

LIAMES DA VIRTUDE – ÉTICA E MORAL NO MUNDO ROMANO

LEANDRO GONSALES CICCONE

Roma se consumia, depauperada de energias,
mas inebriada de luxo e de prazeres, nas rixas estéreis das facções.
Não havia mais ordem no Fórum, nem concórdia no Senado,
nem regra nos julgamentos, nem respeito aos superiores,
nem limites à jurisdição dos magistrados.¹

Quando, nos últimos anos da ditadura de César, Marco Túlio Cícero enviou ao filho, então estudante em Atenas, um ensaio sobre ética², a República Romana agonizava – e não apenas ela; um modelo de vida pública, uma identidade cultural e moral, também sucumbiam ao poder e às riquezas, às ambições e contradições inerentes a um grande império. Cidade que se tornara senhora do mundo, Roma já então perdia a soberania sobre si mesma, à mercê de indivíduos cuja autoridade repousava em suas legiões.

É num cenário como esse que Cícero propõe uma discussão filosófica com evidente teor de crítica política. Retoma temas caros aos autores clássicos que o antecederam, como Aristóteles³, e que igualmente inspiraram tantos outros mais desde então, tão díspares entre si como Santo Agostinho⁴ e São Tomás de Aquino⁵, Friedrich Nietzsche⁶ e Rudyard Kipling⁷. Afinal, a reflexão sobre a ética representa, ao fim e ao cabo, um esforço de disciplina individual – que extrapola em alguns casos para um dado código moral, de alcance social – que pretende a busca de um modelo de virtude capaz de constituir esteios para o caráter, princípios para o convívio. Sob essa perspectiva, um ensaio sobre ética significa um tratado sobre o sentido de dever, tanto público, social, quanto privado, individual. De que maneira, em contextos distintos, esses fatores se combinam, quais suas ênfases e omissões – tal é o material que esse tipo de trabalho oferece ao historiador.

Cícero constitui, desde há muito, fonte inesgotável para os estudos acerca do declínio da República. Talvez seja o único caso de homem público romano de que se disponha não apenas da memória pessoal, oficial, mas também de uma memória tangencial,

baseada em sua vasta correspondência, cujo teor muitas vezes abala o leitor desavisado, destruindo com seus relatos e comentários de bastidores muito da grandeza quase mítica do personagem. Todavia, também se pode dizer que ele é provavelmente o único homem público romano para o qual a consciência de seus oportunismos e vaidades, manifestada direta ou indiretamente por si mesmo, revelou-se incapaz de demolir o interesse e mesmo a admiração pelo indivíduo. Se alguém pode ser definido como símbolo dessa encruzilhada da identidade romana nos estertores da República, do conflito entre consciência e interesse, ideal e real, certamente esse papel cabe a Marco Túlio Cícero. Consideremo-lo, portanto, como fio condutor deste breve estudo⁸.

Pontos de contato entre os desafios da sociedade romana no século I a.C. e a sociedade ocidental do século XXI são muitos. E exatamente um desses pontos representa o mote do ensaio de Cícero; se a ética trata, em suma, da honestidade, como praticá-la à luz da utilidade? Ou seja, se de fato as coisas honestas são desejáveis acima de tudo, tudo o que é honesto é útil? Todas as coisas úteis são honestas? Honestidade e utilidade são conceitos intercambiáveis? Dos três livros que compõe esse ensaio, trata-se da honestidade no primeiro, da utilidade no segundo e dos vínculos que essas idéias estabelecem entre si no terceiro.

Em síntese, podemos reconhecer em seu discurso quatro virtudes fundamentais que relacionam a ética à honestidade, conceituando ainda uma moral decorrente dessa relação; tais virtudes seriam a verdade, a ordem, a fortaleza e o equilíbrio. Para cada um desses princípios, Cícero estabelece um arrazoado que tentaremos analisar a seguir.

Quanto à verdade, trata-se do elemento mais brevemente referido. Vincula-se à sabedoria, à busca do conhecimento, da elevação do espírito por meio do estudo; contudo, numa primeira crítica ao princípio de isolamento e distanciamento intelectual, defendido por vários filósofos gregos, destacando-se o próprio Aristóteles⁹, Cícero afirma que as coisas do espírito não podem desviar o homem de seus negócios e trabalhos. Pelo contrário: é ao filósofo que cabe preferencialmente a vida pública, tornando social o fruto de seu estudo individual – numa referência clara e bastante sugestiva aos ideais políticos de Platão¹⁰.

