

**CÍCERO E O ITINERÁRIO SIMBÓLICO  
DO REGRESSO DO EXÍLIO**  
CICERO AND THE SYMBOLIC ROUTE  
OF EXILE RETURN

GILSON CHARLES DOS SANTOS  
Universidade de Brasília  
gcharles@unb.br  
<https://orcid.org/0000-0001-7029-5156>

Texto recebido em / Text submitted on: 15/09/2019  
Texto aprovado em / Text approved on: 20/01/2020

**Resumo:**

O presente artigo pretende apresentar a justificativa de Cícero para seu exílio voluntário, bem como traçar os argumentos que o orador empregou em sua defesa após o retorno. Com isso, nossa intenção é demonstrar como o orador aproveita retoricamente muitas de suas concepções políticas e filosóficas, que incluem o conceito de cidadania, de comunidade e de república.

**Palavras-Chave:**

Cícero; eloquência; consenso; Retórica Antiga; discursos *post reditum*.

**Abstract:**

This paper intends to present the justification of Cicero for his voluntary exile, as well as to outline the arguments that the orator employed in his defense after

the return. Therefore, my intention is to demonstrate how the orator rhetorically uses many of his political and philosophical conceptions, which include the notion of citizenship, community and republic.

**Keywords:**

Cicero; eloquence; consensus; Ancient Rhetoric; Orations *post reditum*.

Desde a *História de Roma* de Theodor Mommsen somos instruídos a não acreditar em Cícero. Duas declarações do orador, transportadas para contextos afastados da natureza delas mesmas, contribuem para a longevidade dessa desconfiança. A primeira trata-se, na verdade, de uma solicitação ao historiador Luceio para que relatasse, com todo o aparato da eloquência e fazendo algumas concessões às leis da história, as ações empreendidas entre o consulado e o retorno do exílio<sup>(1)</sup>. A segunda, uma afirmação sobre o uso da língua latina em cartas e textos filosóficos, mescla eloquência e filosofia – o que foi interpretado por Mommsen como a precedência da palavra sobre o conceito<sup>(2)</sup>. Em ambos os casos, considerou-se a eloquência como um elemento falsificador da verdade, comprometendo a veracidade dos fatos e mesmo a justiça.

A comparação entre as cartas de Cícero durante o desterro e os discursos *post reditum* reafirmaria, num primeiro momento, o caráter da eloquência ciceroniana apontado por Mommsen. Enquanto nos discursos Cícero demonstra preocupação em reconhecer os responsáveis por seu regresso<sup>(3)</sup>, as cartas apresentam um homem melancólico<sup>(4)</sup>, culpado pela precipitação em ter abandonado a pátria antes da condenação<sup>(5)</sup> e decepcionado com alguns personagens aos quais posteriormente devotou reverência e agradecimento<sup>(6)</sup>.

---

(1) Cic. *Fam.* V 12; *De or.* II 15, 62.

(2) Cic. *Att.* XII 52, 3; cf. Mommsen (1904). *Römische Geschichte*, vol. 3, 9ª ed. Berlim *apud* Leonhardt, 2003: 81. Mommsen distorce essa afirmação e aponta maliciosamente para a obra ciceroniana como «jornalismo na pior acepção da palavra», declarando-a pobre em conceitos e rica em palavras: «não havia especialidade na qual ele [Cícero] não elaborasse rapidamente, com auxílio de poucos livros, traduzindo ou compilando, um artigo legível» (*ibid.*).

(3) Cic. *Red. Sen.* VIII 19 – IX 23; XI 29 – XII 31; *Red. Qui.* VI 15 – VIII 19.

(4) Cic. *Att.* III, 2; III, 5; III 7, 2; III 10, 2; III 15, 2; III, 26; *Q. Fr.* I 3, 1; *Fam.* XIV 1, 5; *Fam.* XIV 4, 1.

(5) Cic. *Fam.* XIV 3, 1; *Dom.* XI 29.

(6) Cícero esperava que Pompeu o auxiliasse contra a lei de Clódio, mas percebia, já desterrado, que Pompeu se demorava em tomar alguma decisão a fim de ajudá-lo. A situação

A desconfiança em relação a Cícero a partir dos contrastes verificados em sua obra são resultado da postura historiográfica adotada durante o século XIX e boa parte do século XX quanto à posição da eloquência na sociedade romana. De Mommsen a Paul Veyne, não foram poupados esforços para se vincular poder econômico e imagem pública em prejuízo do alcance e dos desdobramentos da discussão coletiva e dos procedimentos da persuasão – um processo que só foi questionado em termos plausíveis nas últimas duas décadas do século XX. Em linhas gerais, partia-se de um modelo de sociedade baseado numa rede de influência determinada pelas relações de *clientela*, termo que define a subordinação de indivíduos ou comunidades a um patrono, isto é, a um possuidor de terras e membro do senado. O teor dessas relações legitimava, na república romana tardia (lembremos que Cícero testemunhou a ascensão militar e política de César, a dissolução do primeiro triunvirato e os desdobramentos da Guerra Civil), a aristocracia senatorial como o núcleo do poder, ao mesmo tempo em que anulava o efeito da eloquência na sociedade romana: de instrumento de consolidação do diálogo, da persuasão e da vitória dos mais articulados e persistentes, a eloquência passou a ser considerada, na melhor das hipóteses, como forma de diversão de uma aristocracia ociosa e corrompida e, na pior, como instrumento enganador e demagógico nas mãos de políticos e oradores inescrupulosos.

A configuração do fracasso da eloquência como atividade pública concebe a corrupção nas eleições, a imposição senatorial sobre as prerrogativas populares nas assembleias e a compra do favor da plebe urbana a partir da satisfação das necessidades imediatas (ou a “política do pão e do circo”) como provas de um modelo político que funcionava de maneira sistemática através da manipulação popular. Nesse pensamento, a república romana seria basicamente constituída por uma oligarquia cujos representantes enriqueciam através da carreira pública, eram cooptados ao exercício das magistraturas graças ao poder econômico e ao suborno e exerciam sobre os mais pobres uma espécie de coronelismo

---

em que essa esperança ficou mais evidente foi o sequestro do filho do rei armênio Tigranes por parte dos aliados de Clódio (Cic. *Att.* III 8, 3-4). Outro personagem é Quinto Hortêncio, a quem reiteradamente Cícero acusa como falso e invejoso em suas cartas (Cic. *Att.* III 8, 4; III 10, 2; IV 2, 5; *Q. Fr.* I 3, 7).

cujos tentáculos abraçavam muitas vezes comunidades inteiras, não importava a que distância da capital administrativa (Veyne 2009 [1985]: 96).

