



# HYPNOS 41



PAULUS





# HYPNOS 41

A REVISTA “Hypnos” É UMA PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO

Hypnos is a JOURNAL of THE FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 41, 2º SEM., 2018, p. 109-238

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:  
[www.hypnos.org.br](http://www.hypnos.org.br)

Apoio:



PAULUS



instituto  
HYPNOS  
o prazer de saber

**Editor Responsável:**

Editor:

**Rachel Gazolla (Faculdade de Filosofia de São Bento) (rachelgazolla@gmail.com)****Editores assistentes:**

Assistant Editors:

**Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)****Prof. Bruno L. Conte (USP-SP) (bruno@brunoc.com.br)****Conselho Editorial:**

Editorial Council:

*Nacional:*

FERNANDO REY PUENTE (Univ. Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)  
HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil)  
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)  
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)  
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)  
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)  
MARCELO PERINE (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
RACHEL GAZOLLA (Faculdade de Filosofia de São Bento, Brasil)

*Internacional:*

ALEJANDRO VIGO (Univ. de Navarra, Espanha)  
ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)  
FRANCISCO BRAVO (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)  
FRANCISCO LISI (Univ. Carlos III, Madrid, Espanha)  
GIOVANNI CASERTANO (Univ. de Napoli, Itália)  
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)  
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)  
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)  
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)  
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)  
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)  
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)  
THOMAS M. ROBINSON (Univ. de Toronto, Canadá)

**Revisores:**

Revisers:

Bruno Conte (Univ. de São Paulo, São Paulo, Brasil)  
Claudio Avelino dos Santos (Unifesp, Brasil)  
Fernando Sapaterro (Pont. Univ. Católica de São Paulo e Fac. de São Bento, Brasil)  
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)  
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

**Diagramação:**

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

**Capa:**

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves  
Imagem: SÍSIFO (documento de data desconhecida)

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . - São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 - Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral - revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.  
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 - revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de São Bento

1. Estudos gregos - Periódicos. 2. Grécia - Antiguidades - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG).

CDD 938.005

---



*Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a Teogonia de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”*

---

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.  
Museu do Prado, Madri)

*Head of Hypnos: “Hypnos, in Hesiod’s Theogony, is Nyx’s son, Thánatos and Oneíron’s brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.*

---

(Roman copy from a Greek original, 4<sup>th</sup> century AD.  
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



**CAPES – Qualis (Brasil)**



**CLASE – Comité de Evaluación y Selección de Publicaciones**  
(Univ. Autónoma de México, México, Mx)



**ELSEVIER**  
Scopus **ELSEVIER**



**LATINDEX – Sistema Regional de Información para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (México, Mx)**



**REUTERS**

THOMSON REUTERS  
**WEB OF SCIENCE**

THE *Philosopher’s* INDEX

**THE PHILOSOPHER’S INDEX** (Bowling Green, Ohio, EUA)

Catálogo:



**AWOL**



Electronic  
Journals  
Service

**EBSCO**



**IBICT – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia**



**ULRICHSWEB**  
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

**ULRICHS – International Periodicals Directory (NY – USA)**

**1. A *Hypnos*** é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antiguidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a ***Hypnos*** apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

**2. A Editoria da *Hypnos*** compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

**3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.**

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem ser **originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na ***Hypnos*** (máximo 40.000 palavras).

**1. *Hypnos*** is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of ***Hypnos*** that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. ***Hypnos*** has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.

**2. The Editors of *Hypnos*** have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.

**3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.**

Published material is the sole **responsibility of their authors**. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. ***Hypnos*** Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).

**I – NORMAS AOS AUTORES**

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

**I – RULES FOR AUTHORS**

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not; case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors; while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

## **II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES**

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

## **III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS**

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
  - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

## **II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS**

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication.*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the ethicity of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

## **III – ON ETHICAL ISSUES**

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached. 2. An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
  - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
- Em caso de um assunto que fira gravemente a eticidade social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
- *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

#### IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

#### IV – PRIVACY STATEMENT

*Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.*

### ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

---

a) Para envio de textos para decisão do Conselho Editorial, o endereço é o seguinte:

**Seer:** login e usuário à escolha do articulista; e  
**www.hypnos.org.br** (clique na capa da revista)

*a) Address for submitting articles, exchange of texts, little papers, reviews or interviews, at discretion of the Editorial Board:*

**Revista Hypnos:** Profa. Rachel Gazolla (FFSB) rachelgazolla@gmail.com

#### **Direção para envio de livros e revistas:**

Faculdade de Filosofia de São Bento (A/C Rachel Gazolla)  
Largo de São Bento, s/no. - Centro - São Paulo - SP  
CEP: 01029-010  
ou  
Rachel Gazolla (editora)  
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP  
CEP: 05014-002

**ARTIGOS (ARTICLES)**

Mundos y Cosmos en Anaximandro Worlds and Cosmos in Anaximander <i>Tomás Calvo</i> .....	109
A <i>praxis</i> filosófica de Aristóteles e a sua influência na hermenêutica da Gadamer: <i>acrasia</i> , <i>phronêsis</i> e a dimensão ético-política Aristotle's Philosophical <i>Praxis</i> and its influence on Gadamer's Hermeneutics <i>José Wilson Rodrigues de Brito</i> .....	119
O anel de Gíges: a propósito do poder e da impunidade The Ring of Gyges. The topic of power and impunity <i>Hugo Ochoa</i> .....	134
Elementos no atomismo, segundo Aristóteles Elements in the Atomism theory, according to Aristotle <i>Gustavo Laet Gomes</i> .....	146
O relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus Hecataeus of Abdera's Account of the Jews <i>Willibaldo Ruppenthal Neto</i> .....	166
A cultura política da retórica no renascimento italiano: da legitimidade do regime republicano à política das aparências The Political Culture of Rhetoric in The Italian Renaissance: from the legitimacy of The Republican regime to the politics of appearance <i>Isabela Antônia Rodrigues de Almeida</i> <i>Sabrina Carozzi Bandeira</i> .....	193
A explicação fulgenciana para o surgimento dos deuses: um amálgama pagão-cristão? Fulgentius' explanation of the emergence of the gods: a pagan-Christian amalgamation? <i>José Amarante</i> .....	215

# MUNDOS Y COSMOS EN ANAXIMANDRO

## WORLDS AND COSMOS IN ANAXIMANDER

TOMÁS CALVO\*

**Resumen:** En este breve trabajo sobre Anaximandro me centraré en un aspecto muy concreto de su cosmogénesis, o mejor, en una cuestión muy concreta que afecta a la doxografía relativa a su cosmogénesis. Me refiero a las noticias doxográficas sobre la generación del mundo o de los mundos, trátase de uno solo, o trátase tal vez, de múltiples mundos existentes de manera simultánea o sucesiva. Los testimonios más significativos al respecto, todos ellos son derivados en último término de Teofrasto.

**Palabras-clave:** Anaximandro; mundo; cosmos; geração.

**Abstract:** In this short paper about Anaximander I focus on a very concrete aspect of his cosmogenesis, that is to say, on a very concrete issue that affects his doxography relative to cosmogenesis. I refer to the doxographical texts which describe the generation of only one world or of many worlds and, in the latter case, whether these worlds are simultaneous or successive. The more significant of the testimonies about this subject are, in the final analysis, all derived from Theophrastus.

**Keywords:** Anaximander; world; cosmos; generation.

### I

Los testimonios de Teofrasto que vamos estudiar son los contenidos en los cuatro textos siguientes:

#### 1. SIMPLIC. *Phys.* 24, 13, DK12A9:

[Ἀναξίμανδρος] λέγει δ' αὐτὴν [sc. τὴν ἀρχήν] μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

[Anaximandro] dice que este [sc. el principio] no es ni agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza infinita a partir de la cual *se generan todos los cielos y los cosmos que hay en ellos*.

---

\* Tomás Calvo é professor na Universidade Complutense de Madrid, ES. Email: tcalvo@filos.ucm.es

**2. HIPPOL. Ref. I 6, 1–2, DK12A11:**

Οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς

καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δ' αἰδίον εἶναι καὶ <ἀγήρω> [B 2], ἦν καὶ πάντα περιέχειν τοὺς κόσμους.

Este [sc. Anaximandro] dijo que el principio de los seres es cierta naturaleza de lo infinito, a partir de la cual *se generan los cielos y el cosmos que hay en ellos*. Y que esta es eterna y <siempre joven>, y que *rodea todos los cosmos*.

**3. PS.PLUT. Strom. 2, DK12A10:**

Ἀναξίμανδρον ... τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανούς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

Anaximandro ... dijo que el infinito contiene la causa toda de la génesis y destrucción de la totalidad, y dice que de él se separan *los cielos y, en general, todos los cosmos que son infinitos*.

**4. Accio. Placita 1,3,3 (DK12A14):**

Ἀναξίμανδρος δ' ὁ Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους, καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνονται.

Anaximandro el Milesio dice que el principio de los seres es lo infinito. De ello, en efecto, se generan todas las cosas, y todas las cosas se resuelven en ello. Por lo cual <dice> también que *se generan infinitos cosmos*, y que se resuelven otra vez en aquello a partir de lo cual se generaron.

## II

Una lectura atenta de estos textos suscita de manera inmediata una serie de problemas que han sido, y continúan siendo, debatidos con insistencia.

1. El primer problema afecta, ya de entrada, al significado y a la traducción de las dos palabras fundamentales implicadas, οὐρανός y κόσμος. Si en el escrito de Teofrasto figuraban ambas palabras (y, como veremos, es razonable asumirlo y, por tanto, asumir que seguramente figuraban también en el texto original de Anaximandro), hay que suponer que no eran utilizadas como sinónimos. En las traducciones castellanas de estos

pasajes suele traducirse οὐρανός como cielo y κόσμος como “mundo”.<sup>1</sup> Por mi parte, y como puede observarse en la versión que propongo, considero adecuado mantener la traducción de οὐρανός como “cielo”, en la medida en que esta palabra griega se refiere originalmente a la bóveda celeste, a la órbita exterior del universo que rodea y contiene dentro de sí el mundo entero; en cuanto a la palabra κόσμος, no estoy ya tan seguro de que su traducción como “mundo” resulte igualmente expresiva y esclarecedora en este contexto. Por eso he preferido mantener la propia palabra “cosmos” en la traducción que propongo. Como es bien sabido, en la lengua común prefilosófica –y es de suponer que también en Anaximandro– la palabra κόσμος, al igual que otras relacionadas con ella (como κοσμεῖν, διακοσμεῖν, κοσμητός, etc.) poseen dos significaciones básicas: κόσμος es orden y es también adorno o belleza. El orden comporta una pluralidad de cosas susceptibles de ser o de estar colocadas de modo adecuado las unas respecto de las otras y todas en su conjunto.

Puede ser, sin duda, el orden u ordenamiento de una pluralidad cualquiera, trátase de cosas, de animales o de personas. La novedad por parte de los filósofos de la naturaleza consistió precisamente en aplicar esta idea de orden u ordenación al conjunto de los cuerpos celestes y de las grandes masas (fuego, aire, agua, tierra) que componen el universo.

2. El segundo problema, y ya mucho más grave, tiene que ver con “las diferencias textuales” que se observan en las versiones de cada uno de estos testimonios.

(1) Así, en el primero de ellos, procedente de Simplicio, se habla de una pluralidad de cielos – οὐρανοῦς, en plural – y se habla igualmente de una pluralidad de “cosmos” – κόσμους, en plural también – que estarían situados “dentro de” los cielos mencionados: ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους, “de la cual se generan todos los cielos y los cosmos que hay en ellos”.

(2) Ahora bien, si pasamos al segundo de los textos propuestos, en este caso de Hipólito, comprobamos que en él se sigue hablando de “cielos” – οὐρανοῦς en plural –, pero ya no se habla de “cosmos” en plural, sino en singular, de modo que la frase “todos los cielos y los cosmos que hay

<sup>1</sup> Así, por ejemplo, lo hacen F.Cubells, *Los filósofos presocráticos*. Valencia, 1965; C.Eggers, *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 1978; A.Bernabé, *De Tales a Demócrito*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

en ellos” se transforma en “los cielos y el cosmos que hay en ellos” (τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον).

(3) Si nos volvemos ahora al tercero de los textos propuestos, procedente de la *Miscelánea* (Στρωματεῖς) del Pseudo-Plutarco, nos encontramos con una versión que difiere de la de Simplicio de manera muy notable, y además por partida doble. (a) En primer lugar observamos que se sigue hablando de los cielos (οὐρανοῦς) en plural, pero ya no se habla de los cosmos ni del cosmos que hay “en ellos”. El “en ellos” (ἐν αὐτοῖς) ha desaparecido del texto. En su lugar nos encontramos: “los cielos y, en general, todos los cosmos que son infinitos”. (b) En segundo lugar, se dice de manera expresa que estos “cielos” o “cosmos” son infinitos, algo que no se decía en ninguno de los dos textos citados con anterioridad. Es bien cierto que en ellos se habla de “cielos”, en plural, lo cual implica, desde luego, que hay más de uno, sean pocos o muchos, pero en ningún caso se dice que estos sean infinitos. (4) Si pasamos, en fin, al cuarto y último de los textos aducidos, tomado de los *Placita* de Aecio, podemos comprobar (a) que en él no aparece ya la palabra οὐρανός, sino solamente la palabra κόσμος: γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους, “se generan infinitos cosmos”, y (b) además, se afirma también de manera expresa que son infinitos.

3. Estas discrepancias textuales suscitan, a su vez, un tercer problema, el de decidir cuál de estos textos ha de considerarse más próximo a la noticia transmitida por Teofrasto y, por tanto, cuál es presumiblemente el más cercano a la letra y a la doctrina originales del propio Anaximandro. En este caso, y al igual que la mayoría de los que han discutido esta cuestión, me inclino por considerar que el más próximo al original es el texto de Simplicio en que se dice que a partir de la sustancia primordial “se generan todos los cielos y los cosmos que hay en ellos”: ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. Y ha de considerarse así, en mi opinión, por dos razones fundamentales.

En primer lugar, porque se trata de la *lectio difficilior*, de la lectura más difícil: en efecto, no es fácil (no resultaría fácil para lectores contemporáneos de Aristóteles o posteriores a él) entender en qué forma podría haber una pluralidad de “cosmos” en el interior de cada universo, y eso es lo que parece sugerir la frase de Simplicio según la cual “se generan todos los cielos y los cosmos que hay en ellos”. Además, y en segundo lugar, porque las variantes que presentan los demás testimonios pueden

explicarse de manera adecuada como modificaciones del texto de Simplicio introducidas precisamente para evitar las dificultades que este suscita.<sup>2</sup>

(a) Así, en la versión de Hipólito según la cual “se generan los cielos y el cosmos que hay en ellos”, es razonable pensar que la palabra κόσμος se utiliza en singular para que no quede duda de que en cada universo, en cada mundo, solamente hay un orden u ordenación de los cuerpos celestes y de los seres que lo componen.

(b) La variante de la versión de la *Miscelánea* del Pseudo-Plutarco habla, por su parte, de “los cielos y, en general, todos los cosmos que son infinitos”. Todo hace suponer que el autor de la frase considera sinónimas las palabras οὐρανός y κόσμος de la versión de Teofrasto. De modo que el “y” (καί), pasa a ser epexeagético (“los cielos, es decir, en general todos los cosmos”). El adverbio καθόλου (“en general”), por su parte, se introduce a fin de facilitar la sinonimia pretendida, como indicador de que la palabra κόσμος podría referirse a una totalidad más amplia que la palabra οὐρανός: en efecto, en la época en que se escribe la *Miscelánea* la palabra κόσμος significaba ya el universo en su totalidad, el universo con todo lo que contiene, mientras que la palabra οὐρανός podía aún significar una parte de esta totalidad, la bóveda celeste o bien, la región ocupada por los cuerpos celestes.

(c) La versión, en fin, de los *Placita philosophorum* de Aecio se aleja aún más del texto de Simplicio en la dirección emprendida por la *Miscelánea*. En realidad, la sinonimia de las palabras οὐρανός y κόσμος parece darse ya por descontada, hasta el punto de que la palabra οὐρανός ha desaparecido quedando solamente κόσμος en el plural: γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους, “se generan infinitos cosmos”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Sobre esto, cf. Ch.Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. (Reimp.), Philadelphia, 1985, pp.34, aunque no comparto su sugerencia de que la variante de Hipólito pueda deberse a un error de copista).

<sup>3</sup> Dados los límites propios de esta comunicación no me es posible entrar en el muy discutido debate sobre la pluralidad, infinita o no, de los mundos en Anaximandro. Me limito a indicar que, en mi opinión, han de tenerse en cuenta al respecto las siguientes circunstancias. (1) Ni Aristóteles ni Teofrasto atribuyen la teoría de los infinitos mundos a Anaximandro; esta atribución aparece y se extiende entre los doxógrafos posteriores siguiendo, en general, la línea de alejamiento respecto de Teofrasto que hemos observado en los textos citados de la *Miscelánea* y de los *Placita*. (2) En la doxografía hay testimonios que apuntan a una “sucesión” indefinida de mundos, mientras que otros parecen sostener más bien la “coexistencia” simultánea de presuntos mundos innumerables, al estilo de la cosmología atomista. (3) Si hubiera que atribuir alguna de estas teorías a Anaximandro

En relación con estos usos de las palabras οὐρανός y κόσμος podemos distinguir, por tanto, un término *a quo* y un término *ad quem*. El término *a quo* sería aquel en que estas palabras se utilizan con sendas significaciones específicas y distintas, mientras que el término *ad quem* será aquel en que ambas palabras se utilizan ya como sinónimos con el significado general de “universo” o “mundo”.