O segundo elemento – a ordem – é aquele que merece não apenas o maior desenvolvimento em todo o ensaio, mas representa a própria chave explicativa do contexto a partir do qual este foi escrito. Dois desdobramentos são destacados para a idéia de ordem (cujo caráter social é evidente em si mesmo): a justiça e a caridade. Considerando a justiça um bem efetivo, virtude absoluta, Cícero atribui à sua ação a garantia de coesão social, baseada no respeito à lei, na lealdade estrita à palavra empenhada, na defesa da tradição como legitimador último da ordem. Evidencia-se, nesse sentido, que a dissolução dessas tradições ameaça não apenas as próprias estruturas estabelecidas como a própria identidade romana nelas baseada. Definida como decorrência da própria justiça, a caridade, vista como liberalidade, ancora-se na munificência que caracterizava a ação pública do patriciado romano.

Terceira dessas virtudes, a fortaleza simboliza o ideal de integridade, a capacidade inequívoca de preservar seu próprio caráter mesmo quando em conflito com graves perigos e interesses mais imediatos; foi a ponte mais direta, para o discurso de Cícero, no paralelo entre honestidade e utilidade. Essa integridade precisava resistir a todas as provas, e nunca basear-se na opinião pública ou no senso comum, mas antes, sempre, na consciência individual da própria virtude.

Por fim o equilíbrio, quarto elemento elencado, apoiava-se em dois suportes: por um lado, a prudência deveria guiar as ações do indivíduo, tanto em seus negócios privados quanto, especialmente, em seus assuntos públicos; noutro sentido, o decoro deveria pautar as atitudes, mesmo as mais simples e cotidianas, representando um esforço consciente no afastar das paixões como móvel das iniciativas do homem honesto – sendo a razão sua guia e mediadora com o mundo.

Nessa perspectiva, como considerar a noção de utilidade? De maneira sumária – consciente de que sua mensagem fundamental já se esclarecia por si mesma – Cícero define que todos os elementos mais prosaicos da vida, desde o simples sustento até a própria riqueza, da cidadania ao próprio poder, são fins legítimos. Não há crítica de nenhuma espécie à busca individual pela prosperidade, nem tampouco ao exercício da

vaidade que orientava todo jovem romano no caminho das magistraturas e do Senado (nada mais natural vindo de um homem que buscava conscientemente esse brilho público como estadista, sem nada que se assemelhasse a modéstia...). Dentre os seus vários argumentos nesse trecho, Cícero destaca que, afinal, a riqueza do indivíduo e sua busca pelo destaque na República são benéficas ao Estado; nesse aspecto, seus interesses se combinam. Não obstante – e este é seu ponto principal – fins legítimos não justificam meios desonestos. Retomando casos e exemplos da história e da mitologia, o velho orador procura demonstrar que apenas o respeito absoluto ao dever, às virtudes anteriormente desenvolvidas, é um meio legítimo para alcançar tudo o que se pretenda. Em outras palavras, respondendo às indagações iniciais, nem tudo que é útil é efetivamente honesto; compreendendo-se tal circunstância, ao homem de virtude só resta buscar as coisas que lhe são úteis quando as mesmas não forem desonestas.

Dois dos casos e exemplos do ensaio são modelares para encaminhar nossas conclusões. Transcrevemo-los abaixo, analisando-os em seguida à luz das idéias que procuram ilustrar:

M. Atilius Regulus, pela segunda vez cônsul, foi preso na África numa armadilha [...] os inimigos o enviaram ao Senado para obter a troca de alguns prisioneiros [...] e o fizeram prometer sob juramento voltar a Cartago se malograsse. Chegando a Roma, uma oportunidade de aparente utilidade se lhe ofereceu, e pelo acontecimento lhe pareceu útil julgar assim: só lhe restaria ficar em sua pátria e viver tranqüilamente com sua mulher e seus filhos, vendo sua desgraça como efeito ordinário da sorte das armas e continuando a gozar da dignidade de um cônsul. Quem pode negar que isso lhe seria útil? Quem? A força e a nobreza d'alma. Pode-se admitir mais majestosa autoridade? São essas virtudes que ensinam os homens a nada recear, a desprezar as coisas humanas, a tolerar tudo que possa chegar a ser insuportável. Que fez Regulus? Veio ao Senado, expôs sua missão, escusou-se de dar o seu conselho, dizendo que, uma vez que estava ligado ao inimigo pelo juramento, já não era senador. Mais ainda (oh, insensato inimigo de seu próprio interesse!), demonstrou que não convinha à República devolver os prisioneiros, homens jovens, bons capitães, ao

