso ao contexto de seu pronunciamento, à disposição da audiência e ao caráter do orador; em sua dimensão ética, quando aplicada ao cidadão exemplar, prevê a correspondência entre o que se diz e o que se faz de maneira a se produzir a admiração derivada da observação da beleza e da proporção. Se o indivíduo assume uma personalidade qualquer dentre as categorias secundárias, a noção de decência o devolve à categoria essencial para restabelecer o equilíbrio entre o caráter individual e as necessidades do coletivo. Nesse sentido, a decência faz a correspondência entre ações e discurso do indivíduo, preceituando os deveres (*officia*) tanto do homem privado quanto do homem público:

Ac ne illud quidem alienum est, de magistratuum, de privatorum, [de civium], de peregrinorum officiis dicere. Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam civitatis debereque eius dignitatem et decus sustinere, servare leges, iura describere, ea fidei suae commissa meminisse. Privatum autem oportet aequo et pari cum civibus iure vivere neque summissum et abiectum neque se efferentem, tum in re publica ea velle, quae

tranquilla et honesta sint; talem enim solemus et sentire bonum civem et dicere (Cic. *Off.* 1.34.124).

Não é alheio [ao nosso estudo] tratar dos deveres dos magistrados, dos homens privados, dos cidadãos e dos estrangeiros. A tarefa própria do magistrado é compreender que ele assume a personalidade da comunidade e que deve preservar a boa reputação e a decência dela, observar as leis e normalizar direitos, tendo em mente que tudo isso foi confiado à sua competência. Por outro lado, compete ao cidadão privado conviver com os concidadãos com isonomia e igualdade, sem ser submisso, vergonhoso ou se eximindo [de seu dever]; por fim, querer para a república aquilo que traz paz e que é honesto. Esse é quem costumamos considerar e chamar de bom cidadão [*bonum civem*].

Configuram-se, pois, as relações entre o *honestum* e o papel a ser desempenhado pelo magistrado: o cidadão exemplar/líder deve empregar as virtudes cardinais como causa eficiente da *utilitas* de suas ações na esfera pública. Cícero, inclusive, postula como necessário o vínculo entre o que é honesto com o que é útil para a comunidade. É desse vínculo que procedem as duas concepções de “congraçamento” que mencionei anteriormente – o consenso (de natureza discursiva, resultante da condução racional dos argumentos tanto na deliberação quanto no julgamento) e a concórdia (de natureza social e política).

A concepção de eloquência que subjaz à associação entre virtudes cardinais e utilidade coletiva na produção do consenso e da concórdia pressupõe que a persuasão é resultado do trabalho do orador em três instâncias – ética, lógica e emotiva. Nesse trabalho, a exposição racional de argumentos numa linguagem adornada é subsidiada pela aprovação do caráter, das ações e da vida do produtor do discurso. O processo exige a seleção de informações, de procedimentos relativos à formulação dos argumentos e ao uso da linguagem, de objetivos (a depender do que está sendo debatido) e do gênero oratório adotado.

De resto, respeita preceitos técnicos que não foram substancialmente alterados com o passar do tempo. Em termos gerais, o discurso é formulado a partir do perfil da audiência (de espectadores, de juízes ou de cidadãos), do tipo de reunião (apresentação, julgamento ou assembleia) e de sua finalidade (louvar o belo, o justo e o útil ou reprovar o feio, o injusto e o nocivo). Com isso, o gênero de discurso adotado quando a audiência é composta por espectadores numa apresentação em que o orador louva o belo e reprova o feio é o demonstrativo; o gênero judiciário trata das circunstâncias de um julgamento e o deliberativo, da assembleia.