(1) Por lo que se refiere a la palabra κόσμος, W.K.C.Guthrie ha señalado cuatro pasos o momentos en su evolución semántica hasta llegar a significar sencillamente “el universo”: (a) su significado usual, prefilosófico como “orden”, (b) el orden del universo, (c) el universo en tanto que ordenado y (d) el universo, sin más, ya sin referencia alguna explícita o intencionada a la idea de orden.<sup>4</sup>

(2) En cuanto a la palabra οὐρανός, es conocida la observación que hacía ya Aristóteles respecto de su pluralidad de significaciones : (a) como la bóveda celeste – órbita exterior del universo –, “ya que solemos denominar *ouranós*, sobre todo, a lo más exterior hacia arriba” (εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν), (b) como el cielo o los cielos incluyendo en cada caso las órbitas de los distintos cuerpos celestes, y (c) como el universo, sin más y en su totalidad (τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν) (Aristóteles, *De Caelo* I 9, 278b11-21). De modo que la sinonimización de estos términos – sinonimización que observamos en los textos doxográficos tercero (*Miscelánea*) y cuarto (*Placita phil.*) – resultaría posible una vez alcanzada la última de las significaciones de ambas palabras, algo que ya había tenido lugar en el siglo IV a.C.

Pues bien, teniendo en cuenta estas observaciones, así como la mayor proximidad a Teofrasto que vengo reclamando para el texto de Simplicio, propongo como razonables las consideraciones siguientes.

---

(lo cual es muy problemático), tal vez lo más razonable sería atribuirle la de una sucesión indefinida de mundos. (4) No obstante, sí que cabe atribuirle una “pluralidad” de mundos sin que estos tengan que ser necesariamente infinitos.

En relación con este tema puede verse el reconocido artículo de F.M.Cornford “Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony” (*Classical Quarterly*, 1934, 1-16). Además, Ch.Kahn, o.c., pp.46-53. También W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I. Cambridge Univ. Press, 1967, pp.106-114. (Hay traducción española, así como la discusión (en cierta medida confusa) del asunto en G.S.Kirk-J.E.Raven-M.Schofield, *Los filósofos presocráticos* (2ªed). Madrid, Gredos, 1987, pp.183 ss.

<sup>4</sup> W.K.C. Guthrie, o.c., n.1, p.208; . Se trata, sin duda, de momentos que son más fáciles de delimitar desde un punto de vista lógico que desde el punto de vista histórico, de su evolución semántica efectiva.

(1) Ambas palabras, κόσμος y οὐρανός, figuraban seguramente en Teofrasto y es muy posible que estuvieran también en el propio Anaximandro.

(2) En el texto de Simplicio la palabra κόσμος no puede significar, en mi opinión, otra cosa que “el orden” u ordenación que adquieren los seres “en” cada uno de los distintos mundos o universos que se generan. Κόσμος se encuentra, pues, en el segundo de los momentos señalados por W.K.C.Guthrie, aquel en que significa “el orden del universo”. Y la palabra οὐρανός, por su parte, significa el cielo o la bóveda celeste.

(3) Se ha discutido y cuestionado con frecuencia si Anaximandro utilizó o no la palabra κόσμος. Por mi parte, considero muy probable que la utilizara. En favor de esta tesis yo argüiría que no resulta fácil imaginar qué otra palabra, a no ser κόσμος, podría haber utilizado Anaximandro para expresar el orden del universo en el marco de esta distinción entre la bóveda celeste, o el cielo que todo lo comprende, y el orden de las cosas que se hallan en su interior. Si Anaximandro hubiera utilizado otra palabra, es razonable suponer que Teofrasto la habría utilizado también, teniendo en cuenta que en tiempos de Teofrasto la oposición entre κόσμος y οὐρανός resultaba ya extraña y problemática. En efecto, y como ya he subrayado, estos términos eran prácticamente sinónimos en el siglo IV a.C., es decir, lo eran ya cuando Teofrasto escribió su obra sobre las doctrinas de los filósofos de la naturaleza.<sup>5</sup>

### III

Una vez admitido, por las razones indicadas, que el texto de Simplicio puede considerarse como el más próximo a Teofrasto, y por tanto, como más cercano al propio Anaximandro tanto en la doctrina como en la letra, quisiera discutir finalmente algunas dificultades peculiares que plantea la utilización de las palabras οὐρανός y κόσμος en plural por parte de Simplicio: “de la cual se generan todos los cielos y los cosmos que hay en ellos”. La construcción de esta frase, como ya he señalado con anterioridad, parecería sugerir que dentro de cada uno de los cielos o mundos hay una pluralidad de órdenes u ordenaciones. Pero vayamos por partes.

<sup>5</sup> Sobre este punto y, en general, sobre la temática de esta comunicación puede verse mi artículo “La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega”, en: Daímon, Revista de filosofía 21, 2000, pp. 21-38.

Comencemos con la palabra οὐρανός. Antes de decidir sobre su significación más precisa conviene establecer a qué se refiere la generación de que se habla en esta frase. Cabe, en principio, partir de dos hipótesis diferentes.

(1) Si se supone que en Anaximandro existe “un único universo”, y esta sería la primera hipótesis, entonces habrá de suponerse que se trata de la generación de ese único universo, en cuyo caso habrá de suponerse, además, que en ese único universo se generan múltiples cielos, οὐρανοί, puesto que de la sustancia primordial “se generan todos los cielos (ἅπαντας τοὺς οὐρανοὺς) y los cosmos que hay en ellos”. Este punto de vista obliga a buscar una significación peculiar para la palabra οὐρανοῦς, que no haría referencia a la bóveda celeste (al cielo, por oposición a lo que hay dentro de él), sino a los múltiples anillos u órbitas de los cuerpos celestes.<sup>6</sup>

(2) No obstante, es posible entender la frase de Simplicio de otra manera. Supongamos, y esta es la segunda hipótesis, que la generación a que se refiere no es la de un universo único, sino la de una pluralidad de universos.<sup>7</sup> En tal caso, los οὐρανοί de que habla la frase serían los cielos de esos múltiples universos: en efecto, cada universo posee su propio οὐρανός y el plural en que aparece esta palabra quedaría justificado sin más problema ni complicación, puesto que habrá tantos οὐρανοί o cielos como universos se generen a partir de la sustancia primordial. Así es como ha de entenderse, a mi juicio, la primera parte de la frase de Simplicio.

Pero los problemas no se acaban aquí. La frase no habla solamente de la generación de una pluralidad de “cielos” (uno por cada universo que surge de lo *ápeiron*), sino que habla de la generación de los cielos “y” “los cosmos que hay en ellos”. Este uso de la palabra κόσμος en plural parece sugerir, como he subrayado reiteradamente, que en cada universo, dentro de cada cielo, hay múltiples cosmos u ordenaciones. Ahora bien, para hacer inteligible esta situación, los partidarios de esta lectura insisten en que el texto hace referencia a “ordenaciones parciales”. De esta manera, se asume que un mismo universo contiene distintos órdenes u

<sup>6</sup> Esta es la interpretación de los οὐρανοί propuesta ya por E.Zeller y repuesta por F.M.Cornford (art.cit., p.11).

<sup>7</sup> Obsérvese que para la argumentación que propongo resulta irrelevante si tales universos se generan de modo sucesivo (de manera que nunca existiría más uno a la vez) o si se generan de modo que haya una pluralidad de mundos coexistiendo simultáneamente. Y, por supuesto, también resulta irrelevante si tal pluralidad es infinita o no.

organizaciones de carácter local, trátase de diversas regiones,<sup>8</sup> trátase de que las relaciones entre los elementos, los climas, los ecosistemas, etc., varían de unos lugares a otros.<sup>9</sup>

Esta ingeniosa interpretación me parece un recurso innecesario. Pienso que la solución al aparente enigma de los cielos y “los cosmos que hay en ellos” es mucho más sencilla. Me atrevo a sugerir que el plural en que está la palabra κόσμος se explica, del modo más simple, como un fenómeno de concordancia gramatical con el plural de la palabra οὐρανός que la antecede y con el concordante plural ἐν αὐτοῖς que le acompaña. De modo que el plural de la palabra κόσμος no comporta una pluralidad real de cosmos en cada universo. Piensen Vs. en la frase siguiente : “a la entrada del aeropuerto había una multitud de taxis con sus chóferes dentro de ellos”. Aunque se hable de una pluralidad de taxis y de sus “choferes”, en plural, nadie entenderá seguramente que dentro de cada taxi había una multitud de chóferes, sino un chófer en cada taxi. Del mismo modo, aunque la frase de Simplicio hable de “los cielos y los cosmos que hay en ellos”, no ha de entenderse, según creo, que en cada universo hay una pluralidad de cosmos. En cada universo hay un cosmos, hay solamente un orden u ordenación de todos los seres que lo constituyen, del mismo modo que en cada taxi había solamente un chófer, aunque las palabras “cosmos” y “chóferes” sean gramaticalmente plurales.

Si esto es así, habrá de reconocerse que Hipólito acertaba al sustituir “todos los cielos y los cosmos que hay en ellos” por “los cielos y el cosmos que hay en ellos”. No se trata, en mi opinión, de un mero error de copista. Más bien creo que Hipólito acertaba al expresar de este modo el sentido de la frase, aunque desde nuestros gustos académicos contemporáneos nos pueda parecer lamentable que al transmitir un texto no se respete la literalidad del mismo.

[Recebido em julho/2018; Aceito em agosto/2018]

<sup>8</sup> Esta posibilidad fue sugerida por F.M.Cornford : “*the “heavens’ being the rings of the heavenly bodies, the κόσμος or κόσμοι in them may be the region or regions of the world-order framed by them”* (art.cit., ibidem).

<sup>9</sup> Cf., Ch.Kahn, o.c., pp.49-50.

- BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- CALVO, T. La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega. *Daímon, Revista de filosofía* 21, 2000, pp. 21-38.
- CORNFORD, F.M. Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony. *Classical Quarterly*, 28, 1934, pp. 1-16).
- CUBELLS, F. *Los filósofos presocráticos*. Valencia: Anales del Seminario de Valencia, 1965.
- EGGERS, C. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos, 1978.
- KAHN, C. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960. (Reimp. Philadelphia, 1985).
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy I*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1967.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*. 2ªed. Madrid: Gredos, 1987.

# A PRAXIS FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES E A SUA INFLUÊNCIA NA HERMENÊUTICA DA GADAMER: ACRASIA, PHRONÊSIS E A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA

## ARISTOTLE'S PHILOSOPHICAL PRAXIS AND ITS INFLUENCE ON GADAMER'S HERMENEUTICS

JOSÉ WILSON RODRIGUES DE BRITO\*

**Resumo:** O presente ensaio tem como objetivo principal apontar alguns aspectos relacionados ao fenômeno da *akrasia* na construção do pensamento filosófico de Aristóteles, bem como a construção de seu pensamento ético e político a partir da virtude da *phronêsis*. Assim, mostra-se que a filosofia da *praxis* aristotélica tem servido como base essencial para a fundamentação da filosofia hermenêutica do filósofo contemporâneo Hans-Georg Gadamer. Este faz uma reabilitação de alguns aspectos específicos da filosofia aristotélica, de modo especial de sua concepção comunitária e crítica a partir da vivência de valores que são necessários para uma harmonia coletiva da cidade.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Formação de caráter; Gadamer; Política.

**Abstract:** The present essay has as its main objective to draw attention to some aspects of the phenomenon of *akrasia* in the construction of the philosophical thought of Aristotle, as well as in the construction of his ethical and political thought as based on the virtue of *phronêsis*. We show how the philosophy of Aristotelian *praxis* has served as an essential basis for the foundation of the hermeneutic philosophy of the contemporary philosopher Hans-Georg Gadamer. The later rehabilitates some specific aspects of Aristotelian philosophy, especially its communitarian and critical conception of the experience of values necessary for the collective harmony of the city.

**Keywords:** Aristotle; Character; Gadamer; Politics.

### 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O fenômeno da *akrasia* na filosofia de Aristóteles aparece mais precisamente nas obras *Ética a Nicômaco* e em *De Anima*. Na primeira, esta discussão está especialmente nos livros VII; já na segunda, precisamente no

---

\* Pesquisador no Programa de pós graduação em Filosofia da UFPI. E-mail: nosliwbrito@hotmail.com.

capítulo III. Nesses contextos, é possível notar que Aristóteles trata a temática tentando fazer uma interessante conciliação entre duas concepções sobre a *acrasia*, a saber: a) tomada como a falta de domínio de si por parte do indivíduo, uma vez que seria ocasionada pela fraqueza da vontade; b) a falta de conhecimento sobre algo no que concerne às capacidades de deliberar sobre alguma coisa, ou seja, uma visão intelectualista, comparada à de Sócrates.

Ao partir destas duas concepções e sua tentativa de uma possível conciliação, é possível notar, na teoria de Aristóteles, que o conceito pode ser explicado a partir de um tipo de “desejo irracional irresistível, e que esse desejo é ele mesmo causado por uma falta de formação do caráter”<sup>1</sup>. Aponta-se, então, a necessidade de uma melhor compreensão concernente à causa da *acrasia* e uma possível correção das duas causas apontadas acima como motivadoras de sua ocorrência no indivíduo.

Para além da reflexão sobre a *acrasia* aristotélica na antiguidade grega, surge na contemporaneidade uma tentativa de reabilitação do pensamento de Aristóteles no que concerne a uma tentativa de resolução deste problema. Isto partindo especificamente da tendência filosófica da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, que buscou ampliar a discussão sobre a dimensão ética e política a partir do pensamento do Estagirita. Neste sentido, Gadamer perpassa a questão da prudência enquanto um retorno às questões direcionadas ao conceito de *phronêsis* em união com a dimensão política por fazerem parte da própria filosofia prática no sentido aristotélico. Consequentemente, esta junção de conceitos conduz à noção de responsabilidade e formação de caráter voltada à vivência da sensibilidade e da presença de escrúpulos por parte daqueles que compõem a comunidade política.

## 2. O FENÔMENO DA ACRASIA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ARISTÓTELES

Assim, ao se confirmar que na teoria de Aristóteles parece haver certo paradoxo com relação à concepção e explicação do surgimento da *acrasia*, cabe destacar que se torna necessário percorrer o caminho aristotélico que visa dar fundamentação à causa do fenômeno aqui discutido. Para isto, é imprescindível recorrer à figura de Sócrates, uma vez que ela é precursora desta discussão na visão de Aristóteles, de tal modo que este acaba citando aquele, tanto de modo direto quanto indireto, inúmeras vezes em sua

<sup>1</sup> DESTRÉE, Pierre. *Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. Analytica*, v. 8, n. 2, p. 135-164, p. 164.

construção conceitual e explicativa da *acrasia* na obra *Ética a Nicômaco*. Isto mais precisamente em seu livro VII, onde se pode perceber um elevado nível tangente à discussão sobre os variados aspectos relacionados com temática aqui trabalhada.

Neste sentido, acaba se tornando quase que impossível falar de *acrasia* em Aristóteles sem remeter à concepção socrática a respeito da mesma, uma vez que o paradoxo acima mencionado é bem visível a partir do estudo da *acrasia* nos primeiros capítulos pertencentes ao livro VII da *Ética a Nicômaco*.

Pode-se afirmar, então, que para Aristóteles, “Sócrates nega que possa existir a *acrasia*, isto é, o conflito entre razão e desejo, na medida em que a má escolha é sempre devida à ignorância”<sup>2</sup>, ou seja, frente à falta de conhecimento sobre algo. Ainda quanto a esta falta de conhecimento referida por Aristóteles, é de elevada importância observar que a mesma deve ser bastante esmiuçada frente à séria problemática levantada pelo Estagirita ao relacioná-la com a teoria socrática, na qual haveria implicações direcionadas especialmente ao âmbito moral, de maneira que para Sócrates as más escolhas feitas pelos “acráticos” seriam atribuídas especificamente ao fator da ausência de conhecimento, ou seja, à própria ignorância a respeito de algo. Cabe ressaltar que para melhor esclarecer a situação acima, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, parte da seguinte proposição:

[...] como é possível que um homem que julga com retidão mostre-se incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho – assim pensava Sócrates – que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele, não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar – afirmava -, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância (1145b21-27)<sup>3</sup>.

Neste sentido, é possível afirmar que há ali uma discussão quanto ao aspecto moral, ou seja, atitudes acráticas por parte dos agentes, que para Sócrates poderiam ser justificadas meramente como falta de conhecimento. Em Aristóteles, tais atitudes seriam na verdade contraditórias em sua totalidade com relação às experiências cotidianas, já que “esta opinião contradiz

<sup>2</sup> DESTRÉE, Pierre. *art. cit.*, p. 164.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Abril. S. A. Cultural. São Paulo, 1984.

nitidamente os fatos observados, e é preciso indagar o que acontece a um tal homem: se ele age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata?” (1045b27-28).

Firma-se que, mesmo tecendo críticas a Sócrates no que se refere à questão da falta de conhecimento não poder necessariamente ser tomada como causa efetiva das más escolhas por parte dos indivíduos, no livro sétimo da *Ética a Nicômaco* Aristóteles admite que a *acrasia* é, de algum modo, uma falta de conhecimento e, no fim do capítulo III, 5, chega a fazer um certo elogio a Sócrates<sup>4</sup>, como bem podemos notar na passagem aristotélica na qual fala a respeito das premissas particular e universal e referindo-se à última menciona que

[...] parece mesmo resultar daí a posição que Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem é verdade que ele seja ‘arrastado’ pela paixão), mas o que se acha presente é apenas o conhecimento perceptual (1047b14-17).

Com relação ao problema de demarcação quanto ao surgimento da *acrasia* na teoria de Aristóteles, é importante destacar que, ao elogiar Sócrates na passagem acima, fica certa dúvida no que se refere à causa da *acrasia* na falta de conhecimento, já que este elogio pode muito bem ser interpretado como um modo irônico que Aristóteles direciona à elaboração conceitual e explicativa de Sócrates quanto a tal fenômeno. Entretanto, é sabido que o Estagirita, ao longo de suas argumentações, tenta fazer uma real conciliação entre *acrasia* tomada como falta de domínio de si por parte do indivíduo e *acrasia* compreendida como a falta de conhecimento sobre algo nas decisões dos agentes. Como afirma Destrée:

Aristóteles vai aceitar – e reconciliar – estas duas posições antinômicas necessitado de seus alcances. A opinião comum estima que o “acrático” sabe que o que faz é moralmente condenável no momento em que age; Sócrates pensa que ele não “sabe”, mas pode reconciliar estas duas posições se se compreende o termo “saber” em sentidos diferentes. Sócrates tem razão em falar de ignorância se por “ignorância” entende falta de “saber prático”, mas está errado se se entende qualquer tipo de “saber”. A opinião comum tem razão em dizer que o “acrático” tem um saber, mas

<sup>4</sup> DESTRÉE, Pierre. *art. cit.*, p. 136.

se trata somente de um “saber teórico”; ela está errada se pensa tratar-se de um “saber prático”<sup>5</sup>.