passo que sua idade já o punha fora do serviço. Seu conselho prevaleceu, os prisioneiros foram conservados, e ele voltou a Cartago, sem que o amor à sua pátria e aos que lhe eram caros fossem capazes de o deter. Entretanto, ele não ignorava que iria entregar-se a um inimigo cruel e aos mais excêntricos suplícios. Mais feliz na aflição de suas vigílias dolorosas que envelhecendo em sua casa, prisioneiro do direito e consular perjuro. Mas agiu como desatinado, dirão; o quê! Em lugar de insistir para que se resgatassem os prisioneiros, ele mesmo recomendou que não se fizesse o resgate. Desatinado, dizeis; mas como? Aconselhando o que era útil à sua pátria? Um bom cidadão pode considerar útil para si o que não é útil à sua pátria?¹¹

[...] O Senado era sempre o porto e o amparo dos reis, dos povos, das nações, e os magistrados e generais faziam consistir sua maior honra em defender as províncias e sustentar os aliados com justiça e fidelidade invioláveis; deste modo, éramos protetores, antes de sermos senhores do mundo. Pouco a pouco se foi distanciando, com Sila, desses costumes e dessa disciplina; depois de sua vitória, tudo se perdeu. De tantas assombrosas brutalidades exercidas contra os nossos cidadãos, não admira as injustiças contra os aliados [...] Estamos pagando pelo que fizemos, e esse indivíduo, que deixou tantos herdeiros de sua voracidade, nunca chegaria a tal abuso de audácia, se os crimes de outros tivessem castigo. Nunca a semente da guerra civil será debelada enquanto facínoras esperam rever ainda desavenças sangrentas que Sila fez atirar sobre Roma [...] Que final poderíamos esperar de guerras civis quando há tais gratificações para essas ações? Não há nas cidades orientações que subsistam, pois todos os dias estão ameaçadas de novos ataques. A República está destruída.¹²

Quando define Regulus como um modelo de virtude (em vários pontos do ensaio) e ataca o significado das guerras civis pelo esvaziamento do Senado (crítica que também se repete algumas vezes), Cícero manifesta o discurso subjacente ao seu tratado sobre a virtude. O destaque conferido à noção de ordem e, particularmente, aos princípios de justiça e integridade, somam forças a essa crítica e, ao mesmo tempo, explicitam a angústia do velho senador diante da agonia dos valores que assumiu como seus e defendeu com ardor

durante toda a sua vida. Antes de um simples discurso sobre ética, o texto de Cícero é um libelo pelo regime aristocrático que fenecia sob a marcha dos legionários de César.

Primeiramente, é preciso lembrar que aristocracia e oligarquia costumam ser confundidas como regimes equivalentes; isso não é verdade. Tanto o próprio Platão¹³ quanto Políbios¹⁴, em seu famoso trecho sobre a constituição romana e as origens dos regimes políticos do mundo mediterrâneo, atribuem à aristocracia um caráter eminentemente positivo, considerando-a em seu sentido estrito como um “governo dos melhores” – ao contrário da oligarquia, definida por Políbios como uma forma degenerada dessa mesma aristocracia – segundo um ideal de República baseado nesse mesmo sentido ético da disciplina individual, do dever como absoluto. Platão e Políbios, como tantos outros¹⁵, não atribuem à democracia um valor intrínseco; o princípio da maioria, que hoje se nos afigura tão caro, não era unanimidade entre os grandes pensadores da Antiguidade Clássica (aliás, sequer era muito popular entre eles). Sua linha argumentativa considerava o exercício do poder e do governo – a Política em seu sentido mais direto – como missão reservada aos mais capazes, cujas aptidões e talentos deveriam conduzir as sociedades humanas. Avaliada por esse prisma, a aristocracia simbolizava mais do que qualquer outro regime o esforço de constituição de um Estado ideal.