Toda a discussão empreendida neste trabalho leva em consideração as circunstâncias que envolvem a formulação de discursos deliberativos, pois neles o orador assume a função de aconselhar sobre a utilidade de ações que afetam toda a comunidade. Pertencem à deliberação os temas relacionados às finanças, à guerra e à paz, às importações e às exportações e à legislação, conforme Aristóteles sistematizou (Ar. *Rhet.* 1359b). Para abordar esses temas, o orador deve preencher vários requisitos: conhecer as despesas e os recursos da cidade; as alianças e as desavenças entre os povos; que alimentos são produzidos em determinado local e quais são importados e, por fim, como se organiza a república e que leis a rege. Além disso, Aristóteles reconhece que o objetivo da deliberação é a felicidade, entendida como tendência das boas ações dos homens. A felicidade, então, é uma combinação entre ações e virtudes, de que resultam autossuficiência, segurança, pujança de bens materiais e capacidade para usá-los e conservá-los (Ar. *Rhet.* 1360b).

Portanto, o conceito ciceroniano de *optimus civis* é a síntese tanto da noção do político (πολιτικός) “condutor de homens” platônico¹³, quanto da definição aristotélica de cidadão como sendo aquele que participa nas questões relativas à cidade, sobretudo no âmbito deliberativo e judiciário¹⁴, e de cujas ações deriva a concórdia. Quanto mais a virtude prevalecer na cidade, tanto maior a coesão entre os membros da comunidade e mais sólida a república. Além disso, a virtude evita os excessos que, se no nível individual levam à infelicidade, no coletivo resultam na mudança da forma de organização social. Nesse sentido, as virtudes cardinais são moderadoras tanto para o indivíduo quanto para a comunidade, fazendo pela república o mesmo que os humores fazem pelo corpo humano. Assim, promover a concórdia significa agir em defesa da comunidade, subordinando os interesses individuais às necessidades coletivas a fim de manter o sistema coerente.

Desse modo, forma-se um vínculo entre o cidadão e a forma de república: o cidadão que age virtuosamente ratifica os valores da comunidade, atendendo aos interesses dela com vistas à felicidade.

A identificação racional das virtudes cívicas e das demais formas de distinção social por parte do orador e da audiência no âmbito da deliberação representa, por excelência, o campo de negociação para a produção do consenso. De fato, é graças a isso que a defesa da justiça e da utilidade de tudo aquilo que responde aos interesses da comunidade se transforma no principal meio de se buscar a adesão da audiência aos argumentos do

¹³ Pl. *Resp.* 258e; *Leg.* 757d-758a; cf. Wolff 1999, 46.

¹⁴ Ar. *Pol.* 1275a.22; 1275b.18-19.

orador. Por isso, o consenso e a concórdia são desdobramentos do exercício da virtude na vida pública. Mesmo que a argumentação venha a falhar, os envolvidos na situação discursiva acabam por revalidar e ratificar os valores da comunidade. São esses valores que fazem do discurso oratório um instrumento de negociação entre as partes, que se revela no ato de fazer o acordo, muito embora, no limite, incida sobre as próprias relações políticas.

CONCLUSÃO

Um dos pressupostos do presente trabalho é o de que a reputação do orador – ou a impressão por ele provocada – constitui um elemento essencial para a persuasão, considerado o fato de que a sociedade romana não menosprezava a respeitabilidade do indivíduo no âmbito da vida pública (Barber 2004, 3; Kirby 1990, 16-18). Isso estabelece uma diferença importante entre a retórica aristotélica e a eloquência ciceroniana, pois, enquanto Aristóteles divide as provas da persuasão fornecidas pelo discurso naquelas que residem no caráter do orador (ἦθος), naquelas pelas quais o público se predispõe à persuasão (πάθος) e, enfim, naquelas que o discurso demonstra ou procura demonstrar (λόγος), Cícero muda o foco do ἦθος aristotélico para negociar a aceitação de seus argumentos pelo auditório, quando Aristóteles insistia, essencialmente, na credibilidade obtida pelo orador no momento em que esse falava. Na mudança de foco, Cícero inclui a reputação que o orador possui junto à audiência.

Porém, enquanto o ἦθος, do qual resulta a tarefa oratória de fazer o acordo, pode ser manejado pelo orador, a reputação constitui uma prerrogativa da audiência. Um orador não tem domínio sobre a *existimatio*, mas pode influenciar seu interlocutor a ter dele a melhor imagem possível. Essa é a moeda de troca que a tarefa oratória do *conciliare* promove. Sem tal negociação, a menção à virtude e a defesa da justiça em tudo aquilo que responde aos interesses da comunidade convertem-se em lugares-comuns aos quais o orador recorre como forma de autopropaganda, para caluniar o adversário quando a causa o solicita ou manter a atenção da audiência sempre que sua autorrepresentação esteja em jogo.