Deste modo, pode ser afirmado que, por um lado, Aristóteles acaba aceitando, com base na opinião comum, a concepção de que a causa da *acrasia* está situada na falta ou fraqueza da vontade, tendo em vista que, conforme menciona em sua obra *De Anima*, “o desejo não tem capacidade deliberativa e, algumas vezes, vence e demove a vontade; outras vezes, ele é vencido por ela” (III, 11, 434a11-15)<sup>6</sup>. Isto ao mencionar que se tratam de aspectos ligados aos casos em que ocorrem incontínuências. Por outro, também aceita que a visão socrática sobre a causa da *acrasia* está correta, desde que seja observado que acontece ausência de cognição no instante em que ocorre a ação “acrática”, embora acrescentando em *De Anima* que:

... a parte cognitiva, todavia, nunca é movida, mas permanece estática. Já que uma premissa é suposição e enunciado do universal, e a outra, do particular (pois a primeira diz que tal tipo de indivíduo deve fazer tal tipo de coisa, e a segunda, que isto agora é tal tipo de coisa e eu sou tal tipo de indivíduo), ou é esta última opinião a que move, e não a universal, ou então são ambas, embora aquela seja mais estática, enquanto a outra não (434a16-21).

Além disso, Aristóteles enfatiza que, quanto à *acrasia*, a mesma deve ser encarada “com referência às particularidades da natureza humana. Uma das opiniões é universal, a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui nos deparamos com algo que pertence à esfera da percepção”<sup>7</sup>. Isto ao se referir precisamente aos tipos de opiniões em que ao resultar das duas opiniões apenas uma, a afirmação conclusiva, fica por conta da alma. Esta é justificada, em sua divisão, “por uma integração entre as partes, para formar um sistema, um organismo. Como então se explica o fenômeno da *acrasia* em um sistema integrado?”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> DESTREÉ, Pierre. *art. cit.*, p. 137.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34 Ltda. São Paulo, 2006.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Abril. S. A. Cultural. São Paulo, 1984, 1147a, 26 – 28.

<sup>8</sup> FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da *acrasia* na filosofia de Platão. *Prometeus Filosofia*. v. 10. n. 23, 2017, p. 225.

É possível notar que para Aristóteles não adianta ao ser humano fazer uso de um vasto conhecimento se não vivenciá-lo, como bem argumentava anteriormente Sócrates. Neste sentido, eles concordam, embora Aristóteles se refira ao conhecimento como opinião ao tratar sobre a diferenciação entre opinião que seja de âmbito universal e particular. Assim, o estagirita demonstra que a *acrasia* acontece quando a opinião particular não coincide com a universal, considerada como a reta razão (1147a25-26). Cabe recordar que pelo conhecimento universal os indivíduos têm a capacidade de saber o que são as virtudes, tais como a justiça, a coragem e a temperança, embora isto não implique necessariamente na efetivação da vivência das mesmas em suas vidas, pois têm em si a força dos apetites ou desejos, que acabam impulsionando suas ações para o contrário das virtudes. Sendo assim, pode ser afirmado que nos indivíduos “acráticos” não aconteceu a internalização de preceitos tomados como universais, que têm sua elevada serventia no que tange à educação da alma. Entretanto, cabe deixar claro que mesmo sendo admitido por Aristóteles que a razão em parte tem sua importância no controle da alma, isto não é suficiente para que realmente aconteça o domínio de si mesmo por parte do agente. Isto porque a *acrasia* pode ser concebida como “resultado de um conflito entre o que o apetite busca ou o desejo do agradável e o que a razão prática reconhece como o melhor. Esse conflito é reconhecido como um combate, o vencedor é o apetite, que conduz a razão a bater em retirada”.<sup>9</sup>

Interessante é notar que a discussão sobre a questão da escolha por parte dos indivíduos em Aristóteles é norteadada pelo princípio do erro de juízo, “que consiste em tomar o prazer por um bem verdadeiro ao erro particular que consiste em se enganar ‘sobre os princípios de conduta’, isto é, na escolha da boa maior do silogismo”<sup>10</sup>. Neste sentido, é possível afirmar que o agente incontinente, ou seja, “acrático”, erra por não conseguir ver o princípio de suas ações (a boa maior de seu silogismo), uma vez que não fez uso, em determinadas situações, aplicando o caso particular para direcionar sua conduta. Complementando esta ideia, quanto ao erro do “acrático”,

<sup>9</sup> ZINGANO, Marco. Le retour d'Aristote à Socrate dans la question de l'acrasie. In: *Faiblesse de la Volonté et Maîtrise de Soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: Ed. PUR Rennes, 2009, p. 81-82.

<sup>10</sup> DESTRÉE, Pierre, *art. cit.*, p. 152.

Destrée acrescenta em relação ao apetite descontrolado do agente quanto a determinadas guloseimas que lhe são colocadas à frente que

[...] o “acrático” que se encontra em tal acesso de apetite é como um demente, um homem bêbado ou quem dorme, cujo corpo está alterado. Já que a representação, sendo uma faculdade sensitiva, é dependente do estado corporal dos órgãos sensitivos, compreende-se por que estas alterações corporais podem afetá-lo<sup>11</sup>.

Com estas comparações feitas acima, é notório que as mesmas visam precisamente a nos fornecer uma melhor compreensão quanto à incapacidade que o “acrático” tem no que concerne à utilização de sua representação no sentido de poder deliberar. Assim como o que dorme ou o demente não consegue fazer uma utilização de seu saber devido às alterações de suas faculdades, assim também é com o “acrático”, tendo em vista ser incapacitado na reta utilização de seu saber prático, como bem menciona Aristóteles no livro VII de *Ética à Nicômaco*: “a explicação de como se dissolve a ignorância e o homem incontinente recupera o conhecimento é a mesma que no caso dos embriagados e adormecidos” (1147b6-8).

Daí caberia, então, a necessidade de que haja esta recuperação de seu estado normal para poder fazer uso de sua faculdade racional, já que “o homem dotado de sabedoria prática não pode ser chamado de incontinente” (1145b20). Caso não tenha esta recuperação, o mesmo pode ser tomado como incontinente, pois “nem se relaciona com todo e qualquer objeto, mas sim precisamente com aqueles que são objetos do intemperante [...], é levado pela sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato” (1146b20).

Cabe deixar claro que Aristóteles, ao longo de sua discussão sobre a temática da *acrasia*, chega a fazer a seguinte consideração: “Sugere-se que é contra a reta opinião e não contra o conhecimento que agimos de modo incontinente” (1146b28), uma vez que para o filósofo de Estagira o indivíduo tem conhecimento frente às situações, porém, na circunstância da decisão, se nota que há uma falta da faculdade deliberativa (*phantasia bouleutikê*), acabando, então, por fazer uma má escolha. Assim, o “acrático” possui “uma falta, maior ou menor, de fantasia *bouleutikê*, que é a causa de sua falta, maior ou menor, de desejo racional de se abster” de algo que lhe possa ocasionar prejuízo em qualquer âmbito de sua vida.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 152.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula um conceito que muito tem influenciado, ao longo da História da Filosofia, as discussões éticas relacionadas às questões das ações humanas. Este conceito é o da *phronêsis*, que pode ser caracterizado como “saber a respeito do que é bom para que o homem viva bem em geral” (1140a25-27), o que por Heidegger pode ser tomado como o cuidado. Para Gadamer, a *phronêsis* também pode ser correspondente a um “saber-se”<sup>12</sup>. Embora estes dois pensadores contemporâneos não comunguem com a dimensão cosmológica e ontológica de Aristóteles no que se refere a tantos outros temas, cabe destacar que “resgatam, conservam e potencializam uma das peças mestras do edifício de Aristóteles, precisamente a *phronêsis*”<sup>13</sup>, de modo notável, como mencionado mais à frente que “o ser humano é aquela existência que se caracteriza por compreender e interpretar o ser e o sentido. Em definitiva, por ser hermenêutico”<sup>14</sup>.

Partindo desta breve noção do conceito de *phronêsis* na teoria de aristotélica, neste item será frisado especificamente sobre esta relevância da filosofia prática do Estagirita na construção da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, pois como este lembra, “a hermenêutica e a filosofia grega foram dois pontos básicos de meu trabalho”<sup>15</sup>. Estes conceitos são de fundamental importância na teoria gadameriana, mais precisamente com base na noção de *phronêsis* herdada de Aristóteles.

A hermenêutica desenvolvida por Gadamer tem cunho ontológico e político, tendo em vista que a filosofia prática, na qual se insere a dimensão política, é concebida como o “verdadeiro fundamento da hermenêutica”<sup>16</sup>. Neste sentido é possível afirmar que Gadamer faz uma reabilitação da *phronêsis* aristotélica, isto é, da virtude da prudência. Desta forma, na sua teoria, o homem pode ser entendido como um ser voltado às ações, um ser atuante no contexto no qual está inserido, de modo que possa ter razões para atender

<sup>12</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 383-396.

<sup>13</sup> SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 73, n. 275, p. 169-186, 2017, p. 171.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>15</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 564.

<sup>16</sup> GADAMER. Autoapresentação de Gadamer. In: *Verdade e Método II*, 2002, p. 395.

às devidas demandas de atitudes racionais, ou seja, deliberadas no momento mais adequado, que pode ser denominado de *kairos*.

Faz-se notório que, na visão gadameriana, as ciências do espírito ou ciências morais devem ter em seu escopo o mesmo objetivo – voltar-se, na vida concreta, à prudência em sua dimensão ética –, assim como a *phronêsis* é vista como este saber-se que orienta a ação humana. Aspecto este que se torna central na desenvoltura filosófica do pensamento gadameriano. Isto, como bem pode ser afirmado em sua obra *Verdade e Método*, com o argumento de que “o homem se converte em tal somente através do que faz e como se comporta chegando a ser o que é no sentido de que sendo assim se comporta de uma maneira”<sup>17</sup>. Com isto, Gadamer, em consonância com Aristóteles, afirma que o ser humano tem esta capacidade de conseguir moldar seu próprio eu, de maneira que através de suas ações se torna especialmente o que se é. Ser este que não pode ser colocado igualmente a partir de uma ontologia de esfera natural, mas em uma ontologia da existência humana, em que se tenha a considerar e levar em conta, como argumenta Segura Peraita,

[...] nossa finitude e o caráter próprio de nosso ser, que é um fazer; melhor dito, um ‘fazer-se’ e que, nesta mesma medida, exige e supõe este ‘saber-se’. Tal ‘saber-se’, já apontava o fundador da hermenêutica filosófica, se alcança por meio da ação, porque o que o saber moral deve compreender, em cada situação concreta, é o que ela pede dele. Não existem [...] regras *a priori* que governam a orientação de uma vida boa<sup>18</sup>.

Cabe ainda destacar que Aristóteles é considerado como fundador da ética, segundo Gadamer, pois

... é a factualidade de convicções, valorações e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns, a suma de tudo o que constitui o nosso sistema de vida. A palavra grega para este complexo de tais factualidades é o bem conhecido conceito de *ethos*, do ser que se transformou através do exercício e do hábito<sup>19</sup>.

Para ele, e em concordância com o Estagirita, não é possível ao ser humano aprender, pela mera teoria, a viver bem, ou seja, eticamente, e muito menos ser dogmático em relação às ações pautadas na eticidade uma vez que é necessário que se saiba aplicar o saber geral a toda e qualquer

<sup>17</sup> GADAMER. *Verdade e Método I*. 2008, p. 384.

<sup>18</sup> Art. cit., p. 178.

<sup>19</sup> GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001, p. 58.

situação de âmbito concreto no momento oportuno. Quanto a isto, vale lembrar que o saber na dimensão moral é aplicado à chamada “vida boa em comum” (1141b22-23).

Com base nestes pressupostos é possível notar uma restrita vinculação entre a filosofia prática de Aristóteles e a hermenêutica de Gadamer. Para isto se faz de grande necessidade observar os traços relevantes entre o aspecto político e a *phronêsis* aristotélica. Isto se dá de modo contundente na obra *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles, de certa maneira, mostra que existe esta vinculação entre estas duas dimensões, a saber, a política e a *phronêsis*, identificando-as e tentando uni-las, defendendo que as mesmas “coincidem quanto à disposição”.

Para Aristóteles, embora havendo certas diferenciações entre os conceitos de política e prudência, há pontos comuns entre eles, pois “na realidade, não cabe uma prudência desvinculada da política”<sup>20</sup>. Assim, como afirma o próprio Gadamer no ensaio “Conhecimento Prático”, a respeito desta constante relação existente entre prudência e política:

... opinar que só é prudente quem sempre está centrado em seu benefício privado é somente uma ilusão. Em absoluto se pode perceber verdadeiramente o próprio benefício sem atuar em sentido econômico e político [...]. Antes bem, a preocupação pelo melhor para si mesmo se amplia de si ao âmbito da casa e da cidade. De tal maneira que o saber de si não cessa na medida em que se busca o comum<sup>21</sup>.

É possível afirmar, então, que há certa concepção de unidade entre a prudência e a política partindo do enfoque filosófico de Aristóteles, tendo em vista que na *Ética a Nicômaco*, precisamente no capítulo dedicado à discussão sobre a prudência, é notável esta consolidação. Como ele afirma: “por isto pensamos que Péricles e os que são como ele são prudentes, porque podem ver o que é bom para eles e para os homens e pensamos que esta – a prudência – é uma qualidade própria dos administradores e dos políticos” (1140b7-11).

Há uma relação de intimidade entre a *phronêsis* e a política, bem como entre estas e a composição do conjunto denominado de filosofia prática. A *phronêsis* tem unidade com a política e estas com a própria filosofia prática, mostrando, então, que esta temática trabalhada por Gadamer conduz a um

<sup>20</sup> SEGURA PERAITA, Carmen. *Art. cit.*, p. 179.

<sup>21</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Praktisches Wissen* (1930). In: *Griechische Philosophie I*, Gesamte Werke, Bd. 5, Tübingen 1985, p. 241-242.

apelo à questão da responsabilidade à luz da reabilitação de Aristóteles na contemporaneidade. Isto porque o termo *phronêsis*, quando traduzido do alemão *Vernunftigkeit*, significa também uma implicação à dimensão política, que direciona para uma consciência de um caráter que seja dotado de muito escrúpulo. Desta forma, pode-se afirmar que “na realidade seriam necessárias duas palavras para nomear o que pertence à *phronêsis* de acordo com Gadamer: *Vernunftigkeit* – sensatez – e *Gewissenhaftigkeit* – delicadeza de consciência”<sup>22</sup>.

Ao desenvolver uma filosofia de cunho precisamente voltado à prática, Aristóteles acaba, por abrangência, ampliando-a à dimensão política, indo de modo inverso à visão de idealização da teoria, bem como da filosofia teórica. Com isto, Aristóteles elevou

... a *praxis* humana a uma região autônoma do saber. *Praxis* significa a totalidade dos assuntos práticos, ou seja, todos os comportamentos humanos e toda a auto-organização humana neste mundo, a cujo âmbito pertence, antes de mais, a política e, dentro desta, a legislação<sup>23</sup>.

Nota-se que com base na construção filosófica aristotélica, a prática (*praxis*) abrange também a dimensão política, que conseqüentemente é de elevada estima e bastante trabalhada pelo filósofo Estagirita ao longo de suas reflexões sobre a vivência daquilo que está precisamente entre a filosofia teórica e a filosofia poética, a saber, a filosofia prática. Como mais adiante o próprio Gadamer argumenta:

Entre os extremos do saber e do fazer está a prática, que é o objeto da filosofia prática. O seu fundamento intrínseco constitui manifestamente a posição central e a característica essencial do homem, pois não segue a sua própria vida segundo um constrangimento instintivo, mas a conduz com a razão. A virtude fundamental que se segue da essência do homem é, por isso, a racionalidade orientadora da sua *praxis*<sup>24</sup>.

Neste sentido fica clara a presença da dimensão política da hermenêutica de Gadamer a partir da análise da filosofia aristotélica no que tange à prudência (*phronêsis*) sendo tomada como parte da visão política. Daí a observação de que há uma unidade entre prudência e política, onde uma implica na outra, conforme Aristóteles, e que Gadamer resgata esta percepção

<sup>22</sup> SEGURA PERAITA, Carmen. *Art. cit.*, p. 179.

<sup>23</sup> GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001, p. 57.

<sup>24</sup> GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática, p. 57.

com um determinado objetivo, que é especificamente “colocar em destaque a culminância da filosofia prática – o que por sua vez, supõe a *phronêsis* – e que hoje em dia é à hermenêutica filosófica a que corresponde ocupar o lugar daquela filosofia prática”<sup>25</sup> e, conseqüentemente uma clara dimensão voltada a uma concepção comunitária e crítica.

Diferentemente de tantos outros teóricos que são tomados como filósofos políticos, Gadamer não tem em suas obras expressões tão claras que possam declará-lo como pensador que tenha desenvolvido uma filosofia política. Isto porque não são visualizadas prescrições políticas em seus escritos, de modo a não nos fornecer especificamente qualquer sugestão do que possa ser tomado como um programa de ações políticas que sejam vistas como propostas ou mesmo estratégias políticas. Ele não detém em seus textos tantas características esperadas por obras tomadas como de cunho teórico-político.