Além disso, os vínculos de dependência abrangeriam também os membros da aristocracia senatorial entre si, os quais teriam utilizado um eufemismo para afastar qualquer presunção de se subordinarem uns aos outros: a *amicitia* (aliança), que pressuporia uma série de condutas que os aristocratas mantinham para adquirir ou ampliar o reconhecimento pessoal, bem como obter as “honras” (*honores*), os cargos públicos. O eufemismo era bem-vindo, pois disfarçava a hierarquia das relações e facilitava a explicação de como os favores eram prestados em mão dupla: um homem como Pompeu poderia viajar pelos municípios da Itália inteira para defender o retorno de Cícero, esperando que Cícero defendesse seus aliados na Tribuna Rostral e ampliasse o reconhecimento público de seu benfeitor. Assim também Cícero, que foi recebido por Cneu Plâncio na Macedônia quando de seu desterro, cumpriria perante jurados a promessa de restituir o favor ao amigo quando esse foi processado por corrupção eleitoral.

Episódios dessa natureza demonstrariam o papel decisivo da *clientela* e da *amicitia* na sociedade romana: uma rede complexa de relações circunscrita à amplitude semântica de apenas dois termos – *patronus* (patrono) e *amicus* (aliado). Na análise do desenvolvimento de técnicas militares arrojadas e na instrumentalização das relações pessoais buscou-se uma forma coerente de se explicar a surpreendente expansão do domínio romano e a imposição de suas leis em boa parte do mundo então conhecido.

Um dos problemas centrais dessa explicação sobre o funcionamento das relações sociais na Roma Antiga é desconhecer ou omitir os espaços efetivos da eloquência como atividade pública. Até os anos 1980, não haviam sido devidamente descritos, em termos historiográficos e mesmo arqueológicos, os cenários em que se davam as assembleias populares (*contiones*), a votação das leis e as eleições para magistrados (*comitia*), eventos nos quais confluíam, em contínua negociação, a experiência oratória e a participação popular. Disso derivam as novas interpretações sobre o papel do Fórum romano, espaço coletivo em que a eloquência (e, por extensão, a participação política) assumia um papel unificador (Millar 2002: 13-48; Morstein-Marx 2004: 6-8).

Os espaços e as condições para a interação entre concidadãos foram cuidadosamente descritos por Robert Morstein-Marx em 2004. Em

seu livro *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, o historiador confronta os modelos clássicos de definição da república romana com hipóteses mais recentes, especialmente a de Fergus Millar<sup>(7)</sup>. Partindo do princípio de que a eloquência, como atividade pública, negocia a distribuição do poder entre o orador e a audiência (Morstein-Marx 2004: 23), Morstein-Marx explora os mecanismos de produção do consenso nas assembleias populares, que chamam a atenção por serem, à diferença das demais assembleias, convocadas por magistrados a fim de informar o povo e propor deliberações sobre leis ou sobre as eleições de candidatos antes dos escrutínios propriamente ditos. Nelas, a noção de cooptação da aristocracia para os cargos públicos é substituída pela de competição entre aristocratas pelo favor popular, o que determina mudanças importantes nos papéis atribuídos ao povo romano e ao orador: ao ser elevada a instrumento principal das relações políticas, a eloquência posiciona o povo não apenas como interlocutor, mas também (muito embora em pequena proporção, reconheça-se<sup>(8)</sup>) como participante das decisões. Como cenário para a interação, o Fórum apresenta (nas estátuas que o ornamentam, nos espólios bélicos expostos nos Rostros e nos templos e edifícios públicos que o circundam) os símbolos de um conhecimento cívico partilhado pelos membros da comunidade e utilizado estrategicamente para a persuasão.

O redimensionamento das relações entre cidadãos na república romana tardia amplia igualmente a compreensão dos discursos

---

(7) Fergus Millar contestou o modelo oligárquico da república romana em diversos artigos, que resultaram no livro *The Crowd in Rome in the Late Republic* (Michigan, 2002).

(8) A corrente revisionista, da qual fazem parte os trabalhos de Hölkeskamp (2010), Morstein-Marx (2004) e de Mouritsen (2007; 2017), estranha o caráter sistemático da constituição romana dado por Fergus Millar (Hölkeskamp 2010: 12). Ao contrário, a república romana aparenta ter sido constituída por uma complexa rede de responsabilidades, direitos e competências baseadas no *mos maiorum*, ou seja, em princípios e regras morais que envolviam conceitos-chave como *auctoritas*, *dignitas*, *gratia* e *honos*. Uma vez que esses conceitos fossem essencialmente conservadores, e por isso mesmo excludentes, o *mos maiorum* servia tanto para que a república se autorregulasse quanto para tornar o senado – o órgão que reunia os cidadãos reconhecidos publicamente por esses valores – importante pela sua posição e pelo seu poder irrestrito. Todas as assembleias populares – os *comitia centuriata*, os *comitia tributa* e os *concilia plebis* – dividiam os cidadãos, distinguiam o poder de voto e a equidade entre eles, e assim reduziam o poder do *populus romanus* como um todo (Hölkeskamp 2010: 13, 17-22; Hölkeskamp in Beck & Duplá 2011: 165). A importância crescente dessas assembleias, à medida que se registravam os conflitos entre os mais influentes (desde Mário e Sula até Marco Antônio e Otávio), indicaria não a abertura para uma “democracia direta”, mas uma redução significativa do poder do senado.

ciceronianos. Primeiramente, recuperam-se os momentos de intervenção da audiência e as estratégias do orador para reestruturar seu discurso a partir dela<sup>(9)</sup>; depois, trata-se de identificar e explicar os focos de divergência de funções e inclinações políticas<sup>(10)</sup> e, finalmente, determinar de que maneira o consenso produzido nas assembleias garantia a manutenção das prerrogativas dos membros da comunidade<sup>(11)</sup>.

Portanto, se a matéria dos discursos de Cícero serviu, até recentemente, para justificar determinado entendimento acerca do que teriam sido as décadas finais da república romana, atualmente contam as estratégias que o orador utilizou para a persuasão em seus discursos e os motivos pelos quais elas foram consideradas adequadas para a construção do efeito a que visavam. A nosso ver, a análise dessas estratégias pode embasar novas interpretações sobre o papel da eloquência na sociedade romana, principalmente durante a crise que motivou a transição da república para o principado<sup>(12)</sup>.