Feitas tais considerações, não nos parece de grande dificuldade associar o discurso ético de Cícero a um ideal aristocrático, uma perspectiva política a que a República Romana, em sua essência e em seus melhores dias, correspondeu de maneira exemplar. Por mais agudas que sejam as críticas – ontem como hoje – destinadas ao caráter excludente dessa Roma Republicana, onde o poder permanecia restrito ao patriciado (apesar do ilusionismo democrático garantido pela ampla cidadania formal), há que se reconhecer o caráter efetivamente colegiado desse governo, cujo paradigma era o próprio Senado. Se compreendermos que a aristocracia representava, para Cícero e para outros pensadores igualmente ilustres, o melhor regime político, podemos afinal perceber o sentido pretendido pelo ensaio *Dos Deveres*; era preciso que esse regime se tornasse efetivamente aristocrático – seus personagens deveriam ser inquestionavelmente os melhores homens,

os melhores romanos, vazados num modelo que os configurasse segundo os firmes liames da virtude.

Eis que a difusa angústia de Cícero torna-se concreta. Seu tempo não é de verdadeiros aristocratas. Não são homens virtuosos aqueles que conduzem os destinos da República; ao contrário, são déspotas que se revelam incapazes de atender a quaisquer dos deveres que o velho orador reconhece num homem superior. Sem essa ética, a República Romana estava condenada – não há aristocracia sem aristocratas, não há república sem republicanos. O espírito público, base e corolário dos princípios defendidos por Cícero, era indispensável à saúde desse corpo político que tanto se aproximava do Estado ideal para os grandes do mundo clássico. Sob o triunfo do individualismo voluptuoso e degenerado, a República de Cícero – filosoficamente tão próxima da República de Platão, e que tanta admiração despertou em Políbios – expirava dolorosamente.

Suma contradição de um homem de contrastes! Marco Túlio Cícero, plebeu enobrecido pelas lides da política, cônsul e senador, jamais pôde sentir-se parte efetiva dessa aristocracia que tanto defendeu. Ofereceu ao serviço da República seus múltiplos talentos; múltiplos também foram seus desacertos como estadista. Todavia, foi sempre um exemplo desses ideais de virtude que propugnou, imerso num tempo onde tantos se corromperam. Enquanto a República, abalada pelos choques sucessivos de novos interesses e demandas, passava célere de aristocracia a mera oligarquia, anunciando-se já a autocracia sem disfarces – fim inevitável de uma pantomima trágica – aquele velho aristocrata de espírito (mas não de direito), clamava pela coerência que lhes traria de volta os ideais perdidos. Mas seu mundo mergulhara já num ocaso sangrento, onde ao assassinato de Júlio César logo se seguiria o assassinato do próprio Cícero, parte do acordo entre os novos senhores do poder. Sua cabeça seria exposta no mesmo espaço onde tantas vezes sua voz fora ouvida – sinal simbólico de que haveria de calar-se para sempre.

De fato, um silêncio longo e pesado abateu-se sobre aqueles homens. A aristocracia (como Cícero a entendia) não sobreviveu à morte do último aristocrata.

Prof. Leandro Gonsales Ciccone

graduado em História pela FFLCH/USP

¹ SALÚSTIO, *Catilina*. (ca. século I a.C.)

² CÍCERO, *Dos Deveres*. (ca. 45-44 a.C.)

³ ver, por exemplo: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. (ca. século IV a.C.)

⁴ ver, por exemplo: SANTO AGOSTINHO, *De Civitas Dei*. (413)

⁵ ver, por exemplo: SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. (1273)

⁶ ver, por exemplo: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. (ca. 1900)

⁷ ver, por exemplo: KIPLING, Rudyard. *If*. (1910) in KIPLING, Rudyard. *Complete Poetical Works*.

⁸ sobre Cícero e sua época, ver, por exemplo, além de SALÚSTIO, *op.cit.*, DÍON CÁSSIO, *História Romana*.

⁹ ver, por exemplo: ARISTÓTELES, *op.cit.*

¹⁰ PLATÃO, *República*. (ca. século IV a.C.)

¹¹ CÍCERO, *Dos Deveres*. III, XXVII. São Paulo: Martin Claret, 2004.

¹² CÍCERO, *Dos Deveres*. II, VIII. São Paulo: Martin Claret, 2004.

¹³ PLATÃO, *op.cit.*

¹⁴ POLÍBIOS, *História*. Livro VI. (ca. século II a.C.). Brasília, EUnB, 1985.

¹⁵ ver, por exemplo: PSEUDO-XENOFONTE, *A Constituição de Atenas*. (ca. século V a.C.)