Ainda que Gadamer não tenha desenvolvido precisamente uma filosofia política, pode ser apontado como um teórico que possibilita contribuições relacionadas à dimensão política, isto partindo de uma perspectiva voltada à construção de uma alternativa no que se refere ao diálogo cultural, pois, como afirma Bernstein, “creio que é o pensador mais incisivo sobre a natureza do diálogo dos filósofos do século XX”<sup>26</sup>. Sempre os textos de Gadamer se referem à dimensão dialógica. Neste sentido, a hermenêutica gadameriana pode ser vista como um esforço para dar voz ao outro, tendo em vista que “toda autocompreensão se realiza ao compreender algo distinto e inclui a unidade e a mesmidade desse outro”<sup>27</sup>. Neste sentido, pode-se afirmar que Gadamer se aproxima dos filósofos do diálogo e da alteridade.

Interessante é observar que, já nos últimos anos de sua vida, Gadamer acabou mostrando que na verdade suas produções intelectuais sempre tiveram cunho político, mesmo não fazendo menção direta a determinadas inclinações ou articulações políticas tais como outros teóricos deste campo. Isto levando em conta que, em sua vivência prática, considerava que pelo fato de ser um pensador que direciona outras pessoas a “praticar o livre

<sup>25</sup> SEGURA PERAITA, Carmen. Art. cit., p. 180.

<sup>26</sup> BERNSTEIN, Richard J. Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento. Richard Bernstein en conversación con la redacción de *Areté*. *Areté*. *Revista de Filosofía*, vol. XVIII, nº 1, 2006, p. 159-174.

<sup>27</sup> GADAMER, H.G. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968). In: *Verdade e Método*, op. cit. p. 138.

exercício do julgamento para despertar esse exercício em outros”<sup>28</sup>, se torna suficientemente um ato com dimensão política.

Neste sentido, cabe esclarecer o que Gadamer considera como dimensão política de sua hermenêutica, observando que ele parte especialmente da noção de prática na filosofia, ou mais precisamente, do que se pode entender por *praxis* em seu aspecto voltado à política. Com isto, é possível constatar que Gadamer pressupõe a necessidade de se fazer a junção entre teoria e prática, rompendo com a concepção moderna, herdada de Platão, de uma constante separação entre as mesmas. Embora Gadamer considere que o Sócrates platônico “não estava tentando separar o pensamento da ação. Ele preferiu insistir que, na sociedade boa, pensamento e as ações estavam harmoniosamente relacionadas, e que se as ações eram boas as mesmas deveriam ser compreendidas”<sup>29</sup>. Neste caso, cabe recordar que os sofistas, sim, eram intelectuais que defendiam que pensamento e ação poderiam ser separados.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir este ensaio, é possível perceber que Aristóteles tem alguns pontos de concordância com a teoria socrática a respeito do desenvolvimento de seus estudos sobre a *acrasia*, a saber: a) não haveria *acrasia* ao nível de ciência ou do saber em seu sentido primeiro, ou seja, na dimensão do conhecimento em sua forma geral, pois o “acrático” guarda de modo intacto este tipo de conhecimento; b) seria impossível haver *acrasia* onde exista conhecimento realmente presente.

Assim, “dito de outro modo, Aristóteles chega à mesma conclusão que Sócrates: no momento em que come esta fatia de torta, o “acrático” ‘ignora’ que esta torta é um mal do qual deve abster-se ou, se o sabe, se trata de um saber puramente teórico e não prático”<sup>30</sup>. Entretanto, Aristóteles vai além da reflexão de Sócrates no que se refere à causa da *acrasia*, de maneira a não concordar com a afirmação socrática de que a ignorância do “acrático” seria a causa última para que este fizesse más escolhas. Como ressalta, Sócrates não teria se dado conta de que não apenas bastaria a inteligência para que o indivíduo se tornasse moralmente bom.

<sup>28</sup> GADAMER, H.G. *On Education, Poetry, and History*. Eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 153.

<sup>29</sup> SULLIVAN, Robert R. *Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer*. Pennsylvania State University Press, 1989, p. 180.

<sup>30</sup> DESTREE, Pierre. *Art. cit.*, p. 162.

Para o estagirita, a ignorância seria tomada simplesmente como uma descrição relacionada ao não utilizar o saber, que é causado especificamente pela *epithumia* (desejo ardente, incontrolável), que consequentemente tem sua causa nos maus hábitos do incontinente. Admite que existe, sim, uma ignorância no que tange ao fenômeno da *acrasia*, cabendo saber qual seria sua natureza e onde a mesma está localizada. A ignorância deve ser compreendida especificamente como a não utilização do saber por parte do agente. Outro fator interessante é que ele também admite a concepção de que há no homem “acrático” uma falta de vontade, ou seja, de desejo racional nas deliberações. O “acrático” tem conhecimento para comparar o que é bom ao que é mau em suas ações, mesmo sendo um saber tomado como teórico.

Gadamer, em sua construção de uma dimensão política no interior da hermenêutica, parte da concepção de que, na verdade, a filosofia, enquanto portadora de campos práticos, deve cada vez mais ser sensível às realidades sociais, bem como à vida política. A partir destes pressupostos elencados por Gadamer é possível percebermos sua defesa de uma hermenêutica filosófica entendida como inerentemente política, de modo que possa direcionar, em seu aspecto democrático, à solidariedade compartilhada, pois por filosofia prática é possível entendermos que a mesma tem esta “capacidade de dimensionar as coisas na medida em que torna mais fácil reconhecer em que direção devemos olhar e para o que devemos prestar atenção”<sup>31</sup>. Deste modo, como argumenta Gadamer

... assim se coloca com crescente urgência a tarefa de conduzir o homem novamente à autocompreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antiguidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo de hermenêutica como teoria e também como *praxis* da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho.<sup>32</sup>

[Recebido em março 2018; Aceito em agosto 2018]

<sup>31</sup> GADAMER, H. G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trad. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986, p. 164.

<sup>32</sup> GADAMER, H. G. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 87.

- ARISTÓTELES. Ética a *Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BERNSTEIN, Richard J. Si la acción fuera o pretendiera ser todo el pensamiento, ese sería el final del pensamiento. Richard Bernstein en conversación con la redacción de Areté. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVIII, nº 1, 2006, p. 159-174.
- DESTRÉE, Pierre. Acrasia entre Aristóteles e Sócrates. *Analytica*, v. 8, n. 2, p. 135 – 164, 2004. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/495/451>>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. A questão da acrasia na filosofia de Platão. *Prometeus Filosofia*, v. 10, n. 23, 2017, p. 215-229. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5556/5399>>. Acesso em: 15 nov. 2017.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índices*. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, H. G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trad. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1986, p. 164.
- GADAMER, H. G. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GADAMER, H.G. *On Education, Poetry, and History*. Eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Albany: State University of New York Press, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. Do ideal da Filosofia Prática. In: *Elogio da Teoria*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Praktisches Wissen (1930)*. In: *Griechische Philosophie I*. Gesammelte Werke, Bd. 5, Tübingen 1985, pp. 230 – 248.
- SEGURA PERAITA, Carmen. La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 73, n. 275, 2017, p. 169-186.
- SULLIVAN, Robert R. *Political Hermeneutics: The early thinking of Gadamer*. Pennsylvania State University Press, 1989.
- ZINGANO, Marco. Le retour d'Aristote à Socrate dans la question de l'acrasie. In: *Faiblesse de la Volonté et Maitrise de Soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: PUR Rennes, 2009.

# O ANEL DE GIGES: A PROPÓSITO DO PODER E DA IMPUNIDADE

## THE RING OF GYGES. THE TOPIC OF POWER AND IMPUNITY

HUGO OCHOA\*

**Resumo:** O presente trabalho analisa diversas formas de invisibilidade, tanto as próprias do poder com o propósito do domínio, como aquelas a que recorrem os fracos para defender-se do poder, utilizando-se do tema platônico exposto nos Livros I e II da *República*. Trata-se de tentar demonstrar como o poder sempre se refugia na invisibilidade, porque só deste modo consegue não só total impunidade, mas autoridade e assentimento que surgem da intimidade mesma de quem está submetido ao poder, meandros que Platão deixa entrever em seu texto.

**Palabras-chave:** Platão; Gíges; Poder; Justiça.

**Abstract:** The present article analyzes diverse forms of invisibility, as much those that regard power and control as those to which the weak resort for defense against power. The Platonic theme that is found in the *Republic* is used for this purpose. The aim is to try and show how power always takes refuge in invisibility, because in this way it can secure not only impunity but also authority and consent due to its proximity to those subject to power. Plato gives glimpses of these meanderings in his text.

**Keywords:** Plato; Gyges; Power; Justice.

1.

A definição que propõe Trasímaco (*Rep.* 338ac) – de que “...a justiça é o que convém ao mais forte”- , é imediatamente ridicularizada por Sócrates ao perguntar-lhe se acaso o justo conviria a Polidamas, campeão de pancrácio, em razão de sua força física. Trasímaco se irrita, e com razão, diante dessa aparente simplificação de sua tese. A definição que Trasímaco propõe, significa que o justo será, então, aquilo que convier a Sócrates, ou seja, o que ele aceitar como definição correta ao final. Ora, isto ocorre na medida em que a inquirição do dialogante for derrotada, o que se dá por força, de

---

\* Professor da Universidad de Playa Ancha, Valparaiso, Chile. Email: rochoa2@gmail.com

qualquer modo, se bem que não a mesma força que caracteriza Polidamas, apesar de força ser força.

Deve ter-se em conta que, desde o princípio, Trasímaco coloca a discussão com Sócrates em termos de um combate, e se o justo é o que convém ao mais forte, nessa mesma luta estaria definida a justiça por um dos lados.<sup>1</sup> Sócrates é também um forte lutador em seu próprio campo de batalha (o argumentativo), o qual indica que “forte”, não tendo um sentido unívoco, o justo dependerá do território em que se disputa a primazia.

Assim, se Trasímaco for vencido terá que aceitar a derrota em nome da justiça mesma que invocou, mas, paradoxalmente, como fica demonstrado, a justiça é realmente o que convém ao mais forte, neste caso. Será necessário insistir na suposição de que o saber surge do diálogo mesmo, pois cada afirmação é submetida à prova, e se for superada é estabelecido um patrimônio comum. Se não fosse desse modo, o diálogo não seria mais que uma ilusão retórica, que torna invisível o objeto de discussão recobrando-o com palavras. Trata-se, portanto, de indagar o que é a justiça. Se o ponto de partida é a tese de Trasímaco, por que ele não usa da violência, da força como ele a concebe e aceita medir-se com Sócrates pelo *lógos*, seguindo os parâmetros que não lhe são convenientes (os socráticos)? E exatamente porque não lhe convém tais parâmetros, é possível prever sua derrota.

Ora, a alusão a Polidamas não é sem sentido, porque da perspectiva de Trasímaco a força última que venceria todas as demais é a violência. Se tivesse escolhido a violência, seguramente Sócrates seria derrotado, e, com isso, ficaria demonstrado que a tese de Trasímaco seria a correta. Mas, este aceita as regras socráticas e põe em evidência que ele mesmo não está utilizando sua própria tese, pois se a usasse se submeteria a regra alguma, qual um tirano, mas seria conseqüente.<sup>2</sup> Seu erro foi crer que poderia ser mais forte nos argumentos, logo, é sua arrogância que desafia Sócrates. Crer-se sábio, virtuoso, poderoso ou forte sem sê-lo augura uma derrota segura, porque o descobrimento da própria debilidade chega sempre tarde, como sobrevém a Trasímaco (à altura da passagem 341a) quando este acredita ter sido enganado, mas não é capaz de estabelecer onde está a trapaça: afinal, esta foi construída por ele mesmo ao aceitar combater em terreno no qual

<sup>1</sup> Esquece, no entanto, de precisar fins e meios nesse combate e a esse respeito ocorre ao ser humano certa ambiguidade, que não se dá entre animais, que se limitam a seguir o instinto mais forte. Cf GARCÍA-HUIDOBRO (2013), p. 22.

<sup>2</sup> Que se lembre da atividade de Trasímaco, um excelente retórico e embaixador.

Sócrates era claramente mais forte. Paradoxalmente, a definição de justiça emerge, com a vitória de Sócrates, como o que convém ao mais forte, e como perdedor Trasímaco vê sua tese praticada. Vejamos.

2.

A trapaça significa precisamente atrapalhar-se em terreno que se presumia conhecido, no caso de Trasímaco o da força, mas seu erro consistiu em não cuidar-se quanto ao fato de a força depender do ângulo da disputa, porque a força se dá segundo o que convém em cada caso, já dissera Trasímaco. De modo que, se a justiça é o que convém ao mais forte, a própria força é o conveniente tendo em vista a derrota do adversário, o que depende tanto da índole quanto das armas desse adversário. Além do mais, é de notar-se que a violência é atrativa. Ela parece ser uma forma de força que faria absoluta abstração à índole do adversário, sendo garantia total de vitória, desde que se esteja disposto a aplicá-la sem restrições. Mas, isso exige crueldade, e tal é o paradigma do tirano: ser capaz de aplicar violência sem nenhuma autolimitação, ao ponto de fazê-la irresistível. Isso significa não se dar por satisfeito com um mero trunfo, mas pretender alcançar até a submissão absoluta do outro, conseguir com que o outro ame sua própria abjeção e, por esse meio, ame também o tirano. O propósito do tirano é, na verdade, apropriar-se da liberdade do outro.<sup>3</sup>

O que convém ao mais forte é, então, ou o que fortalece a si mesmo, ou o que debilita seus adversários ou vassallos, porque a força e o poder se ordenam só a respeito de si mesmos.

Ora bem, Trasímaco aceita entrar no diálogo e acolhe implicitamente submeter-se aos critérios da razão e não à força mesma. Talvez por isso, Sócrates aceita desde o começo a tese de que o justo é algo conveniente (339a). Se é para o conhecimento poder surgir de algum modo no diálogo – porque Sócrates já havia confessado que não sabe nada (337e) e que nada tem a ensinar (*Apologia*, 19e) –, então aceita-se que o justo será o que convém ao argumento mais forte, porquanto é da argumentação que surge o que é o justo e não está em jogo a força física. A antiga acusação que Sócrates resume na *Apologia* – *tôn hétto lógon kreíttō poiôn* – (20b) atende efetivamente à cláusula implícita e auto-imposta do diálogo, só que, da perspectiva de

<sup>3</sup> Veja-se a exposição platônica do tirano do livro IX da *República*, que não é o caso de analisarmos aqui.

Sócrates não se trataria de converter, fazer do argumento mais débil o mais forte, mas de submeter-se voluntariamente à força argumentativa e alegar-se quando se é vencido nesse terreno porque se é co-vencido.

No entanto, cabe perguntar: como pode converter-se o *lógos* pior em melhor se não for, por sua vez, por meio do próprio *lógos*? Por outro lado, se se atende à suposição mais originária do diálogo, é possível precaver-se no sentido de que este consiste em um encontro ao menos de dois interlocutores. Mas a questão não é trivial, pois que estes devem reconhecer-se como interlocutores, isto é, devem adquirir uma forma de presença um frente ao outro que se caracteriza por certa simetria. E antes disso, cada interlocutor deve recortar-se do fundo como figura individual, isto é, fazer-se visível. O paradoxo é que a visibilidade do outro não é algo que se possa aceitar sem mais no diálogo. E ainda, o habitual é que os outros sejam invisíveis como tais, em sua radical alteridade.

Em sendo assim, mostram-se os adversários como recursos, oportunidades, obstáculos, como prolongações tentaculares de um mundo ajustado. Expliquemos melhor. A visão do outro requer um duplo esforço: por um lado, exige superar a compreensão do real que cinde o Eu e o Não-Eu, do Outro, de modo que a realidade do Não-Eu não alcança jamais a dimensão do Tu; por outro lado, exige a compreensão de si mesmo como ser (tu) para o outro, ou seja, exige uma forma de descentralização de si por aquele que é o eu, mesmo recortado sobre um fundo indistinto. Somente com tais pressupostos é possível começar a construção de significados que caracteriza um diálogo.

### 3.

Seres invisíveis não podem ser interlocutores de diálogo algum, pois carecem de presença simétrica, e como eles mesmos carecem de significado não podem ser considerados para a tarefa de construí-los.

A tese implícita na afirmação segundo a qual o saber surge do diálogo é que (a) o âmbito do *lógos* como argumento está absolutamente enclausurado sobre si, que (b) argumentos se controlam com argumentos e se desmascaram também com argumentos. A cláusula segundo a qual o diálogo de perguntas e respostas termina num ponto de acordo comum deve ser aceito pelos dialogantes, mas supõe que sua força lógica deve medir-se no interior mesmo do discurso que teria, portanto, uma presumida autonomia a respeito dos discursadores. Para dizer de outro modo, o *lógos* se impõe a si mesmo e Sócrates, e quem quer seja, como os poetas, são veículos de um dizer

que, de algum modo, se auto-sustenta. A aprovação dos espectadores ao dizer de Sócrates, que em muitos momentos chega a interromper o diálogo (340a, 343a), não significa que estes se constituem numa espécie de juízes da disputa, porque o juiz possível é o *lógos* mesmo.

Esta autonomia do *lógos* não se dá só a respeito de quem o esgrime, mas a respeito de toda circunstância (*Crítón*, 41b ss.), e como se pode ver no *Crítón* ou na *Apologia* (38d), nem a ameaça de morte permite a Sócrates fugir do cárcere do *lógos*, que é onde está verdadeiramente encerrado. O *lógos* é invulnerável ao ataque que não provenha dele mesmo. Assim mesmo, o justo parece ser também absolutamente invulnerável, nada de estranho pode provocar-lhe dano.

Ao final da *Apologia*, Sócrates, dirigindo-se aos juízes que votaram pela sua absolvição, convida-os a crer "...que não existe mal algum para o homem de bem, enquanto vive, nem depois de morto, e que os deuses não se descurdam de suas dificuldades" (41d). E isso ocorre porque o único e verdadeiro dano que poderia sofrer o justo é tornar-se injusto, ser corrompido. Para isso, é necessário a cumplicidade dele mesmo. Daí, o caráter "conveniente" aceito por Sócrates deve ser entendido ao inverso do que afirma Trasímaco, isto é, que se há de convir com a justiça e não ela convir a alguém, de modo que, assim como se convém numa afirmação no diálogo anterior, há de convir-se na justiça no interior da *pólis*.