Como exemplo disso, tomemos a autorrepresentação que Cícero efetua nos discursos *post reditum* – ou seja, como o orador constitui ou aproveita sua imagem pública para consolidar os argumentos que elenca em sua dissertação<sup>(13)</sup> de modo a produzir o consenso<sup>(14)</sup>.

---

(9) Cic. *Verr.* I 45; *Ses.* XLIX 106 - LII 111; *Mil.* II 3; *Phil.* VII 22; cf. Morstein-Marx 2004: 120 et seq.

(10) A tendência historiográfica atual é evitar tratar a dissensão entre *optimates* e populares como manifestações ideológicas ou partidárias. A divergência entre homens públicos seria de natureza pessoal e não institucional, como outrora se sugeria. cf. Cic. *Ses.* XLV 96 et seq.

(11) Nos discursos ciceronianos, a fala dirigida à audiência tende a reforçar as prerrogativas dos grupos sociais nos momentos em que o orador pretende iniciar o discurso ou argumentar. Podem ser citados como exemplo Cic. *Red. Qui.* I 4; X 25; *Dom.* I 1; *Ses.* I 1; L 106 et seq.; *Pis.* XI 24; XXI 48. As prerrogativas são resultado das tensões entre os grupos que as formavam (a definição do poder dos cônsules, de um lado, e os conflitos entre plebeus e patrícios pela distribuição de poderes e das magistraturas, de outro). Trata-se da liberdade (*libertas*), da autoridade (*auctoritas*) e da majestade ou soberania (*maiestas*), determinadas ora ao povo romano como um todo, ora a cada uma das ordens, dependendo das circunstâncias.

(12) O que está em jogo nesse processo é a identificação de procedimentos pelos quais o orador se apresenta à audiência e que elementos extradiscursivos podem ser deduzidos dos argumentos para produzirem a persuasão; cf. Santos 2018.

(13) À diferença de Aristóteles (*Rhet.* I 2 [1356a]), Cícero inclui as ações, a reputação e o caráter do orador como elementos para granjear a benevolência (*captatio benevolentiae*) da audiência (Cic. *De or.* II 43, 182).

(14) A produção do consenso (*fides facere*) é o expediente através do qual o orador conquista a confiança necessária para persuadir a audiência (cf. Cic. *De or.* II 43, 182-184).

No *Discurso em agradecimento ao povo romano*, típico exemplo de *contio* ao qual Morstein-Marx chama a atenção por exemplificar o papel conciliador da eloquência na sociedade romana, Cícero apresenta-se, já na primeira sentença, preocupado com o futuro de seus concidadãos desde o momento em que reprimiu a Conjuração de Catilina (cuja menção não é explícita devido ao fato de que a audiência conhecia o evento) até o sofrimento que padeceu quando exilado<sup>(15)</sup>. Ora, o mesmo Cícero, em seu *Tratado sobre o orador*<sup>(16)</sup>, esclarece que as ações realizadas por quem defende uma causa e o reconhecimento delas por parte da audiência são fundamentais para que o orador predisponha o ouvinte à persuasão – em termos práticos, trata-se de ganhar a adesão de quem tem o poder de decidir. Da mesma forma procede a respeitabilidade ou a distinção (traduções aproximadas do termo *dignitas*) do enunciador, elemento ao qual Cícero se reporta algumas sentenças adiante em seu discurso<sup>(17)</sup>. Com isso, o orador visa a cativar a audiência sem precisar retornar à causa propriamente dita – afinal, nos discursos em questão o que está em jogo é a reputação de Cícero, seguramente abalada pelo fato de que o exílio foi aprovado em votação popular e não nos comícios das centúrias, conforme o mesmo Cícero faz questão de ressaltar<sup>(18)</sup>.

A devoção à república e o papel decisivo assumido por Cícero desde a conjuração de Catilina é retomado e ampliado em outro discurso, a *Defesa de Séstio*. Quase toda a narração<sup>(19)</sup> é destinada à construção desse papel, servindo ao mesmo tempo para reforçar as qualidades do defensor e do acusado frente a uma ação a princípio justificável. Tal procedimento evidencia, de um lado, a necessidade de produzir o consenso a partir do restabelecimento de uma imagem pública fraturada – o que significa dizer que a audiência de Cícero não concordava unanimemente com

---

Ela é estabelecida pela definição do caráter do orador no discurso (*effingere mores oratoris*) e pela expressão do caráter daquele por quem o orador disserta (*exprimere mores*).

(15) Cic. *Red. Qui.* I 1. A mesma sentença aparece com poucas alterações em Cic. *Dom.* LVII 145, do que se entende que sua função seja propriamente cativar a audiência ou granjear a benevolência, uma das tarefas que o orador deve assumir na introdução e na conclusão do discurso a fim de persuadir mais pelas emoções do que pela racionalidade de seus argumentos.

(16) Cic. *De or.* II 27, 114-115; 57, 178; *Br.* 197 ff.; *Op. gen. or.* 3; cf. Cic. *De or.* II 43, 182-184; Scatolin 2009: 104-105.

(17) Cic. *Red. Qui.* I 4; cf. *Dom.* XVIII 46; LVIII 147.

(18) Cic. *Dom.* XXXIII 87-88; *Ses.* XXXIV 73.

(19) Cic. *Ses.* XVI 36 – XXII 50; cf. *Pis.* III 6-7 – XV 36.

o argumento de que ele salvara a república submetendo-se ao exílio<sup>(20)</sup> – e, de outro, a aceitação da eloquência como alternativa apropriada para a comunhão do perfil do orador com os valores da comunidade, explorados no próprio método oratório.

Para compreender como e por que a construção da imagem pública constituía um expediente oportuno para a produção do consenso, pressupõe-se como autêntica a crença romana de que o caráter do indivíduo fosse imutável durante toda a sua existência e que a audiência não apenas esperava como ainda exigia argumentos fundamentados no caráter do orador ou daquele por quem ele dissertava a fim de ser persuadida<sup>(21)</sup>. Em função disso, Cícero aproveita princípios filosóficos para descrever o caráter do cidadão e como ele deveria comportar-se em relação à comunidade: quanto mais precisa a descrição do caráter do homem público e maior o esforço para que as práticas individuais não discrepassem desse modelo, tanto menor a possibilidade de conflito com os valores da comunidade e, em particular, com os da audiência à qual o orador se dirige.

Cícero concebe uma ordem social determinada pelo respeito às leis e aos costumes<sup>(22)</sup>. Submetido o indivíduo a essa determinação, ele identifica a *honestas* (integridade) como qualidade fundamental do cidadão. Parte-se, portanto, de um critério ético de qualificação, que pressupõe a participação ativa desse membro da comunidade, contribuinte e mobilizável, nas decisões públicas<sup>(23)</sup>.