Assim, fazer o acordo constitui o expediente que faculta ao orador se apresentar de um modo e com um objetivo específicos – e, portanto, possa dizer algumas coisas e não outras, sob pena de ser considerado tolo, injusto, covarde ou arrogante.

Cícero demonstra preocupação com a *existimatio* em, pelo menos, duas passagens de sua obra. A primeira apareceu na introdução do presente trabalho, nas *Filípicas*. A segunda, ainda que anterior às *Filípicas*, assume um caráter programático disfarçado de confissão: “toda vez que falo em público, me vejo frequentemente levado não só ao julgamento do meu talento, mas também da minha virtude e da minha conduta” (Cic. *Clu.* 51: *quotiens-cumque dico, totiens mihi videor in iudicium venire non ingenii solum sed etiam virtutis atque officii*). Talento oratório, personalidade e imagem pessoal se equiparam no processo de persuasão. Na falta de um deles, Cícero reconhece, inclusive, que é incapaz de sustentar a argumentação racionalmente: “de fato, estou tão perturbado, que tudo me assusta: eu poderia ser tido como o mais desajeitado [dos homens] se não tivesse dito nada, ou o mais insolente se tivesse dito muita coisa” (*ibid.*: *tum vero ita sum perturbatus ut omnia time-rem, si nihil dixissem ne infantissimus, si multa [...] dixissem, ne impudentissimus existimarer*). No processo de negociação, são poucas as virtudes a que o orador pode recorrer em seu favor na captação da benevolência, o apelo para que a audiência se mostre aberta a ouvir. Que as virtudes cardinais sejam facilmente reconhecidas pela audiência não é garantia de sucesso da argumentação. Menosprezá-las, porém, é certamente a receita para o fracasso do orador – e, em boa medida, também para o do homem público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barber, Kimberly Anne. 2004. *Rhetoric in Cicero's Pro Balbo – an Interpretation*. London and New York Routledge.
- Clark, Albertus Curtis. 1908. *M. Tulli Ciceronis Orationes*. Oxford: Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Davidson, Jorge M. 2002. “Direito e ideologia na Roma tardo-republicana”. *Phoenix*, 8.1: 197-209.
- Gardner, R. 2001. *Cicero. Pro Sestio. In Vatinius*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Guérin, C. 2011. *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au I^{er}. Siècle av. J.-C.* Vol. II. Paris: Vrin.
- Hubbell, H. M. 2006. *Cicero. De Inventione. De Optimo Genere Oratorum. Topica*. With Translation and Commentary. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Júnior, Manuel Alexandre; Alberto, Paulo Farmhouse & Pena, Abel do Nascimento. 2012. *Aristóteles. Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Kirby, John T. 1990. *The Rhetoric of Cicero's Pro Cluentio*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- Miller, Walter. 1928. *Cicero. De Officiis*. London: William Heinemann Ltd/

- New York: G. R. Putnam's Sons.
- Rackham, H. 2004. *Cicero. De Oratore. Book 3. De Fato. Paradoxa Stoicorum. De Partitione Oratoria*. With Translation and Commentary. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Rackham, H. 2005. *Aristotle. Politics*. With Translation and Commentary. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Santos, Gilson Charles dos. 2018. "Êthos do orador e as práticas públicas de argumentação na república romana tardia". *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 7.2: 41-59.
- Shackleton Bailey, D. R. 2009. *Cicero. Philippics 1-6*. With Translation and Commentary. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Shackleton Bailey, D. R. 2009. *Cicero. Philippics 7-14*. With Translation and Commentary. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Sutton, E. W. & Rackham, H. 1948. *Cicero. De Oratore. Books 1-2*. With Translation and Commentary. Cambridge, MA and London: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Wolff, F. 1999. *Aristóteles e a política*. Trad. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial.
- Zetzel, James E. G. 1995. *Cicero. De Re Publica. Selections*. Cambridge: Cambridge University Press.