Porém, Trasímaco entende o diálogo agonicamente, ou seja, como luta contra Sócrates, e não seria ele seu antagonista, mas o *lógos*, cujo mero intérprete é Sócrates. A pergunta implícita na ironia inicial de Sócrates – que classe de força é a que definiria a justiça – esconde uma afirmação, na medida em que a mesma pergunta conduz Trasímaco ao terreno do discurso, e será, assim, a força do discurso a definir a justiça. Trata-se do poder, da força, das palavras. E se a justiça é o que convém ao poderoso, afirmar que ela é um assunto que se resolve no *lógos* ou que aí estaria sua identidade, tanto faz. Não é inédito que Sócrates tenha sido um sofista, só que, à diferença destes, entende que o *lógos* tem uma autonomia a ser acatada e não quer convertê-lo em instrumento de poder.

As palavras trariam à presença isso que se busca, e, talvez, possa apanhá-lo numa espécie de rede de pesca que se tece no próprio diálogo. Mas nesse momento da *República*, o diálogo é um combate e parece que Sócrates perde o rumo e a presa fica sem ser caçada. Ainda mais, ele desfruta do fragor da luta como de um banquete, empanturna-se dando golpes no adversário e perde a via original da discussão. Assim, antes de concluir que jamais a

injustiça pode ser mais vantajosa que a justiça, fica claro que não se logrou saber o que é a justiça, razão porque Sócrates diz (*Rep.* 354a,b):

“...não fiquei muito satisfeito e não por culpa tua, mas pela minha; é que, assim como os gulosos são arrebatados pelo manjar que em cada momento se lhes serve, sem haverem gozado devidamente do anterior, assim me parece que eu, sem averiguar o que primeiramente considerávamos que coisa é o justo, desprendi-me do assunto e me lancei a investigar sobre ele, se era vício ou ignorância ou discricção ou virtude; e apresentando-se um novo acerto, que a injustiça é mais proveitosa que a justiça, não me inibi em passar a ele deixando o outro, de modo que agora me acontece não saber nada como resultado da discussão.”

Trasímaco é derrotado, sim, sem que Sócrates tenha a necessidade de contradizer diretamente a definição de justiça proposta por ele, mas dando-lhe golpes de lado, fazendo fintas, atacando as partes que o adversário deixa à descoberto. Obrigou Trasímaco a aceitar que “nenhuma arte ou governo procura seu próprio proveito, mas (...) procura e ordena em benefício do governado, que é o mais débil, e não no interesse do mais forte” (346d); e que “...o justo se revela como sábio e bom e o injusto como ignorante e mal” (350d); ainda que “o homem injusto será inimigo dos deuses e o justo será amigo” (352b); e, finalmente, que “nunca a injustiça é mais vantajosa que a justiça” (354a). Com tais afirmações, Sócrates vai cobrando as esferas do âmbito político, do saber e do divino, e em todas a injustiça se revela inferior, de modo que se sentencia, ao final, contra ela.

Trasímaco foi sistematicamente cedendo terreno até que, sem argumentos, aceita tudo o que disse Sócrates, mas sem perder o ar de suficiência. Talvez tenha descoberto que sua concepção de justiça não se joga nesse terreno, e o que ali se resolve não afeta em nada uma justiça que se afirma a si mesma superando a razão. Ao largo da discussão com Trasímaco, foi sendo deixado um espaço não abordado nem por Sócrates, nem por Trasímaco. Este argumenta que “os que reprovam a injustiça não o fazem por temor em cometê-la, mas por temor em sofrê-la.” (344c). O mesmo Sócrates afirma: “...não aceito que a injustiça seja mais vantajosa que a justiça, ainda que se suponha que nada a impeça de fazer o que quiser” E outra vez Trasímaco: “Crês acaso que me refiro aos furtadores de bolsa? Isto também aproveita se se passa inadvertido..”( 345<sup>a</sup> e 4 348d).

Em todos os casos anteriores, há um elemento comum que não está resolvido e que Glauco retomará imediatamente dizendo a Sócrates: “ parece-me que Trasímaco se rendeu muito rápido, fascinado como uma serpente por

teus artifícios de encantador”(358b). Com isso, Glauco afirma que Sócrates não resolveu a fundo o problema, e não se trata de encontrar uma definição de justiça e nem desentranhar se acaso é melhor ser justo ou injusto, mas estabelecer as condições reais da prática da justiça, ou seja, se quem faz a justiça a faz em realidade contra sua própria vontade, como uma obrigação; ou, ao contrário, em função de um bem que vale por si mesmo.

Para melhor elucidar a questão, Platão recorre ao mito de anel de Giges.

#### 4.

Sabemos que Giges era um pastor lídio a serviço do rei quando, num temporal, a terra abriu-se enquanto estava com suas ovelhas. Ao olhar dentro do buraco, Giges viu um cavalo ôco, de bronze, cheio de pequenas portas. Olhando por elas, viu o cadáver de um homem enorme, nú, que só trazia um anel no dedo. Roubou o anel e fugiu. Quando, como costume, reuniram-se os pastores para informar os ganhos do rei, Giges estava com o anel no dedo e percebeu que virando a pedra do anel ele se tornava invisível, e voltando a virá-lo ficava visível outra vez. Quando se deu conta disso, usou a seu favor: chegou ao palácio do rei, seduziu sua esposa, atacou e matou o soberano com a ajuda da mulher e se apoderou de seu reino (*Rep.* 359d).

O argumento é claro e é necessário lembrar e precisar a noção de “força” (*krátos*) que esteve presente no diálogo de Sócrates e Trasímaco. O mito de Giges evidencia que uma força sem impunidade está condenada, por sua vez, por outra força mais poderosa. Mais ainda, a verdadeira força, o verdadeiro poder, é a impunidade, tanto assim que um simples pastor, na mesma medida em que chega a ser absolutamente impune, obtém o poder total. A impunidade significa que não há nenhum poder ao qual o impune possa estar submetido, e é o que ocorre com Giges, pois a invisibilidade significa uma forma de asilo que o subtrai do poder humano.

O asilo nos templos, por exemplo, significava uma forma de amparo com relação à autoridade, mas tinha o caráter de misericórdia. O asilo da invisibilidade, pelo contrário, tem como objetivo o crime e implica em poder. Sua invisibilidade, enquanto presença, permite imiscuir-se na intimidade dos outros, o que supõe uma contradição: Giges pretende desenvolver sua vida em comunidade considerando somente sua própria pessoa,<sup>4</sup> Seduz a esposa do rei e a converte em cúmplice do seu assassinato. Na mesma medida que

<sup>4</sup> Cf. HIGUERA (2016), p. 91.

ele se subtrai aos olhos dos demais, seu olhar pode penetrar qualquer intimidade. Instalado em seu asilo, não há asilo para os demais que carecem de refugio para a própria intimidade. Enquanto ele se faz completamente invisível a todos, na mesma medida todos se tornam transparentes, como se pudesse localizar-se, em virtude dessa invisibilidade, no centro de um “pan-ótico”. Graças a ela, pode-se dizer que Giges sai do espaço.

Ora, o comum em muitas mitologias são os ritos de saída do tempo, mas sair das dimensões espaciais significa uma forma de onipresença que segue a eternidade, pois esta não tem tempo. A onipresença permite ver sem ser visto, e em alguma medida equipara-se aos deuses, e, talvez, a fonte de poder dos deuses seja precisamente sua invisibilidade e onipresença. Nada se oculta sob seus olhos, nada lhes passa despercebido, e os seres humanos, corpóreos e ineludivelmente visíveis, jamais se escondem da culpa diante do olhar divino. Frente a todos os humanos são culpados e aspiram ao castigo. Esse poder sequer necessita da violência ou da crueldade, de modo que o verdadeiro poder se estriba não tanto em ser capaz de dispor de si sem restrições, nem simplesmente em submeter os outros à sua própria vontade, mas em estar absolutamente isento de toda forma de responsabilidade externa à qual agrega-se o ser capaz de responsabilizar culposamente a todos os demais. Isto significa que não há poder que possa opor-se a ele.

Por outro lado, deve-se ter em conta que Giges se torna visível ou invisível ao seu bel prazer, o que admite fazer dano e ser injusto. Se visível, que seja visto como justo e fazendo o bem. Assim, apesar de fazer mal, administra sua reputação segundo o que quer<sup>5</sup>, e isso transforma seu poder em algo mais que uma simples capacidade de domínio sobre os outros, pois consegue que tal domínio venha da própria vontade do outro sem necessidade de violência nem ameaça: ele pode conquistar o mesmo afeto e respeito do outro.

A força e o poder mais eficientes são os que não se vê. A invisibilidade de Giges, na medida em que é uma forma de domínio sobre a visão do outro, também produz uma capacidade de domínio sobre o verdadeiro e o falso, sobre o que se pode impor como presente imediato. Então, se o último critério de verdade é a evidência, quem se apossa da visão do outro se apossa de sua verdade. Mesmo assim, deve-se ter em conta que se a verdade é desvelamento, transparência, a forma mais absoluta de opacidade é a invisibilidade, o invisível é por si mesmo indelével, não pode ser conhecido. E não pode sê-lo porque pode parecer que assim o queira, e os limites

---

<sup>5</sup> Cf CORTINA (2014).

entre ser e parecer voltam a ser, precisamente, invisíveis. Entende-se que a invisibilidade é a contraparte da cegueira, por isso mesmo, não é difícil de estender-se além dos limites do invisível,<sup>6</sup> cegando o presente enquanto constitui uma ameaça.

## 5.

Uma primeira conclusão desse mito é que a perfeição da injustiça consiste não só em cometê-la, mas em apoderar-se do sentido da realidade, pois que essa seria a consumação da injustiça porque, neste caso, já não se trataria de cometer tal ou qual má ação, mas de subverter os princípios mesmos que afirmam a ordem universal, invertendo os pólos de ser e parecer. Parecer ser justo, ser justo não o sendo, parecer-ser de tal modo que essa aparência seja in controversa: eis que a impunidade propriamente não significa só o não poder ser castigado de fato, mas antes, em tornar invisível o próprio delito, em ser capaz de tornar-se justo ou injusto.

Ao ter-se o pleno domínio sobre tal inversão entre ser e parecer sem que seja fruto de erro, mas de vontade deliberada, e que se aposse do limite que permite distinguir entre o que parece e o que é, terá alcançado um poder que está além da impunidade, pois poderá colocar e dispor a seu gosto da consciência do outro. Trata-se, certamente, de alguém que, praticando os maiores abusos é, não obstante, reputado como homem bom e justo. Mas essa é só a metade de seu poder. Gíges tem a capacidade de intrometer-se na mais funda intimidade dos outros sem ser visto, e inteirar-se das culpas de cada um, grandes e pequenas. De modo que também conhece a consciência culpada do outro que pensa ser só ele mesmo a conhecer, logo, apodera-se de seu ser e completa seu poder.

O poder mais radical não consiste em submeter o outro, como crê Trasímaco, mas em apoderar-se do ser do outro sem sua fonte mesma. *A contrario sensu*, sustenta Glauco que a perfeição da justiça seria a de quem, sendo ou não justo e bom, teria que assim parecer e seria honrado e recompensado pelo efeito de sua aparência, e não se discerniria se é justo pela própria justiça ou pelas honras que tal atitude lhe dá. Assim, alguém que seja verdadeiramente justo só comprovaria o peso de ser justo se for tido como o pior dos infames, e, assim mesmo, persevera na justiça. Isto porque a justiça deve ser um desses bens que se ama por si (*Rep.* 357b ss.),

<sup>6</sup> Ser criminoso e parecer que cumpre a lei, segundo RUBIO (2007), p. 145.

e a prova da justiça se ancora no fato mesmo de amá-la por si mesma, e esse amor concretiza sua incondicionalidade. Só se pode comprovar que alguém é verdadeiramente justo quando submetido às piores injustiças. Então, será possível julgar quem é mais feliz, o justo ou o injusto (*Rep.* 361c ss.).

Giges vem a ser invisível para conseguir o que jamais conseguiria sendo simplesmente ele mesmo. Ora, é necessário ter presente que Giges é originalmente pastor, e um dos exemplos que coloca Trasímaco para refutar Sócrates (343 b) é o do pastor, pois, segundo aquele, o pastor atende e cuida das ovelhas só em vistas de seu próprio bem. A imagem do pastor, como foi notado por intérpretes, associa-se a uma forma de cuidado indicativo de conhecimento de cada uma de suas ovelhas para poder guiá-las. Seria característico de uma compreensão do labor político, em que existe certa revogação da responsabilidade que o outro tem sobre si mesmo. Giges, pastor, só busca sua própria satisfação, é certo, mas a busca nos outros e não em si mesmo é essa a tragédia de quem se destina ao poder. Mesmo que seja todo-poderoso, como parece ser o pastor, seu poder esconde uma obscura forma de dependência: ao final, vive sob a mira do outro; e se fosse invisível, e só invisível, seu poder não teria nenhum eco e careceria de reconhecimento e supremacia.

O poder necessita de vassalo, vive do vassalo porque quer ver a força convertida em autoridade. Deve, assim, revestir-se de uma aparência moral como salvador da pátria, protetor dos pobres, restaurador do império da lei, refúgio dos oprimidos, etc. Porque o mesmo malabarismo no qual se mesclam e se confundem aparência e realidade, este é o jogo de visibilidade e invisibilidade – de tornar-se visível ou invisível conforme sua vontade –, mas, paradoxalmente, o que não cabe “invisibilizar” (porque o jogo careceria de sentido) é o público, os espectadores desse espetáculo.

Devemos pensar que a magia do anel atua só quando Giges gira a pedra para a palma de sua mão, o que pode ser interpretado no sentido de que a invisibilidade é uma espécie de retração do mundo exterior, ou uma reconfiguração deste a partir do temor que certamente produz esse “extra-eu” porque estranho. O paradoxo segue ao pensarmos a auto-invisibilidade como garantia de certa impunidade, ou frente à ameaça do outro, do poder e força do outro, e poderia ser, então, o recurso do fraco para fugir dessa ameaça. Frente à ameaça, o fraco tenta tornar-se invisível, e a invisibilidade é a única “força” do fraco, constitui seu asilo peculiar porque pareceria que sua invisibilidade é conseguida em virtude de uma exacerbação da própria debilidade, diminuindo a si mesmo até o ponto de quase desaparecer.

A visibilidade só deve significar uma forma de transparência que vem a conservar a presença porque o poder assim exige, e consiste numa espécie de mimetização indiferenciadora, que replica uma mera presença como um estar-sem-ser. No anterior, porque sem dúvida o poder é ele mesmo ameaça, a própria debilidade é uma ameaça. O forte nunca se sente suficientemente forte, de modo que se a justiça é o que convém ao mais forte, este está sempre temeroso de que a justiça se volte contra si. Por isso, a busca incessante de impunidade.

Mas, há ainda outra forma de invisibilidade que o fraco pode assumir para neutralizar a ameaça do forte, ou seja, converter-se no espelho deste, de tal modo que o poderoso só escute a si mesmo e veja, em cada um dos que o rodeiam, o reflexo de si, como é característico de todas as formas de delicadeza nos modos. Neste caso, trata-se de uma invisibilidade mimética: ao mesmo tempo que se torna de certa maneira invisível para o poderoso, tenta receber, pela mesma qualidade do reflexo, o derrame de algumas migalhas desse poder que o oprime, de fato. Não obstante, também essa invisibilidade mimética pode ser vista pelo poder como uma ameaça, pois é possível suspeitar de uma substituição de si. Para o poder, não só tudo é ameaça mas, precisamente por isso, tende facilmente a cair na chamada teoria da conspiração. O poder vive permanentemente em dúvida sobre si mesmo, contempla as *mimései*s que o rodeiam, os fracos que o aclamam, os “auto-invisibilizados” que dele se refugiam e suspeita de todos. Se a justiça convém ao mais forte, o que em verdade lhe convém é a suspeita, de modo que a justiça se transforma em uma forma de administração da suspeita.

Por outro lado, o fraco recorre a uma forma de invisibilidade pueril, a da ameaça: a criança na obscuridade frente aos ruídos que crê ouvir repete a si mesmo “...não é nada, não é nada”. Trata-se de um modo de vencer a própria debilidade sem deixar de ser débil, porque sabe que não é capaz de enfrentar a ameaça se fosse ela efetiva. Essa atitude pode chegar a tornar invisível, de modo que não ameaça mas causa dano na forma de autoproteção. Na auto-afirmação, a integridade pode ser uma forma de ocultamento de si mesmo ao tornar-se invisível diante de algum dano recebido, ou pelo fato de estar submetido ao poder do outro. O poderoso, assim, pode contar com a cumplicidade do fraco para ocultar-se nas pregas de sua consciência. A invisibilidade do dano pretende negar não só a própria debilidade e vulnerabilidade mas, principalmente, resguardar formas de pertencimento que dão significado ao que carece deste. Por isso, trata-se de uma cumplicidade inconfessável, portanto culpada, e o fraco quase pede a submissão como

forma de aliviar sua culpa porque, tendo perdido o domínio sobre si logo se autodesculpa e faz com que ela recaia no poderoso. Poder-se-ia falar de uma invisibilidade passiva, própria dos fracos, e de uma invisibilidade ativa, que tem o caráter do encobrimento, da dissimulação, da deslealdade. Trata-se, sempre, do contraste entre aparência e ser.

O mito de Gíges não só coloca que a força e o poder são tais que alcançam a impunidade, mas que todo poder absoluto exige um domínio sobre a realidade, ou seja, supõe ser capaz de uma transposição da vontade do verdadeiro para o falso, do ser para o não-ser. Para tanto, é mister a capacidade de reconstituição do *lógos* a partir do desejo: com ele, subverte-se o significado esvaziando seu conteúdo, e convertido em arma invisível enquanto tal, consegue penetrar na intimidade do outro para seduzi-lo com sua própria voz. A voz invisível se confunde facilmente com a própria consciência, é uma espécie de rumor surdo que opina, mecaniza atitudes, torna óbvio seu próprio sentido, simplifica o complexo, discrimina entre o que é e o que não é. Em definitivo, decide o real.

Então, e concluindo, trata-se sempre de Gíges, cujo poder invisível segue atuando e sendo, afinal, o verdadeiro poder.