Por *honestas* Cícero entende a capacidade de agir comedida, corajosa e disciplinadamente. Tal qualidade impede que o indivíduo proceda de maneira descomedida, covarde e desordenada e deve ser buscada tanto nas palavras quanto nas ações<sup>(24)</sup>. Trata-se, com efeito, de uma qualidade exigida em todos os momentos da vida – quer particularmente (nas relações de amizade, por exemplo), quer publicamente (seja votando as leis ou escolhendo candidatos, seja discursando nos Rostros, liderando

---

(20) Cic. *Dom.* XXXV 93 – XXXVII 98.

(21) Cic. *Inv.* II 10, 32; *De or.* II 53, 212-215; *Quint. Inst. Or.* X 1,112; Borges 2014: xviii-xix.

(22) Cic. *Rep.* I 2, 2.

(23) Cic. *Ses.* III 6.

(24) Cic. *Off.* I 6 et seq. Quanto ao discurso, a *honestas* sustenta a autoridade do orador. Ao vincular o *honestum* com o *utile*, o modelo de orador ciceroniano está afastado do sofista, que abandona qualquer princípio moral para validar um argumento, e se aproxima do modelo de homem público, que deve pôr em prática o que a comunidade entende como o bem comum, cf. Albrecht 2003: 232.

combates ou deliberando no senado) –, o que promove a isonomia entre os indivíduos: qualidades pessoais ofuscam discrepâncias econômicas e partilha de poderes. Como condição para a tomada de decisões, para a vida social e para o exercício da cidadania, a *honestas* é um dos deveres (*officium*) que Cícero deriva de quatro partes – prudência (*cognitio ueri*), justiça (*iustitia*), coragem (*fortis animus et magnus*) e moderação (*temperantia*). Amplificados pelo total de indivíduos, esses atributos fundamentariam a concórdia necessária para a manutenção da república. Somados, permitiriam 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 do *optimus ciuis*, o cidadão excelente.

Aproximando estrategicamente elementos da filosofia estoica aos pressupostos do gênero demonstrativo, estabelecido pela eloquência para elogiar ou vituperar, Cícero define o forasteiro (ou o inimigo público, pois o não-romano é, em princípio e por definição, um inimigo, tal como sugerido pela amplitude semântica do vocábulo *hostis*) pelo contrário do cidadão – ou seja, entende que a *honestas* contrapõe o caráter do cidadão (*ciuis*) ao do forasteiro (*hostis*):

Sendo assim, eu sempre fui cidadão – sobretudo no momento em que o senado recomendava-me a salvação (por ser a de um cidadão excelente), a nações estrangeiras –; você<sup>(25)</sup> não o é nem mesmo agora – a não ser talvez que alguém possa ser ao mesmo tempo cidadão e forasteiro. Ou você diferencia o cidadão do forasteiro pelo nascimento e pela procedência, não pela coragem e pelas ações?<sup>(26)</sup>

Ora, definir o forasteiro (ou, conforme dito, o inimigo público) pelo oposto é uma estratégia válida sobretudo em situação de competição: Cícero define sua cidadania em contraposição a seu adversário político. No caso dos discursos *post reditum*, esse adversário é Públio Clódio – que

---

(25) Todas as traduções apresentadas neste trabalho são da responsabilidade do autor. Optamos pela tradução dos pronomes pessoais *tu* e *vos* do latim para os pronomes de tratamento usuais no português brasileiro. Estamos conscientes de eventuais anacronismos, mas nos preocupamos sobretudo com a compreensibilidade do texto em face às condições de uso do idioma português pelo público-alvo.

(26) Cic. *Parad.* IV 29 *Ergo ego semper civis, et tun maxime, cum meam salutem senatus exteris nationibus, ut civis optumi, commendabat, tu ne nunc quidem, nisi forte idem hostis esse et civis potest. An tu civem ab hoste natura ac loco, non animo factisque distinguis?* cf. Cic. *Dom.* XXXII 85.

mantém com a Cidade, entretanto, a mesma relação que Cícero, pois ambos são cidadãos. Sendo assim, é possível depreender do excerto acima um problema derivado da noção de *honestas*: se a coragem e as ações caracterizam o cidadão excelente, e não necessariamente o nascimento e a procedência, é possível não ser cidadão participando da vida pública como cidadão ou, reversamente, ser cidadão sem participar da vida pública como tal. O paradoxo – que inclusive assinala um postulado estoico mencionado a seguir – granjeia a aceitação da imagem pública que Cícero faz de si próprio nos discursos *post reditum*, revalidando o exílio como sacrifício em defesa da república ao mesmo tempo em que transforma a inação em atividade. O que abre passagem para que essa possibilidade convirja em argumentos para a produção do consenso é reconhecer publicamente que o exílio foi uma injustiça<sup>(27)</sup>:

Não há coisa nenhuma que me pertença ou a qualquer outro indivíduo que pode ser subtraída, roubada, saqueada. Se você me tivesse subtraído o divino raciocínio de minha consciência, ainda assim – malgrado o seu desagrado – a república continuaria firme graças a meu empenho, à minha diligência, às minhas resoluções. Se você tivesse aniquilado a memória imortal de meu eterno benefício e, muito principalmente, se me houvesse roubado a consciência de onde procederam minhas intervenções, eu então confessaria ter acatado sua injustiça. Mas se você não realizou nem consegui realizar tudo isso, sua injustiça me concedeu um regresso enobrecedor, não uma partida calamitosa<sup>(28)</sup>.

Observe-se que a injustiça do exílio permanece, quer subtraísse a memória das ações de Cícero, quer a mantivesse intacta: nesse sentido, tanto o exílio quanto o regresso são valorizados à medida que as ações particulares em defesa da república se revertam no bem comum. Cícero

---

(27) A objeção ao exílio é de natureza jurídica: Cícero foi banido sem julgamento. Entretanto, pode-se depreender que o julgamento não aconteceu somente porque Cícero preferiu abandonar Roma imediatamente após a aprovação da Lei Clódia e, portanto, antes de um processo formal; cf. Nicholson 1993: 30.

(28) Cic. *Parad.* IV 29 *Nihil neque meum est neque cuiusquam, quod auferri, quod eripi, quod amitti potest. si mihi eripuisses divinam animi mei conscientiam meis curis, vigiliis, consiliis stare te invitissimo rem publicam, si huius aeterni beneficium immortalis memoriam delevisse, multo etiam magis, si illam mentem, unde haec consilia manarunt, mihi eripuisses, tum ego accepisse me confiterer iniuriam; sed si haec nec fecisti nec facere potuisti, reditum mihi gloriosum iniuria tua dedit, non exitum calamitosum*; cf. Cic. Pis. XIV 32.

constrói sua imagem pública confrontando as ações particulares com a criminalidade do adversário – reforçada pelos diversos sinônimos do verbo roubar (*eripere*) – e circunscrevendo-as às partes da *honestas*. Graças a ela, a perda dos bens materiais é compensada pelo reconhecimento público dos serviços à pátria, além de converter o regresso em recompensa.

O próximo passo para a produção do consenso é interpretar o exílio como castigo a um delito cometido – ou melhor, estabelecê-lo como punição uma vez desrespeitadas as leis. Se Cícero, entretanto, utiliza o argumento de que suas ações não apenas respeitaram as leis, como ainda as fortaleceram, então aquilo a que foi submetido não foi exílio, e sim um percalço derivado da injustiça de um adversário, ou antes, de uma afronta à *honestas*:

Você não sabe que o exílio é a punição dos delitos e que aquela viagem minha foi empreendida em decorrência de minhas ações preclaríssimas?<sup>(29)</sup>

Muito em função disso, chama a atenção o fato de que em nenhuma passagem dos discursos *post reditum* Cícero denomina seu percalço utilizando a palavra latina *exilium*: prefere eufemismos como *discessum* (“afastamento”) para a partida e *salus* (“salvação”) para o regresso<sup>(30)</sup>. Obviamente, o orador dispensa a denominação jurídica de seu percalço para recusar terminantemente o papel de culpado.

Os princípios estoicos das qualidades do cidadão excelente demarcam o quadro particular da disputa entre Cícero e Clódio: sendo honesto, Cícero não sofreu nenhum exílio; Clódio, sendo desonesto, sofre exílio mesmo atuando na vida pública:

Todos os facínoras e ímpios – dos quais você se confessa representante –, a quem as leis predeterminam o exílio, estão exilados, mesmo sem se trasladarem. Porém, como todas as leis impõem-lhe o exílio, não será você um exilado? Não seria chamado inimigo “quem portou arma”? Diante do senado o seu punhal foi apreendido. “Quem matou um homem”? Você matou muitos. “Quem provocou incêndios”? Você incendiou

---

(29) Cic. *Parad.* IV 30 nescis exilium scelerum esse poenam, meum illud iter ob praeclarissimas res a me gestas esse susceptum?; cf. Cic. *Dom.* XXVII 72; XXVIII 77; *Pis.* XVIII 43.

(30) Cic. *Red. Sen.* III 6, VII 16; IX 22; Nicholson 1993: 30-31.

pessoalmente o Templo das Ninfas. “Quem ocupou templos”? Você posicionou exércitos no Fórum.<sup>(31)</sup>

O passo seguinte para a produção do consenso é detalhar as circunstâncias da vida pública e particular em que Clódio demonstrou desonestidade agindo contra a república, favorecendo maus amigos, violando cerimônias sagradas e, finalmente, perseguindo Cícero pessoalmente para tomar posse de suas propriedades<sup>(32)</sup>:

Você provocou uma carnificina no Fórum, invadiu templos com ladrões armados, incendiou domicílios de homens privados e santuários sagrados. Por que Espártaco é um inimigo público, sendo você um cidadão? [...] Por que menciono as leis comuns, que juntas preceituam seu exílio? Um dos seus amigos mais próximos promulgou uma lei particular para que, se você tivesse explorado os mistérios da Boa Deusa, fosse exilado. Como então, condenado ao exílio por tantas e tão importantes leis, você não se horroriza em ser chamado *exilado*?<sup>(33)</sup>

A constatação de que o desterro de um cidadão íntegro não corresponde à expulsão da vida pública retoma a discussão sobre a oposição entre a vida prática do homem público e a vida contemplativa do filósofo, que Cícero soluciona demonstrando a superioridade do homem público em relação ao filósofo (Cic. *Rep.* I 2, 2) por exercer a *honestas* na vida pública. Filósofos de épocas posteriores a Cícero tratarão o exílio como como experimento da sabedoria do homem público,

---

(31) Cic. *Parad.* IV 31 *omnes scelerati atque inpii, quorum tu te duces esse profiteris, quos leges exsilio adfici volunt, exsules sunt, etiam si solum non mutarunt. an cum omnes te leges exsulem esse iubeant, non eris tu exsul? exsul non appelletur is, qui cum telo fuerit? ante senatum tua sica deprehensa est. qui hominem occiderit? plurimos occidisti. qui incendium fecerit? aedes Nympharum manu tua deflagravit. qui templa occupaverit? in foro castra posuisti.*

(32) Sendo tribuno popular, Clódio propôs e executou a lei pelo exílio de Cícero – uma prática denominada *curatio* e proibida pela Lei Licínia; cf. Cic. *Red. Sen.* III 7; VIII 19; *Dom.* XX 51; XXI 55; *Ses.* XXXIX 84-85; Nicholson 1993: 31.

(33) Cic. *Parad.* IV 30 *caedem in foro fecisti, armatis latronibus templa tenuisti, privatorum domos, aedis sacras incendisti: cur hostis Spartacus, si tu civis?; Cic. Parad. IV 32 sed quid ego communis leges profero, quibus omnibus es exsul? familiarissimus tuus de te privilegium tulit, ut, si in opertum Bonae Deae accessisses, exsulares: at te id fecisse etiam gloriari soles. quo modo igitur tot legibus eiectus in exsilium nomen exsulis non perhorrescis?*

cujos caráter deve se manter o mesmo em situações adversas: a conduta não depende do lugar, mas da firmeza das ações<sup>(34)</sup>.

O contrário da firmeza do homem sábio é a loucura, e esse é o cerne da argumentação que Cícero articula contra Clódio nas *Respostas dos Arúspices* e nos *Paradoxos dos estoicos*:

Você, quando grita nas assembleias populares, quando destrói os domicílios de concidadãos, quando expulsa do Fórum homens excelentes a pedradas, quando arremessa tochas contra os telhados vizinhos, quando incendeia edifícios sagrados, quando subleva escravos, quando tumultua cerimônias sagradas e competições, quando não distingue quem é a esposa e quem é a irmã, quando não atina em que leito se deita, então endoidece, então desatina, então padece a única punição reservada pelos deuses imortais à perversidade humana<sup>(35)</sup>.