[Recebido em setembro 2018; Aceito em outubro 2018]

## BIBLIOGRAFIA

- CORTINA, Adela. El anillo de Gíges. *El País*, 7 de septiembre 2014. (<https://smoda.elpais.com/placeres/el-anillo-de-giges-por-adela-cortina/>)
- DANZIG, Gabriel. Rhetoric and the Ring: Herodotus and Plato on the Story of Gyges as a Politically Expedient Tale. *Greece & Rome* (Second Series), 55 (2), 2008, pp. 169-192.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. *El anillo de Gíges. Una introducción a la tradición central de la ética*. Madrid: Rialp, 2013.
- HIGUERAS LINARES, María Marcela. El mito del anillo de Gíges en la República de Platón. *Universitas Philosophica*, 67, año 33, julio-diciembre 2016, pp. 73-102.
- PLATÓN. *República. Traducción, notas y estudio preliminar* por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- PLATÓN. *Critón*. Traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo. Santiago: Universitaria, 2006.
- PLATÓN. *Apología*. Traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo. Santiago: Universitaria, 2009.
- RUBIO, Ana. Crimen e impunidade. El anillo de Gíges. *Ars Brevis*, 13, 2007, pp. 143-154.

# ELEMENTOS NO ATOMISMO, SEGUNDO ARISTÓTELES

## ELEMENTS IN THE ATOMISM THEORY, ACCORDING TO ARISTOTLE

GUSTAVO LAET GOMES\*

**Resumo:** Neste trabalho, discuto o uso aristotélico do termo “elemento” em relação à doutrina atomista de Leucipo e Demócrito, verificando quais aspectos dela exercem tal função, segundo as definições de Aristóteles, que parece ter certas expectativas quanto ao que pode ser designado elemento em sentido estrito. Uma delas é a possibilidade de transformação recíproca, a chamada “geração dos elementos”, que é o aspecto químico no âmbito dos corpos simples que viabiliza a mudança no âmbito dos corpos sensíveis. Além disso, avalio ainda se é possível encontrar e se é adequado falar na presença dos “quatro elementos” – fogo, ar, água e terra – na doutrina atomista.

**Palavras-chave:** elementos; atomismo; Demócrito; Aristóteles.

**Abstract:** In this paper, I discuss the use made by Aristotle of the term “element” when dealing with the atomist theory of Leucippus and Democritus. My goal is to verify which aspects of the atomist theory play the role of elements according to the definitions of Aristotle, who seems to have certain expectations regarding what can be designated as elements in the strict sense. One of them is the possibility of reciprocal transformation, the so-called “generation of elements”, which is the chemical aspect at the level of the simple bodies that makes change possible at the level of sense-perceived bodies. Furthermore, I evaluate whether it is possible to find and whether it is adequate to speak of the presence of the four elements – fire, air, water and earth – in the atomist doctrine.

**Keywords:** elements; atomism; Democritus; Aristotle.

Aristóteles utiliza o termo “elemento” para se referir a diferentes aspectos da doutrina atomista, como o pleno, o vazio e os átomos. Assim como ocorre com outras noções da filosofia aristotélica, “elemento” também se diz de muitos modos. Embora o termo seja utilizado com frequência para designar os quatro tipos de corpos simples – fogo, ar, água e terra – conhecidos como “os quatro elementos”, o sentido principal do termo parece ser o de indicar certas funções exercidas pelas entidades assim designadas. Neste trabalho, pretendo levantar e discutir as diferentes aplicações, por parte de

---

\* É pesquisador na Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. E-mail: guslaet@gmail.com.

Aristóteles, do termo “elemento” em relação à doutrina atomista de Leucipo e de Demócrito e responder à seguinte pergunta: quais aspectos desta doutrina exercem a função de elementos, segundo as definições de Aristóteles?

Por outro lado, embora essas definições nos permitam falar em funções que caracterizam os elementos, Aristóteles parece ter certas expectativas quanto ao que pode ou não ser designado elemento em sentido estrito. Uma dessas expectativas, que se destaca como decisiva na crítica às teorias de seus predecessores no tratado *Sobre a geração e a corrupção*, é a possibilidade de os elementos se transformarem uns nos outros, a chamada “geração dos elementos”, que é o aspecto químico no âmbito dos corpos simples que viabiliza a mudança no âmbito dos corpos sensíveis. Cabe, então, avaliar também em que medida os aspectos da teoria atomista que podem ser considerados como elementares se afastam das expectativas de Aristóteles para os elementos primários da natureza. Além disso, se os quatro elementos são tão importantes para a química antiga, ao ponto de figurarem em diferentes tipos de doutrinas na antiguidade, é importante avaliar se é possível encontrar e se é adequado falar nos quatro elementos do ponto de vista da doutrina atomista.

#### TRÊS DESIGNAÇÕES: PRINCÍPIOS, CAUSAS E ELEMENTOS

Aristóteles apresenta sua teoria dos elementos – junto com uma crítica das teorias de seus predecessores – no tratado *Sobre a geração e a corrupção*. Antes de entrarmos em questões mais específicas sobre o modo como Aristóteles lida com a questão dos elementos na química atomista<sup>1</sup>, devemos precisar alguns pontos sobre os nomes das categorias que Aristóteles utiliza para designar o papel dos átomos e do vazio. São três os termos que ele utiliza: “princípios” (*ἀρχαί*), “causas” (*αἰτίαι*) e “elementos” (*στοιχεῖα*).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Com o uso (evidentemente anacrônico) do termo “química”, não pretendo propor a demarcação de um novo campo científico na antiguidade, mas simplesmente fazer uma distinção no interior do arcabouço da investigação sobre a natureza (ou seja, a física). Assim química aqui deve ser entendida como a física das partes elementares do cosmos compreendendo a definição de tais partes e o modo como elas, por meio de processos e interações, geram os corpos sensíveis e respondem pelos fenômenos de mudança nestes corpos. Ela exclui, portanto, entre outros aspectos da investigação sobre a natureza, teorias sobre o movimento em geral (cinética), mecânica, biologia e meteorologia, muito embora estes dois últimos campos sejam diretamente dependentes dela (o que não se observa no caso dos dois primeiros).

<sup>2</sup> Aristóteles fornece definições e explicações sobre os diferentes sentidos destes três termos em nos capítulos 1 a 3 de *Metafísica* Δ.

Em *Sobre a geração e a corrupção*, o termo “princípio” aparece relacionado ao atomismo em dois momentos do capítulo 8 do livro I. No primeiro, Aristóteles diz que a teoria de Leucipo e de Demócrito tem um “princípio mais conforme a natureza” (I.8 325a34-b2 [DK 67 A 7]) do que a teoria dos poros de Empédocles. No segundo (I.8 326a34-b1 [não em DK]), Aristóteles sugere que as diferenças dos átomos deveriam ser os “princípios ou causas” das diferenças dos corpos sensíveis. No primeiro caso, Aristóteles parece estar se referindo muito mais a algo relacionado ao tipo de explicação e construção teórica elaborada pelos atomistas para explicar ação e paixão (que é o tema da discussão dos capítulos 7-9) do que ao próprio vazio interno, que seria o aspecto da teoria que mais diretamente se oporia aos poros de Empédocles.<sup>3</sup> No segundo caso, ele se refere não aos átomos eles mesmos, mas a algo “nos” átomos, uma propriedade ou característica que deveria funcionar como causa (ou princípio) das diferenças observadas nos corpos sensíveis. Desta demanda de Aristóteles, cuidaremos mais adiante. Por ora, o que interessa é notar que o termo “princípio”, aqui não designa exatamente os átomos, enquanto constituintes elementares das coisas, mas uma espécie de “potência” que Aristóteles espera encontrar em algo que tenha semelhante função.<sup>4</sup> Aristóteles utiliza “princípio” de forma semelhante em relação à teoria atomista na *Metafísica* A.4 985b10-12 (DK 67 A 6), onde o raro e o denso, que são princípios utilizados para explicar as diferenças entre os corpos sensíveis nas teorias monistas, são comparados às diferenças dos “elementos” atomistas; e na *Física* I.5 188a19, 22-23 (DK 68 A 45), em que princípios se referem a pleno e vazio que são tomados não no sentido de elemento (ver abaixo), mas no sentido de um par de contrários que são princípios análogos ao raro e ao denso dos monistas.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Este sentido me parece corresponder ao segundo e ao sétimo sentidos de ἀρχή sugeridos em *Metafísica* Δ.1, respectivamente, “aquilo a partir do que cada coisa poderia vir a ser da maneira mais adequada” (cujo exemplo é o aprendizado, ou seja, o melhor modo de se compreender alguma coisa; 1013a1-4) e “aquilo a partir de que o assunto pode primeiramente ser conhecido, tal como as hipóteses das demonstrações” (1013a14-16). As traduções da *Metafísica* são de Lucas Angioni (2003; 2008) com algumas modificações.

<sup>4</sup> Isto me parece corresponder ao terceiro sentido de ἀρχή sugerido em *Metafísica* Δ.1: “o item imanente a partir do qual algo primeiramente vem a ser” (1013a4).

<sup>5</sup> Há ainda outras duas ocorrências de “princípio” ligadas a temas atomistas na *Física*. Na primeira, I.2 184b18, 20-21, “princípio” designa simplesmente os átomos (que não são nomeados), mas o enfoque não é tanto em seu papel de princípio material, mas no fato de eles serem princípio de movimento. Na segunda, III.4 203a34-b1 (DK 68 A 41), “princípio” designa

O termo “causa” é preferencialmente utilizado por Aristóteles para indicar os quatro sentidos principais de causa: material, eficiente, formal e final (*Metafísica* Δ.2 1013a24-b28); já em Δ.1 1013a16-17, “todas as causas são princípios”. Ἀρχή e αἰτία são, de fato, intercambiáveis em muitas passagens, mas é possível nuançar os sentidos. Ἀρχαί se referem, de modo geral, aos princípios ou causas “primeiras”. Já αἰτία pode denotar tanto estes princípios primeiros quanto quaisquer outras causas posteriores.<sup>6</sup> Em relação ao atomismo, em *Metafísica* A.4 985b9-10 (DK 67 A 6), Aristóteles fala dos “elementos” atomistas (o pleno e o vazio) como causas materiais das coisas que são. Entretanto, a única ocorrência de “causa” em *Sobre a geração e a corrupção* (I.8 326a34-b1) não tem este sentido. Nesta passagem, “causa” equivale explicitamente a “princípio”, o que também ocorre na passagem correlata de *Metafísica* A (A.4 985b10-13 [DK 67 A 6]), onde tanto “causa” quanto “princípio” são utilizados para se referir àquilo que produz as diferenças nos corpos sensíveis.<sup>7</sup> “Elemento” é certamente o termo mais significativo. As seguintes definições de *Metafísica* Δ.3 nos são particularmente úteis:

- [1] Denomina-se elemento o item primeiro e imanente a partir de que algo se constitui, e que não pode ser dividido especificamente em uma forma distinta; por exemplo, são elementos da voz os itens últimos a partir dos quais se constitui a voz e nos quais ela se divide, ao passo que eles não mais se dividem em outras vozes, que lhes fossem especificamente distintas – pelo contrário: mesmo se forem divididos, as partes serão homóformes, tal como a parte da água é água; no entanto, a parte da sílaba não é sílaba. (1014a26-31)
- [2] Pronunciam-se de maneira semelhante os que afirmam que também os elementos dos corpos são os itens últimos nos quais se dividem os corpos, mas que não mais se dividem eles mesmos em itens que

---

o que Aristóteles chama de “corpo comum” (τὸ κοινὸν σῶμα), que é uma designação do átomo enquanto gênero ou tipo de elemento.

<sup>6</sup> Cf. MENN, 2012, p. 208-209. Quando Aristóteles fala em causas, ele geralmente está orientando sua análise do fim para o princípio e quando ele fala de princípios, ele está orientado no sentido inverso: “Thus when Aristotle speaks of ἀρχαί, he is starting from the beginning, whereas when he speaks of causes, he is starting from the end, from the things to be explained: we attain scientific knowledge of each thing by discovering its first causes and so “tracing it back” [ἀναγείν] to the ἀρχαί” (MENN, 2012, p. 208; cf. *Física* II.3 194b16-23).

<sup>7</sup> Segundo Pierre-Marie Morel, a doxografia de um modo geral (isto é, não só a de matriz peripatética) não distingue no caso dos atomistas entre ἀρχή e αἰτία (1996, p. 52). A doxografia usa o termo αἰτία quase que exclusivamente para os átomos e o vazio, enquanto que, para Demócrito, o termo tem um espectro bem mais amplo e se aplica a diferentes tipos de causas.

fossem diferentes em forma. Quer seja um só, quer mais de um, chamam tais itens de elementos. (1014a31-35)

- [4] também chamam de elemento aquilo que, sendo um só e pequeno, é útil para várias coisas; por isso, também se denomina elemento aquilo que é pequeno, simples e indivisível. (1014b3-6)

As definições 2 e 4 são úteis para descrever o aspecto material dos elementos: trata-se dos constituintes primeiros e indivisíveis dos corpos (isto é, dos corpos sensíveis). É justamente por serem os constituintes dos corpos sensíveis que eles mesmos têm de ser corpos e têm de possuir características que permitam gerar as características observáveis nos corpos sensíveis (definição 1). É por isso que eles também são chamados de corpos simples. Eles serão indivisíveis justamente neste sentido: de que, se forem eles mesmos divididos, deixarão de ter as características que os tornam corpos simples, isto é, ser corpo e ter a potência de constituir corpos compostos e determinar suas características.

Em *Sobre a geração e a corrupção*, o termo “elementos” é utilizado no primeiro capítulo para se referir à quantidade de “matéria” sugerida pelas teorias dos predecessores de Aristóteles, o que indica claramente a vinculação de elementos (e seu número) com a quantidade de corpos simples postulados por cada teoria. No caso dos atomistas esta quantidade é infinita (I.1 314a11-22 [DK 59 A 52; DK 59 A 46; DK 67 A 9]). Entretanto, quando chegamos ao capítulo 8, em que há uma polêmica específica contra Empédocles, o termo “elementos” é utilizado exclusivamente para se referir aos quatro elementos – fogo, ar, água e terra – de Empédocles, muito embora eles sejam equiparados aos “corpos primeiros” de Leucipo (I.8 325b17-21 [não em DK]).

Em *Metafísica A*, Aristóteles também faz uma associação direta entre o termo “elementos” e itens primários da teoria atomista. Lá, porém, os elementos são “o pleno e o vazio”, e não exatamente átomos e vazio (A.4 985b4-5 [DK 67 A 6]).<sup>8</sup> Quando Aristóteles utiliza o binômio “pleno” e “vazio”, seu enfoque costuma estar na contrariedade que se verifica neste par, e não tanto nas características do “pleno” enquanto uma multiplicidade de corpos. No entanto, a sequência do trecho (985b10-19 [DK 67 A 6]) tratará das

<sup>8</sup> Teofrasto e Simplicio parecem divergir de Aristóteles sobre esta questão. Para os dois, somente os átomos constituem matéria (Simpl. *Phys.* I.2 [184b15] 28.15-27 [DK 68 A 38]) e para Simplicio, somente os átomos podem ser entendidos como “elementos” (Simpl. *Phys.* I.2 [184b15] 28.4-16 [DK 67 A 8]; *Caelo* I.7 [275b29] 242.15-26 [DK 67 A 14]). Cf. MOREL, 1996, p. 51, n. 21.

“diferenças” (τὰς διαφορὰς; b13) que são “causas das demais coisas”. Muitos tradutores acrescentam “<dos elementos>” após o termo “diferenças”, mas isto não é imediatamente claro, pois, como vimos, no contexto da passagem, os elementos são o pleno e o vazio. De fato, há uma diferença fundamental entre o pleno e o vazio: o primeiro é “ser” e o segundo “não-ser” (b6). Esta diferença certamente tem efeito na determinação das demais coisas, mas não é a única. Se se considerar que o vazio, enquanto não-ser, é homogêneo e não pode admitir diferenças (não há vários tipos de vazio), então as demais diferenças a que Aristóteles alude em b13 só podem ser diferenças que ocorrem no pleno.

É provavelmente na direção do pleno que a analogia com os princípios monistas – o raro e o denso – deve mirar, já que os monistas não admitem o vazio: há diferenças no pleno que são responsáveis pelas diferenças dos corpos sensíveis. Assim, a passagem de *Metafísica* A não diz exatamente que os átomos são elementos, mas apenas que os átomos respondem de alguma forma pelas diferenças no elemento pleno.

A associação mais recorrente, porém, entre o termo “elementos” e aspectos da teoria atomista é feita não com os átomos diretamente, mas com o que Aristóteles chama de “*panspermia* das figuras”. Πανσπερμία é comumente traduzida por “sementeira universal”, uma espécie de banco de sementes de tudo quanto há no universo.<sup>9</sup> De acordo com *Física* III.4 203a19-22 (DK 59 A 45), os atomistas, em contraste com os que postulam um número finito de elementos, postulam um número infinito “a partir da *panspermia* das figuras” (ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων).<sup>10</sup> Já em *De Caelo* III.4 303a12-16 (DK 67 A 15), Aristóteles diz que os atomistas associaram a figura atômica esférica ao elemento fogo e, quanto aos demais corpos, isto é, água, ar e os outros todos, estes seriam diferenciados por sua grandeza ou pequenez (o que não deixa claro se para os outros elementos a figura não tem tanta importância assim). Os atomistas teriam constituído este conjunto de átomos de diferentes tamanhos como a “*panspermia* de todos os elementos” (303a16). O termo “elementos” é ainda associado à *panspermia* em *De Anima* I.2 404a4-5 (DK 67 A 28), onde, segundo Aristóteles, Demócrito “diz, a propósito da *panspermia*

<sup>9</sup> Pense, por exemplo, no *Svalbard globale frøhvelv*, o depósito norueguês criado para proteger a maior variedade possível de sementes comestíveis cultivadas no caso de um evento de extinção em massa.