Por acaso em nenhum momento você (homem louco!) olhará para si mesmo, nunca reconsiderará tanto o que faz quanto o que diz?<sup>(36)</sup>

*Todos os estultos são insanos*, diz o postulado sobre o qual Cícero discorre nos *Paradoxos dos estoicos*<sup>(37)</sup>: opondo a sabedoria própria à ignorância do adversário, a injustiça do desterro à glorificação do retorno, os benefícios prestados à república à criminalidade de Clódio, o orador constrói sua imagem pública perante a audiência – seu objetivo é persuadi-la a seu favor, mas ainda assim necessita dar um último passo para acrescentar a experiência do desterro às ações protagonizadas

---

(34) cf. Cic. *Parad.* IV 32; cf. Sen. *Ot* 8, 1; *Ep.* 68. 2; Fav. Περὶ φυγῆς 76. 17-20; Philostr. *VA* 7. 16; Jul. *Ep.* 16. Cic. *Tusc.* 4. 51 e Sen. *Tranq.* 4 indicam que o estudo contínuo e a reflexão filosófica sempre põem o indivíduo em prontidão. Deduz-se, portanto, que o homem público sirva à comunidade quando age na pátria e, exilado, a toda a humanidade, desde que usando de sua sabedoria (Reydams-Schils 2005: 103-105).

(35) Cic. *Har. Res.* XVIII 39 *Tu cum furialis in contionibus voces mittis, cum domos civium evertis, cum lapidibus optimos viros foro pellis, cum ardentis faces in vicinorum tecta iactas, cum aedis sacras inflammas, cum servos concitas, cum sacra ludosque conturbas, cum uxorem sororemque non discernis, cum quod in eas cubile non sentis, tum baccharis, tum furis, tum das eas poenas quae solae sunt hominum sceleri a dis immortalibus constitutae*; cf. Cic. *Pis.* XX 47.

(36) Cic. *Parad.* IV 30 *Numquamne, homo amentissime, te circumspicies, numquam nec quid facias considerabis nec quid loquare?*

(37) Cic. *Parad.* IV *Omnes stultos insanire* (ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται).

durante seu consulado e dessa maneira transformá-las no mesmo benefício à comunidade.

Se a *honestas* é entendida como a capacidade humana de discernir a ordem das coisas e constitui a qualidade do cidadão excelente, então o uso adequado das partes dessa qualidade na vida pública resulta sempre naquilo que é útil seja ao indivíduo, seja à comunidade, porque derivado do emprego da sabedoria e da virtude em questões de importância coletiva. Portanto, o que é íntegro (*honestum*) é, também, útil (*utile*). Essa equivalência é aproveitada por Cícero em inúmeras passagens dos discursos *post reditum* e responde a quatro necessidades: encobrir a desonra do exílio, amplificar tanto a injustiça de Clódio quanto a glória do retorno, estender o benefício do regresso a toda a comunidade e, finalmente, produzir o consenso.

Não por acaso, Cícero relaciona seu regresso à salvação da república<sup>(38)</sup>: do particular ao coletivo, a restituição da *dignitas* individual aponta para a restauração da ordem comunitária, possível unicamente pela percepção compartilhada da iminência da catástrofe comum a todos os cidadãos. O autoelogio é convertido numa estratégia discursiva cujo objetivo é isolar o inimigo, vasculhar seus procedimentos, punir sua improbidade e compartilhar o mérito da vitória com os membros da comunidade que a tornaram possível<sup>(39)</sup>. Daí a condição que Cícero impõe, em mais de uma passagem, para a definição de *res publica*:

A república é, com efeito (diz o Africano), o que pertence ao povo; povo, por sua vez, não é todo conjunto de homens reunido de maneira qualquer, mas a união de uma multidão associada de acordo com uma legislação e com interesses em comum<sup>(40)</sup>.

Com efeito, aquela coisa que serve à utilidade comum – à qual chamamos república –, a organização entre os humanos – que foi posteriormente denominada comunidade – e a aglomeração de casas –

---

(38) Cic. *Red. Sen.* XIV 34; *Red. Qui.* V 13 - VI 14; VII 17; *Dom.* I 2; III 5; VII 17; XXIV 63 et seq.; XXVIII 73-76; XXXVI 96; *Ses.* XIX 42-XX 45; *Prov. Cons.* IX 23-X 24.

(39) Cic. *Dom.* XXXI 82; XXXV 93-95; *Har. Res.* VIII 16-17.

(40) Cic. *Rep.* I 39 *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*

que chamamos cidade – foram delimitadas por muros, após a aceitação tanto da lei divina quanto da humana<sup>(41)</sup>.

O mesmo se dá para a definição de comunidade (*ciuitas*):

O que é comunidade? Por acaso toda a reunião de indivíduos, inclusive os ferozes e selvagens, ou mesmo toda multidão de ladrões e fugitivos reunida num só lugar? Você certamente o negará<sup>(42)</sup>.

Restaurar a ordem comum através da reparação de uma injustiça pessoal constitui o ponto de convergência entre a *honestas* individual e o *utile* coletivo. O trajeto dessa convergência – a proposta senatorial para a revogação do exílio, a convocação de cidadãos de todos os municípios da Itália para o voto na assembleia das centúrias, a resistência de amigos como Públio Séstio e Tito Ânio Milão, o apoio do triúmviro Gneu Pompeu e a recepção popular – ilustra o modelo de funcionamento da república que Cícero enaltece sob o autoelogio<sup>(43)</sup>. A depreciação das ações movidas pelos adversários do orador a favor do desterro, ao contrário, ilustra a inexistência da ordem social, manifesta na degeneração das leis, na inversão e na corrupção dos valores da comunidade a partir dos desvios de caráter dos homens:

Não era uma comunidade aquilo em que as leis não vigoravam, quando, expulsos os magistrados sob as armas, não havia sinal do senado na república; aquele ajuntamento de criminosos, o bando de ladrões constituído no Fórum (sendo você o chefe) e os excedentes da Conjuração voltando-se dos furores de Catilina para a sua atrocidade e a sua violência não eram uma comunidade. 28. Portanto, não fui expulso da Cidade – porque ela não existia. Regressei à Cidade quando a república possuía um cônsul – pois até então não havia –; quando o senado se revigorava – pois até então estava paralisado –; quando estava livre o consenso do povo, quando se reforçava a memória do direito e da equidade, que são os vínculos da comunidade<sup>(44)</sup>.

---

(41) Cic. Ses. XLII 91 *tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conenticula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia coniuncta, quas urbis dicimus, invento et divino iure et humano moenibus saepserunt.*

(42) Cic. *Parad.* IV 27 *Quae est enim civitas? omnisne conventus etiam ferorum et immanium? omnisne etiam fugitivorum ac latronum congregata unum in locum multitudo? Certe negabis.*

(43) Cic. *Red. Qui.* VI 15; *Pis.* XXII 52.

(44) Cic. *Parad.* IV 27 *Non igitur erat illa tum civitas, cum leges in ea nihil valebant, cum iudicia iacebant, cum mos patrius occiderat, cum ferro pulsus magistratibus senatus nomen in re*

A *honestas* e a *utilitas*, que respaldam o reconhecimento público das ações de Cícero pela república, são igualmente utilizadas por ele para estabelecer o papel da audiência. Nesse caso, entretanto, os argumentos apelam para a exaltação da amizade, estimulando a simpatia dos demais envolvidos na situação discursiva – sejam eles os juízes, os réus ou as testemunhas –, estrategicamente instigados a compartilhar o sentimento de responsabilidade coletiva mediado pelas qualidades pessoais de que resultaram não apenas o regresso do orador, como ainda a manutenção do bem estar comum. O procedimento é, por assim dizer, espelhar: pressupõe que o orador saiba manejar discursivamente a identificação mútua entre os agentes de seu regresso ou, em termos ciceronianos, a afeição natural que indivíduos virtuosos nutrem por seus iguais (Cic. *Amic.* 50). Em vista disso, Cícero os chama “homens de valor” (*boni*) ou “optimates” (*optimates*) e menciona diversos exemplos de seu comportamento. Mas não apenas isso: nomeia-os expressamente e, em geral, atribui-lhes um epíteto que os identifica no momento mesmo da exposição do discurso: são eles Quinto Metelo, Quinto Cátulo, Públio Servílio, Públio Lêntulo, Marco Druso, Lúcio Nínio, Quinto Séio, Marco Cispião, Cneu Plâncio, Tito Milão, Públio Séstio e, obviamente, Gneu Pompeu<sup>(45)</sup>. Quando, por exemplo, Cícero exorta o colegiado de sacerdotes a restituir sua casa ressaltando o favor dos amigos<sup>(46)</sup> ou advoga o perdão a Públio Séstio<sup>(47)</sup>, o resultado é a composição de um inventário de exemplos de comportamento, afixado pela importância, pela anuência ou pela presença mesma desses homens à deliberação.

A construção da imagem pública que Cícero faz de si mesmo ao convocar o apoio de determinados indivíduos e defender-se de outros não representa, a deduzir do processo que identificamos, a justificativa

---

*publica non erat; praedonum ille concursus et te duce latrocinium in foro constitutum et reliquiae coniurationis a Catilinae furis ad tuum scelus furoremque conversae, non civitas erat. 28. Itaque pulsus ego civitate non sum, quae nulla erat, accersitus in civitatem sum, cum esset in re publica consul, qui tum nullus fuerat, esset senatus, qui tum occiderat, esset consensus populi liber, esset iuris et aequitatis, quae vincula sunt civitatis, repetita memoria.*

(45) Esses exemplos visam a captar a benevolência da audiência; para construir sua imagem pública, no entanto, Cícero recorre aos exemplos históricos de Públio Popílio Laenas, Quinto Metelo Numídico (Cic. *Red. Sen.* XV 37; *Red. Qui.* III 6) e Caio Mário (Cic. *Red. Sen.* XV 37 et seq.; *Red. Qui.* III 6 et seq.; *Ses.* VIII 19), exilados ilustres e reconhecidos pela audiência.

(46) Cic. *Dom.* VIII 16.

(47) Cic. *Ses.* LXII 130 et seq.

de uma ideologia que contraponha grupos sociais determinados. Isso é apontado, por exemplo, na condução do excursus pedagógico sobre *optimates* e *populares* que ocupa uma seção importante da *Defesa de Séstio*: aí, Cícero define os *optimates* não em contraposição aos *populares*, mas como aqueles que são, a seu ver, os verdadeiros amigos do povo (Morstein-Marx 2004: 206-207). Infere-se dessa digressão que os «falsos populares» reclamam para si a defesa das mesmas prerrogativas dos «verdadeiros populares», tal como Cícero se proclama em relação à causa de Séstio: obrigação, agradecimento e autossacrifício. À diferença dos «falsos populares», no entanto, os «verdadeiros populares» apelam às leis e aos costumes, o que o orador considera os fundamentos da vida social<sup>(48)</sup>. A novidade, nesse caso, é que Cícero alicerça e constrói discursivamente o caráter ilibado dos «verdadeiros populares» compartilhando com a audiência não apenas a retidão de sua vida pública como ainda as vitórias obtidas graças ao esforço particular.

Na dimensão desse processo, a moderação (*temperantia; decorum*) – uma das virtudes cardinais do cidadão excelente, que determina e expõe a racionalidade das ações humanas – incide diretamente sobre a concepção romana da eloquência e seu papel nas relações políticas. Cícero prescreve três observações para a 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. Por isso, não é de se estranhar o fato de que essa virtude apareça com o mesmo valor no *Tratado sobre os deveres* referindo-se ao homem público e no *Tratado sobre o orador* referindo-se ao discurso oratório (Scatolin 2009: 8). De um lado, a moderação gera a confiança no indivíduo, pois representa a conformidade entre os gestos e as situações; de outro, pleiteia a formação filosófica do homem público como orador, porque relaciona o caráter do indivíduo ao discurso por ele produzido (Cic. *Or.* 74).

No âmbito do caráter e das ações individuais, ser moderado significa conhecer e sustentar a verdade nas coisas, o que a filosofia estoica resume como viver de acordo com a ordem geral da natureza. Em outras palavras,

---

(48) Com efeito, a tensão possível entre “falsos” e “verdadeiros” populares produziria um atrito que poderíamos chamar “ideológico” se a posição social dos locutores nas assembleias populares e no senado não fosse a mesma: trata-se de membros da aristocracia romana que pretendem assumir para si as necessidades do povo romano; cf. Cic. *Red. Sen.* VIII 20; Morstein-Marx 2004: 206, n. 10.

trata-se de saber usar adequadamente os meios de trabalho (para que servem os bois, os cavalos e as abelhas, por exemplo), respeitar os deuses e identificar as inclinações do caráter. No âmbito do discurso, por outro lado, ser moderado significa dominar o tipo da causa em debate e expô-la mediante palavras adequadas 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 mesma<sup>(49)</sup>. Vincular qualidades essenciais ao cidadão e ao orador cumpre a função de evitar que a eloquência seja convertida em arma para aqueles que carecem de virtudes<sup>(50)</sup>.