<sup>10</sup> As traduções da *Física*, *Sobre o céu* e *Sobre a alma* são minhas, exceto onde indicado.

deles [isto é, das figuras e dos átomos (404a1-2)], <que ela é [ou contém]> os elementos de toda a natureza”.<sup>11</sup>

Nestas passagens, a relação do termo “elementos” com *panspermia* parece cobrir dois sentidos. O primeiro, que fica muito claro na passagem da *Física*, é o de uma “analogia funcional” em que os átomos que constituem a *panspermia* do universo têm a mesma função dos elementos (entendidos como fogo, ar, água e terra) nas teorias em que eles são postulados (independentemente do número). Isso também ocorre na passagem de *Sobre o Céu*, embora de um modo mais obscuro. Ali, Aristóteles sugere que certos átomos, com determinada figura ou grandeza, desempenham o mesmo papel que os elementos. Isso seria mais evidente no caso dos átomos esféricos, que poderiam ser relacionados objetivamente com o elemento fogo, e menos direto no caso dos outros elementos, que emergiriam de algum tipo atômico presente na *panspermia*. O segundo sentido, que aparece na passagem do tratado *Sobre a alma*, seria o de uma identificação entre “elementos” e *panspermia* ou de uma coinerência entre ambos: os elementos “são” a *panspermia* ou “estão” na *panspermia*. No entanto, mesmo nesta construção, o primeiro sentido (de analogia funcional) não está completamente descartado. Neste mesmo trecho, Aristóteles repete a identificação que aparece em *De Caelo* III.4, entre fogo e a figura esférica, o que sugere que as passagens podem estar relacionadas e poderiam ser utilizadas para compreensão mútua. Assim, dizer que os elementos “são” a *panspermia* pode indicar realmente que os átomos são os elementos, ao passo que dizer que os elementos “estão” na *panspermia* pode indicar que os átomos “funcionam” como elementos.

Há ainda mais duas passagens em que os elementos são equiparados aos átomos. A primeira é *De Caelo* III.2 300b9-12 (DK 67 A 16), e a segunda está no fragmento do tratado perdido de Aristóteles *Sobre Demócrito* (Simpl. *De caelo* I.10 [279b12] 295.8 [DK 68 A 37]). Em ambas, os átomos não são ditos elementos, mas operam como se fossem. Uma terceira passagem seria *De Anima* I.2 405a5-11 (DK 68 A 101), onde o elemento fogo é comparado aos

<sup>11</sup> O texto diz ὄν τὴν μὲν πανσπερμίαν τῆς ὅλης φύσεως στοιχεῖα λέγει. Ἰὼν remete a 404a1-2: ἀπειρῶν [...] ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων. Esta passagem causa alguma dificuldade e são vários os tradutores que (como R. D. Hicks [1907], por exemplo) traduzem o καὶ por “ou”, entendendo que figuras e indivisíveis são intercambiáveis. No entanto, creio que o trecho pode ser lido como “das figuras e indivisíveis que são infinitos”, o que, para mim, remete a duas contagens: (1) a contagem dos tipos de figura que os indivisíveis podem assumir e (2) a contagem dos próprios indivisíveis, já que pode haver infinitos deles para cada figura.

átomos esféricos pelo fato de ambos terem as mesmas propriedades (serem os mais sutis e mais móveis).

De um modo geral, o termo “elementos”, quando surge nas discussões a respeito do atomismo, parece designar muito mais uma função do que uma identificação com entidades específicas. Os átomos e o vazio são elementos na medida em que têm uma função a desempenhar, que é precisamente a de serem os constituintes últimos dos corpos sensíveis. Por outro lado, quando os atomistas são comparados a outros filósofos, especialmente com aqueles que adotam algum dos elementos como princípio material, o termo “elemento” é usado para designar os quatro elementos – fogo, ar, água e terra –, em contraste com os corpos primários dos atomistas que, não obstante, exercem a mesma função dos elementos nas teorias que os postulam. Estes usos do termo “elementos” estão em pleno acordo com as definições de *Metafísica* Δ.3 destacadas acima, pois elas dão muito mais ênfase à função dos elementos de serem os constituintes últimos das coisas sensíveis do que aos entes específicos que são chamados elementos (os corpos simples fogo, ar, água e terra).

Quanto às relações entre princípio, causa e elemento, podemos dizer que um elemento, para Aristóteles, só pode ser uma causa material, ou seja, um constituinte de coisas. “Causa”, portanto, é um termo mais geral do que “elemento”. Os princípios, por sua vez, podem ser exteriores à coisa de que são princípio.

É bem provável que o termo στοιχείον fosse conhecido e até mesmo empregado pelos atomistas com o sentido de “letra do alfabeto”.<sup>12</sup> Não há razão para supor que o exemplo que Aristóteles apresenta em *GC* I.2 sobre o modo como os atomistas utilizavam as “figuras” (seus elementos) seja estranho a eles.

Demócrito e Leucipo, porém, postulando as figuras, delas fazem resultar a alteração e a geração, sendo a geração e a corrupção explicadas pela sua associação e separação, e a alteração pela sua posição e ordem. Uma vez que acreditavam que a verdade reside na aparência sensível, e que as aparências são contrárias e inumeráveis, conceberam as figuras como sendo inumeráveis, pelo que é devido a mudanças do composto que a mesma coisa parece contrária a uma e a outra pessoa, e é transmutada por pequeno que seja o que se lhe misture, e pode parecer completamente

<sup>12</sup> Cf. MOREL, 1996, p. 52-53.

diversa devido à transmutação de um único constituinte – pois é a partir das mesmas letras que surgem “tragédia” e “trigédia”. (315b6-15 [DK 67 A 9])<sup>13</sup>

Nesta passagem, Aristóteles explica que os compostos se alteram por causa de mudanças na ordem e na posição dos átomos, do mesmo modo que a mudança de uma única letra pode alterar completamente o sentido de uma palavra. Outra passagem que relaciona letras e átomos encontra-se em *Metafísica* A.4, onde Aristóteles se utiliza de letras para explicar os tipos de interações atômicas:

eles dizem que são três as diferenças: a figura, a ordem e a posição. Com efeito, explicam eles, o ser só difere pela proporção (ῥυσμός), pelo contato e pela direção. A proporção é a forma, o contato é a ordem e a direção é a posição. Assim, A difere de N pela forma, AN de NA pela ordem, enquanto Z difere de H pela posição. (985b14-19 [DK 67 A 6])

Segundo Pierre-Marie Morel (1996, p. 53), o próprio termo ῥυσμός<sup>14</sup>, uma das diferenças atômicas (por assim dizer) que produzem as diferenças dos compostos, pode ter relação com o ato da escrita. Στοιχείον, portanto, para os atomistas, parece ter relação apenas com os átomos, o que concorda com *Sobre a geração e a corrupção* I.8 325b17-21, mas difere do que sugere Aristóteles em *Metafísica* A.4 ao incluir também o vazio. Entretanto, isto não significa que Aristóteles esteja se contradizendo, pois, ele reconhece corretamente que o vazio interno (e este é o tema de *GC* I.8) tem função importante na constituição dos corpos compostos. A única conclusão que a diferença entre o uso de “elementos” em *Sobre a geração e a corrupção* e em *Metafísica* A permite, é constatar que στοιχείον adquire um sentido mais amplo em Aristóteles do que provavelmente tinha para os atomistas.

<sup>13</sup> As traduções de *Sobre a geração e a corrupção* (*GC*) são de Francisco Chorão (2009), com modificações pontuais. Aqui a tradução foi modificada para contemplar a correção de Martin L. West (1969, p. 150-151) adotada por Rashed (2005, p. 99-100, n. 2). Os manuscritos dão “tragédia e comédia”, que é como traduz Chorão. Embora seu uso seja raro, *trigédia* (τρηνγῆδία) é um sinônimo de *comédia* e a origem do termo é atribuída a Aristófanes. A própria raridade do termo pode ser o motivo para *trigédia* ter sido substituída por *comédia* nos manuscritos.

<sup>14</sup> Que pode ser traduzido como *ritmo*, mas mais no sentido do ritmo de alguém que dança, pensando em um certo movimento que se executa num certo espaço e num certo tempo, como um jeito de andar (no sentido da palavra inglesa *gait*).

É preciso dizer ainda algo sobre a presença ou não dos quatro elementos – fogo, ar, água e terra – na teoria atomista. Aristóteles parece sugerir em diversas passagens a identificação de certos átomos ou tipos atômicos com certos elementos, especialmente o fogo. Mas será que isso é algo que faz sentido no atomismo ou seria apenas uma demanda do próprio Aristóteles, originada no fato de que ele considera que os quatro elementos são fundamentais para a constituição dos corpos sensíveis? Os quatro elementos de Aristóteles são caracterizados pela presença de um par de contrariedades que não são outra coisa senão qualidades sensíveis. O elemento fogo é quente e seco, o elemento ar quente e úmido, o elemento água frio e úmido, e o elemento terra frio e seco (*GC* II.3 330b3-7). Os átomos, por sua vez, não possuem tais qualidades (*GC* I.8 325b36-326a3). Qualidades como estas que Aristóteles associa aos elementos somente emergem nos compostos atômicos. Seriam, então, os quatro elementos, no atomismo, compostos atômicos?<sup>15</sup> Haveria uma “geração dos elementos” no atomismo (por associação de átomos e uma composição com o vazio)? Mas por que o atomismo precisaria destes quatro elementos? Qual seria a necessidade deles para a teoria? Se os átomos participam diretamente na composição dos corpos sensíveis, seria no mínimo estranho supor que houvesse intermediários como os quatro elementos, mesmo que se lhes desse o papel de portadores de qualidades sensíveis (ou protossensíveis) mais ou menos nos moldes propostos por Aristóteles. Harold Cherniss considera (1935, p. 9) que o principal motivador da crítica de Aristóteles aos átomos de Leucipo e Demócrito é a possibilidade de que eles fossem tomados como os princípios constitutivos dos quatro elementos. Neste sentido, os átomos seriam mais elementares que os quatro elementos de Aristóteles. Esta pode ser a origem da opinião relativamente comum de que os quatro elementos existem (como tais) e exercem um papel específico na teoria atômica.<sup>16</sup>

Em *GC* I.8 325b33-326a24, Aristóteles discute a possibilidade de atribuição de certas qualidades aos átomos. Ele se incomoda com a associação do quente à figura esférica (326a4-6). Esta associação remente imediatamente para três passagens que mencionamos acima:

<sup>15</sup> Como sugere, por exemplo, Jâmblico (*De anima* 2 26.13-18 Finamore-Dillon (2002) [não em DK]): “Pois os corpos atômicos primeiros são ainda mais elementares do que os quatro elementos” (*Εἶναι μὲν γὰρ τὰ πρῶτα σώματα ἄτομα πρὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων στοιχειωδέστερα*).

<sup>16</sup> Cf. também CHERNISS, 1935, p. 10, n. 42.

Não definiram com precisão qual o tipo e a figura de cada um dos elementos, mas somente a esfera designaram para o fogo. Já o ar, a água e as outras coisas, eles distinguem pela grandeza e pela pequenez, como se a natureza deles fosse uma espécie de *panspermia* de todos os elementos. (*De Caelo* III.4 303a12-16 [DK 67 A 15])

Demócrito disse que ela [a alma] é um certo fogo e um certo quente. Pois dentre as figuras e átomos que são infinitos, ele diz ser a esférica fogo e alma, <e> semelhante às partículas de poeira do ar, que aparecem nos raios através das janelas, pois diz, a propósito da *panspermia* deles, <que ela é> os elementos de toda a natureza (e o mesmo diz Leucipo). Daquelas, as esféricas são alma, pois estas configurações (*ῥυσμοὺς*) são as mais aptas a esgueirar-se por entre tudo e, estando elas mesmas em movimento, a mover o resto. (*De Anima* I.2 403b31-404a8 [DK 67 A 28])

Daí parecer a alguns que a alma é fogo, pois é, dentre os elementos, o mais sutil e o mais incorpóreo; além disso, é o fogo que primordialmente se move e move as outras coisas. Foi Demócrito quem exprimiu com maior agudeza o que motiva cada uma destas características: a alma e o entendimento são o mesmo e são um dos corpos primários e indivisíveis e capaz de imprimir movimento devido à pequenez das suas partículas e à sua figura. Das figuras, diz Demócrito que a de maior mobilidade é a esférica, e que essa é a forma quer do entendimento, quer do fogo. (*De Anima* I.2 405a5-13 [DK 68 A 101])<sup>17</sup>

As três passagens acima assimilam o elemento fogo à figura esférica. Os demais elementos ou teriam outras formas, ou seriam diferenciados a partir do tamanho dos átomos. Elas diferem um pouco da passagem de *GCI.8* porque lá apenas a qualidade quente é assimilada à forma esférica. Se lembrarmos que o ar para Aristóteles também possui a qualidade quente, poderíamos nos perguntar se a forma esférica também se aplicaria ao ar (o que entraria em conflito com a passagem de *Sobre o céu*). No entanto, é preciso levar em conta que o fogo, segundo o senso comum, é imediatamente relacionado com o calor. Além disso, é possível dizer que na própria teoria dos elementos de Aristóteles, o fogo é mais fundamental do que ar.

Na dedução dos elementos em *Sobre o céu*, Aristóteles não trabalha com os mesmos pares de contrariedades que ele utiliza em *Sobre a geração e a corrupção*, mas com um único par: leve e pesado. O motivo disso é que, em *Sobre o céu*, os elementos são deduzidos a partir da teoria dos movimentos

<sup>17</sup> Tradução de Ana Maria Lóio (2010).

naturais. Isso faz sentido porque, ali, Aristóteles está preocupado em oferecer uma visão geral da organização das partes que compõem o cosmos (trata-se, afinal, de uma cosmologia) e não uma explicação sobre os processos de mudança no mundo sublunar (como em *Sobre a geração e a corrupção*). Além disso, em certo sentido, todas as questões da física e da cosmologia de Aristóteles têm como ponto focal a questão do movimento (SOLMSEN, 1960, p. 256)<sup>18</sup>. Assim, os elementos são derivados – tanto em quantidade como em qualidade – a partir dos movimentos naturais (*De Caelo* IV.4 311b14-29), e mesmo a noção de um cosmo único, eterno e limitado tem sua fundamentação no movimento (SOLMSEN, 1960, p. 256-258).

Em *Sobre o Céu*, portanto, há dois elementos, digamos, mais básicos: fogo e terra<sup>19</sup>, ligados respectivamente à leveza (movimento linear em direção à circunferência do cosmo) e ao peso (movimento linear em direção ao centro do cosmo). Ar e água serão derivados posteriormente, com argumentos bem menos convincentes do que os utilizados para derivar fogo e terra (*De Caelo* IV.4 312a8-b2). Considerando os temas abordados em *Sobre o céu*, ar e água são praticamente desnecessários.<sup>20</sup> Em *Sobre a geração e a corrupção*, por outro lado, o que interessa nos elementos é sua composição em termos de pares de contrariedades, pois o foco é a geração. Aqui, peso e leveza não têm papel significativo, pois a questão do movimento local não é abordada. Já as contrariedades são o que viabiliza a geração dos elementos, isto é, a conversão recíproca dos elementos uns nos outros.<sup>21</sup>

No esquema cosmológico de *Sobre o céu*, o fogo, que é quente, é também o elemento mais leve e ocupa as regiões mais periféricas (isto é, mais altas) do mundo sublunar. A terra, por sua vez, é fria e pesada, ocupando o centro do cosmos. Não é, portanto, estranho que se assimile a menção ao quente em *GC* I.8 ao elemento fogo, muito embora seja importante precisar justamente o fato de que a assimilação não é feita diretamente entre o elemento fogo e a

<sup>18</sup> A própria natureza tem em si própria seu princípio de movimento. Cf. SOLMSEN, 1960, cap. 5.

<sup>19</sup> Fogo e terra, aliás, são justamente os elementos que Aristóteles atribui a Parmênides em *GC* II.3 330b13-15 (DK 28 A 35). Considerando a importância de Parmênides na história da filosofia pré-aristotélica, não poderia Aristóteles estar prestando uma espécie de tributo ao grande filósofo eleata ao atribuir a ele justamente os dois elementos mais fundamentais de sua própria teoria?

<sup>20</sup> Cf. SOLMSEN, 1960, p. 283-286.

<sup>21</sup> Ainda assim, a geração em *GC* é um tipo de mudança e, portanto, de movimento que está subordinada e regulada pelo movimento do Sol ao longo da eclíptica (*GC* II.10 336a31-32). Cf. SOLMSEN, 1960, p. 296-297; 340-341.

figura esférica, mas entre uma das qualidades do fogo – o quente – e a figura esférica. Essa assimilação é compatível com a demanda de Aristóteles de que, para que os átomos, uma vez combinados, sejam capazes de fazer emergir as qualidades dos corpos sensíveis, eles teriam que, de alguma forma, trazer já em si algo que tenha relação com essas qualidades.<sup>22</sup> Se os átomos não são portadores de qualidades sensíveis, então alguma de suas diferenças deve ser passível de ser relacionada a estas qualidades. Este não é, de modo algum, um raciocínio ruim. No entanto, é um raciocínio reducionista, pois restringe as causas das diferenças dos corpos sensíveis às diferenças dos átomos, sem levar em conta outros aspectos dos compostos atômicos, como os papéis do vazio, do movimento dos átomos no interior dos compostos e das relações que os átomos estabelecem entre si na estrutura atômica.<sup>23</sup>

Minha sugestão é modular a passagem de *Sobre o céu* (III.4 303a12-16) e as duas passagens de *Sobre a alma* (I.2 403b31-404a8, 405a5-13) citadas acima, que assimilam o elemento fogo aos átomos esféricos, com *GC* I.8 326a3-5, em que a relação é estabelecida apenas com uma qualidade do elemento fogo. O resultado seria interpretar as três passagens não como sugerindo uma identificação direta (átomos esféricos “são” o elemento fogo), mas como uma analogia funcional: átomos esféricos “têm funções” comparáveis a certas funções do elemento fogo, mas não “são” fogo, nem são “como” o elemento fogo, no sentido, por exemplo, de serem corpos que têm a qualidade quente. Neste sentido, o átomo esférico também pode ser alma, se os atomistas assim o quiserem, seja para preservar o dado do senso comum de que a alma é uma coisa quente, seja para preservar a ideia de que a alma é

<sup>22</sup> Cf. CHERNISS, 1935, p. 98-99, n. 413. A contradição que incomoda Aristóteles em *GC* I.8 326a9-11 tem a ver com um uso aparentemente inconsistente de propriedades relativas. Isto porque ele entende que Demócrito atribui calor absoluto à figura esférica, mas admite a possibilidade de calor relativo com relação a outras figuras. Como, porém, um cubo poderá ser mais quente ou frio do que uma pirâmide, se o calor é prerrogativa das esferas? Logo, será necessário que também o calor seja relativo, assim como o peso.