Ainda que a verdade não seja o objeto da eloquência, certa postura filosófica é capaz de polir a atividade do orador de maneira a aproximar o discurso da verdade, por meio de uma prática treinada. Se pensamos em método oratório, isso significa dizer que encontrar e comparar os motivos do acontecimento sobre o qual se disserta até o limite do provável resulta, senão na verdade, pelo menos na constatação de probabilidades. Essa é a alternativa pela qual Cícero opta sob o princípio da *disputatio in utramque partem* (“disputa em ambas as direções”), transmitido pela tradição dos filósofos acadêmicos, e é certo que esse tenha sido o seu método inclusive para dissertar sobre proposições filosóficas complexas em seus tratados<sup>(51)</sup>. Por outro lado, se em muitas passagens dos discursos *post reditum* e expressamente no *Tratado sobre o orador* Cícero opõe-se à filosofia epicurista – à qual sempre descreve como uma apologia infundada do prazer –, tende a se aproximar do estoicismo, esclarecendo que esse manteve a excelência e a sabedoria como fundamentos da eloquência. Da mesma forma, a escolha de uma fonte como o estoico Panécio para formular o modelo de cidadão excelente no *Tratado sobre os deveres* não é casual; vincula-se à necessidade de fazer chegar à aristocracia romana uma alternativa de cidadania frente às práticas de Clódio – morto menos de dez anos antes da redação do tratado –, de Calpúrnio Pisão – educado pelo epicurista Filodemo de Gádara –, de outro inimigo declarado – Públio Vatínio – e, muito provavelmente, de Júlio César – a quem Cícero tolerou com muitas ressalvas e cujo assassinato

---

(49) Cic. *Part. Or.* 79; *Brut.* 6.23.

(50) Cic. *De or.* III 14, 55.

(51) Cic. *De or.* III 17, 62-19, 73; 21, 79-81; Leonhardt In Erlen & Graser 2002: 90 et seq.

não deixou de comemorar<sup>(52)</sup>. O estoicismo somente não vingou como fonte filosófica para o modelo de orador de Cícero porque concebe um modelo de sabedoria demasiadamente abstrato, que não estava preso ao arraial político do momento nem suportava as reviravoltas do poder. De qualquer maneira, o estoicismo ancorava aqueles valores que Cícero defendia como alicerces da ordem social, e por toda parte vemos respingos de seus princípios orientando posturas de afronta à temeridade dos «falsos populares»<sup>(53)</sup>. Nesse sentido, a eloquência ciceroniana está vinculada à filosofia, o que a situa em posição bastante distinta da retórica grega.

Com efeito, os discursos *post reditum* subentendem um ideal filosófico que aparece claramente apenas no *Tratado sobre os deveres*, um dos últimos escritos de Cícero: na vida prática, a *honestas* deve preponderar sobre quaisquer ponderações utilitárias; afinal, ela congrega valores a partir dos quais o homem deve agir em benefício próprio e em proveito dos demais. Trata-se, claro está, de uma virtude cívica. Compara-se à excelência (*uirtus*), com a diferença de que se aplica essencialmente ao homem togado, participante da vida pública. Daí a correspondência dessa virtude ao orador, que um romano como Cícero entendia como sentinela de toda a comunidade<sup>(54)</sup>. Entretanto, é forçoso admitir que o mapeamento dos desdobramentos da identificação do orador com o homem público é recente: eles tanto impõem uma educação filosófica como fundamento do exercício da cidadania quanto estabelecem parâmetros de competição dentro da comunidade. Mais do que isso, vinculam a prática da virtude ao uso ordenado da fala, condensados na conhecida definição do orador como *uir bonus dicendi peritus* (“homem idôneo e perito em discursar”). A lição de Cícero é evidente: para o cidadão romano de sua época, poucas coisas foram tão essenciais quanto as práticas públicas da argumentação.

## Bibliografia

Albrecht, Michael von (2003). “Cícero’s style: a synopsis”, *Mnemosyne – supplementum*, 245, Brill, 25.

---

(52) Especialmente em Cic. *Phil.* II 12, 29; 13, 33.

(53) Por exemplo Cic. *Har. Res.* XXVII 57; XXVIII 61 et seq.; *Ses.* LXVIII 143.

(54) Cic. *De Or.* III 20, 74-77.

- Aristóteles (s/d). *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Beck, Hans & Duplá, Antonio [et alii] (2011). *Consuls and Res Publica: holding high office in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, Marlene Lessa Vergilio (2014). *O Pro Milone de Cícero: tradução e estudo da invenção*. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.
- Cicero (1988). *De Oratore*; english translation by E.W. Sutton. Cambridge: Harvard University Press.
- « - » (1988). *De Re Publica. De Legibus*; trad. Clinton Walker Keyes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortenbaugh, William W. & Mirhady, David C (1994). *Peripatetic rhetoric after Aristotle*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Hölkeskamp, Karl-J (2010). *Reconstructing the Roman Republic. An Ancient Political Culture and Modern Research*. Princeton: Princeton University Press.
- Leonhardt, Jürgen (2002). “Cícero – filosofia entre cepticismo e confissão”, in Michael Erler & Andreas Graser. *Filósofos da Antiguidade – 2: do helenismo à Antiguidade tardia*. São Leopoldo: Editora da Universidade.
- Lintott, Andrew (2008). *Cicero as Evidence – a Historian’s Companion*. Oxford: Oxford University Press.
- Millar, Fergus (2002). *The Roman Republic in Political Thought*. New England: University Press of New England.
- Morstein-Marx, Robert (2004). *Mass oratory and political power in late Roman republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouritsen, Henrik (2007). *Plebs and Politics in late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- « - » (2017). *Politics in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicholson, John (1993). *Cicero’s Return from Exile. The Orations Post reditum*. New York: Peter Lang.
- Pina Polo, Francisco (2011). “The contio as Venue for Political Communication with the People”, in Michael Peachin (org.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press.

- «-» (1989). *Las contiones civiles y militares en Roma*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Reydams-Schils, Gretchen (2005). *The roman stoics – self, responsibility and affection*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robb, M. A (2010). *Beyond Populares and Optimates: Political Language in the Late Republic*. Historia Einzelschriften 213. Stuttgart.
- 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*, Vol. 7, n. 2, 41-59. Disponível em: <https://www.revistarodadafortuna.com/2018-1> (acesso em 03/11/2019).
- Scatolin, Adriano (2009). *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I 9,23*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Veyne, Paul (2009 [1985]). “A casa e seus libertos”, in *História da Vida privada I – do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras.