<sup>23</sup> Estas relações são expressas pelos termos ῥυσμός, τροπή e διαθιγή. Filopono, porém, parece ter o cuidado de levar em conta as diferenças ao falar do fogo no esquema atomista. Em *GC* I.1 [314b15] 17.14-18.3 (não em DK), ele afirma, em primeiro lugar, que as figuras são os elementos para os atomistas e que o fogo já é ele mesmo um composto, formado a partir de figuras esféricas. E é justamente esta a razão pela qual τροπή e διαθιγή não são tão relevantes para a emergência da qualidade quente no composto fogo, pois, em se tratando de figuras esféricas, a variação de sua ordem e posição no interior do composto tem pouca relevância sensível. Segundo Filopono, é por isso que o fogo nos aparece sempre na mesma condição, isto é, sempre com as mesmas características.

uma coisa tão sutil ao ponto de ser quase incorpórea.<sup>24</sup> Não temos fragmentos que comprovem que Leucipo ou Demócrito tenham afirmado algo como “o átomo esférico é fogo”.

Aristóteles poderia muito bem fazer esta associação lendo apenas (nos textos de Demócrito) que os átomos esféricos são os mais sutis e os mais móveis. Ora, o fogo é o elemento mais sutil, isto é, leve; aliás, absolutamente leve. E também é visivelmente um elemento que tem grande mobilidade. Não é nem um pouco estranho associá-lo com os átomos que, segundo Demócrito, seriam os mais leves<sup>25</sup> e mais móveis.<sup>26</sup>

Friedrich Solmsen (1960, p. 340, n. 15) e David Sedley (2004, p. 87) não veem problema em correlacionar o elemento fogo aos átomos esféricos. Solmsen, porém, ressalva que “Quente e frio, amargo e doce são nomeados por convenção. Eles não têm realidade na *physis* e os átomos que produzem estas “sensações” por meio de sua forma não têm qualidades em si mesmos.” (SOLMSEN, 1960, p. 340, n. 15)<sup>27</sup>

Ele remete (p. 344, n. 28) a Teofrasto (DK 68 A 135, a partir do §65) e também aos fragmentos DK 68 B 117 e B 125 transmitidos por Aécio. Em face destas referências, o que Solmsen entende por “correlacionar” parece ser “ter relação com a causa”, mas não necessariamente “ser” a causa direta, já que ele admite que os átomos eles mesmos não possuem qualidades. Aquilo que é percebido pelos sentidos – frio, calor, cores etc. – são propriedades dos

<sup>24</sup> Cf. Fil. *Anima* I.2 [405a5] 83.27-28 (DK 68 A 101).

<sup>25</sup> O próprio entendimento de Aristóteles sobre o que significa para alguma coisa ser leve ou pesada pode ter influenciado seu entendimento sobre o que quer que Demócrito tenha dito sobre a relação entre esfericidade, sutileza, fogo e alma. Aristóteles entende peso e leveza como qualidades ligadas a uma tendência de movimento (para baixo ou para cima). Neste sentido, elas não são propriedades relativas, mas de certo modo absolutas e independentes (cf. *Caelo* I.7 276a12-16; CHERNISS, 1935, p. 8, 209). Já Demócrito parece ter uma concepção mais parecida com a que nós estamos acostumados (algo é leve ou pesado em relação a outro) e o peso tem relação direta com a densidade (maior ou menor presença de vazio interno no corpo composto). Assim, se Demócrito diz que algo é leve ou sutil, isto não significa que ele se desloque para cima ou que tenha um lugar natural apropriado, como ocorre com o fogo em Aristóteles.

<sup>26</sup> Cf. MOREL, 1996, p. 137.

<sup>27</sup> “*Hot and cold, bitter and sweet have their names by convention; they have no reality in the physis, and the atoms which produce these ‘sensations’ by means of their shape are themselves devoid of quality.*”

compostos que emergem a partir da configuração dos átomos (e do vazio) no seu interior.<sup>28</sup>

O próprio Aristóteles, porém, dá uma indicação do que ele poderia ter utilizado (se assim o quisesse) para descartar a hipótese da associação direta entre o elemento fogo e a figura atômica esférica. Na passagem de *Sobre o céu* (III.4 303a12-16), ele reclama do fato de os atomistas não terem sugerido associação semelhante entre outras formas geométricas e os elementos, “o ar, a água e as outras coisas” (τᾶλλα). Estas “outras coisas” não podem ser somente o elemento terra, o único não mencionado na lista. Elas têm de ser as “demais coisas que existem”, isto é, as coisas compostas, já que as coisas simples são as próprias figuras. Isso implica que os assim chamados elementos, para emprestar uma expressão aristotélica, devem ser também eles compostos. Outra indicação disso ocorre em *De Caelo* IV.2 309a15-18 (DK 68 A 60), onde Aristóteles diz que o fogo pode ser mais leve ou mais pesado a depender da quantidade de vazio que há nele, implicando, com isso que o fogo é um composto.

Simplicio (*Caelo* III.4 [303a10] 611.4-11 [não em DK]) sugere que uma interpretação possível seria ver os elementos como corpos compostos gerados a partir dos átomos que são infinitos e têm infinitas figuras. Aristóteles estaria dizendo apenas que os atomistas não especificaram quais figuras ou tipos de figuras gerariam todos os tipos de corpos compostos (e, em especial os elementos), com exceção apenas do fogo, ao qual associaram a figura esférica. A particularidade no caso dos elementos em relação aos outros tipos de compostos seria eles serem homogêneos, isto é, serem formados das mesmas figuras, que difeririam apenas em tamanho.

Morel (1996, p. 151) entende que Aristóteles não identifica explicitamente alma e fogo, como faz Eduard Zeller (Zeller-Mondolfo-Capizzi, 1969, p. 228). Na primeira passagem citada acima do tratado *Sobre a alma* (I.2 403b31-404a8), Aristóteles parece fazer somente uma aproximação, pois ele diz apenas que, para Demócrito, “a alma é um certo fogo e um certo calor”. Na segunda (I.2 405a5-13), Aristóteles fala que a alma parece ser, para “alguns”, fogo. Morel parece sugerir que Demócrito não necessariamente figura entre estes “alguns”. De fato, na sequência Aristóteles diz que foi “Demócrito quem

<sup>28</sup> Cf. SOLMSEN, 1960, p. 345, onde ele usa o termo “coordenar” para se referir ao procedimento de Demócrito: “Plato cannot, like Democritus, co-ordinate atom shapes with tastes and colors”. Coordenar implica uma “ordenação conjunta”, e, portanto, reforça a ideia de que estas propriedades emergem dos compostos.

expressiu com maior agudeza o que motiva cada uma destas características” e a única afirmação que ele faz é que, para Demócrito, tanto alma quanto fogo têm a forma esférica.<sup>29</sup> O argumento de Demócrito parece ser o de que a forma esférica é a mais móvel (quando comparada, por exemplo, a outros tipos de sólidos como cilindros, cubos e outros poliedros)<sup>30</sup> e, por isso, o fogo, que é percebido como algo que se move muito rapidamente, só pode ter a forma esférica. A alma também, posto que ela deve percorrer e animar todo o corpo, deve ser bastante móvel.<sup>31</sup>

Na passagem de *Sobre o céu* (III.4 303a12-16), Aristóteles parece desconsiderar eventuais diferenças de tamanho entre átomos esféricos como significativas para a associação com o fogo. Talvez seja isso que leve os “alguns” de *De Anima* I.2 405a5-13 – e certos intérpretes – a considerar que ele esteja associando alma e fogo, pois se só houver um único tipo de átomo esférico, isto é, somente se todas as esferas no nível atômico tiverem o mesmo tamanho, então, alma e fogo serão constituídos da mesma coisa. No entanto, é totalmente possível que haja uma infinidade de átomos de tipo esférico de diferentes tamanhos, de modo que as esferas da alma poderiam ser diferentes das esferas do fogo. De todo modo, ainda que todos os átomos esféricos fossem do mesmo tamanho, ou que todos os átomos esféricos independentemente do tamanho sejam considerados “ígneos” por Aristóteles (o que também seria problemático, já que os átomos não têm potências), não se segue imediatamente disso que alma e fogo efetivamente sejam a mesma coisa, uma vez que há outros aspectos que determinam um composto. Além disso, há ainda uma outra questão que é se alma e fogo são realmente compostos ou alguma outra coisa.

<sup>29</sup> Morel critica Cherniss (1935, p. 289-290, 371) por este acusar Aristóteles de fazer a associação explícita (1996, p. 152). Ele menciona ainda W. K. C. Guthrie (1969, 431-433) que retoma o argumento de Cherniss, mas defende que Aristóteles está certo em sua crítica à teoria atomista, porque ela não é capaz de dar conta de todos os fenômenos, mesmo levando em conta as diferenças de forma, tamanho e disposição. G. S. Kirk e J. E. Raven (1957, p. 420-421, n. 1) consideram que o átomo esférico não é nem alma nem fogo, apenas esférico, e que eles só adquirem propriedades sensórias (secundárias) mediante a associação com outros átomos. Para Morel, porém, o máximo que é possível dizer em relação a isso é que a forma esférica parece ser relacionada ao calor e que é isso que aproxima alma e fogo (1996, p. 152).

<sup>30</sup> Cf. MOREL, 1996, p. 139-140.

<sup>31</sup> Também Cherniss (1935, p. 289-290, n. 3) considera que, para os atomistas, os átomos esféricos não são nem fogo, nem alma, mas que ambos têm átomos esféricos em sua composição. Ele acrescenta ainda que não faz sentido identificar átomos esféricos e alma porque, enquanto os átomos esféricos podem estar em qualquer lugar, não existe alma fora de um corpo.

Que o fogo seja um composto me parece suficientemente claro. Ele tem propriedades sensíveis e só compostos podem ter propriedades sensíveis. O fogo consome o seu combustível, aquece e é visível. Ele, por outro lado, parece ser alguma coisa incorpórea, já que não oferece resistência ao tato. Segundo Filopono, Demócrito teria dito que o fogo é incorpóreo não em sentido literal, mas como sendo a mais incorpórea das coisas corpóreas (*De Anima* I.2 [405a5] 83.27-28 [DK 68 A 101]), sem que isto eliminasse o seu caráter sensível e, portanto, de composto. A alma, por outro lado, não é visível. Embora possa ser atribuída a ela (por analogia com o fogo) a capacidade de transmitir calor ou de aquecer o corpo, isso não se deve ao fato de ela ser quente em si mesma, mas ao rápido movimento dos átomos de alma no interior do corpo.<sup>32</sup>

Não me parece ser possível sequer afirmar que o fogo seja constituído exclusivamente por átomos esféricos. A tentativa de associar uma forma geométrica específica a coisas como fogo, ar, água, terra e alma, soam como aristotelizações.<sup>33</sup> De fato, estas coisas têm tratamento diferenciado nas teorias de Platão, Aristóteles e de vários pré-socráticos. Mas não é necessário que seja assim no atomismo e, de fato, não me parece que os quatro elementos tenham qualquer papel especial na física ou na química atomista. Além disso, me parece mais plausível que, de um modo geral, os compostos sejam agregados de diferentes tipos de átomos mais o vazio e que, dentre as diferenças elementares que produziriam as diferenças fenomênicas dos diferentes compostos, constaria também a predominância de um ou mais tipos de átomos, isto é, de átomos de diferentes formas e tamanhos.<sup>34</sup> Embora seja possível pensar na possibilidade da formação de compostos “puros” constituídos exclusivamente por um único tipo de átomo, isto provavelmente seria algo raríssimo num universo em que os átomos são eternos e estão em constante movimento. Seria preciso haver uma causa externa agregadora, como uma atração entre semelhantes, da qual não se tem notícia.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Cf. CHERNISS, 1935, p. 290, n. 3.

<sup>33</sup> Cf. Simpl. *Caelo* III.4 [303a10] 611.4-11.

<sup>34</sup> Nisto o atomismo se aproximaria da intuição de Anaxágoras sem, contudo, ir ao extremo de falar que tudo está em tudo.

<sup>35</sup> Não me parece nem que os turbilhões sejam capazes de produzir isso. No nosso mundo, que teria sido formado por um deles, as coisas são bastante misturadas. Não há qualquer garantia ou meios para verificar se mesmo aquilo que nos parece puro aos sentidos (água cristalina, por exemplo, ou um pedaço de ouro) seja efetivamente puro no âmbito atômico. Seria preciso ter os “olhos de Linceu” para enxergar tais estruturas.

Assim, é possível que haja certas figuras que, quando presentes, contribuam mais para que algo seja fluido (como ar ou água) ou terroso, ou ígneo, mas daí a assumir que haja um tipo (ou tamanho) de átomo para ar, água, terra e fogo me parece ir longe demais.

Quanto à alma, a julgar por um testemunho de Lucrecio (*De rerum natura* III 370-373 [DK 68 A 108]), ela não poderia ser um agregado, pois os átomos de alma se entrelaçariam justapondo-se aos do corpo. A alma teria então que ser apenas “estes átomos” que se encontram entrelaçados ao corpo. Mas isso gera algumas dificuldades. A primeira delas é que, se alma pode ser entendida como intelecto ou inteligência (Aristóteles, *Da Respiração* 4 472a7-8 [DK 68 A 106]), e se ela é um átomo isolado, então seria como se os átomos de alma tivessem a potência de exercer as faculdades superiores relacionadas à inteligência. Mas os átomos não têm qualquer tipo de potência e tais manifestações só podem ocorrer no nível dos compostos. O que é a alma, então? Um composto virtual no interior de um composto real, o corpo? Ou será ela uma espécie de epifenômeno dos corpos viventes? Isso seria como dizer que alma é como se denomina o fato de que os corpos viventes são vivos e movem-se a si mesmos. Só seria possível falar de alma como um artifício discursivo diacrônico, sem que a alma tivesse, ela mesma, uma realidade própria e separada. A inteligência seria então uma faculdade corporal dos seres inteligentes e a alma não seria mais do que uma designação, um recurso explicativo, para o conjunto das faculdades cognitivas, emocionais e intelectuais dos seres (inteligentes) dotados de alma, e não uma realidade separada e distinta do corpo.

Morel fala da possibilidade de se distinguir três planos na definição democritiana da alma (1996, p. 153). O primeiro seria o plano dos átomos, em que se diz que a alma é formada por átomos esféricos. Um segundo seria o plano da relação da alma com fogo, o plano do que ele chama de “elementos secundários” (fogo, ar, água e terra), e, por fim, o plano dos compostos em que a alma estaria associada ao corpo por meio do entrelaçamento entre os átomos de alma e os átomos do corpo. Segundo esta hierarquia, os tais elementos secundários já seriam, eles mesmos, agregados, mas funcionariam como blocos básicos para a construção de agregados maiores, entre os quais o corpo dotado de alma. Ele remete esta hierarquia a uma sugestão de Jean-Paul Dumont (1983, p. 51), que diz que é imperativo estabelecer uma distinção entre três níveis – o dos princípios, o dos elementos e o dos corpos – para ler corretamente a física democritiana. Para Morel, é justamente o exemplo da alma que ilustra o fundamento deste imperativo metodológico (MOREL, 1996, p. 153, n. 83).

A sugestão de que a teoria atomista possa ter mais do que um nível elementar é em si interessante, mas não me parece que seja necessário um nível específico para os quatro elementos, como sugere Morel (1996, p. 153, n. 82).<sup>36</sup> Se os quatro elementos fossem intermediários na produção dos compostos, como, por exemplo, na teoria de Aristóteles em *GC* II, seria preciso fornecer uma explicação sobre como emergem as diferenças qualitativas nestes intermediários. Além disso, os atomistas teriam o mesmo problema que coloca em sérias dificuldades tanto Empédocles quanto Aristóteles: o de ter de explicar todas as diferenças a partir de um conjunto muito reduzido e, portanto, limitado, de diferenças elementares. Mas a teoria das diferenças atômicas<sup>37</sup> já oferece um lugar adequado para colocar as causas dessas diferenças. Em outras palavras, o potencial explicativo do atomismo é grande o bastante para não precisar definir elementos, como fazem Empédocles, Platão e Aristóteles. Falar em uma categoria intermediária de elementos secundários entre os âmbitos de átomos e vazio e o dos compostos superiores é, ao mesmo tempo acrescentar um nível de complexidade desnecessário e ameaçar tal potencial explicativo.

[Recebido em janeiro/2018; Aceito em agosto/2018]

#### REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro V.1-8. Tradução de Lucas Angioni. *PhaoS*, n. 3, p. 5-21, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*, Livros I, II e III. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. *Cadernos de Tradução n.º 15*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Física*, I-II. Prefácio, introdução, tradução e notas de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Geração e a Corrupção*. Tradução e notas de F. Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a alma*. Tradução de A. M. Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- ARISTOTELIS. *Parva Naturalia*. G. Biehl (Ed.). Lipsiae: B. G. Teubneri, 1889.
- ARISTOTE. *Traité du ciel*. Traduction et Presentation C. Dalimier; P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2004.
- \_\_\_\_\_. *De la génération et de la corruption*. Trad. M. Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

<sup>36</sup> Isso não quer dizer que não se possam pensar em um espectro virtualmente infinito de subcompostos intermediários entre os átomos e os compostos sensíveis com que temos experiência. O que se enfatiza aqui é o fato de que não há diferença ontológica entre tais subcompostos e os compostos sensíveis, digamos, superiores ou últimos. Portanto, mesmo considerando a possibilidade de subcompostos, não faz sentido falar em três níveis, nem dez, nem um milhão, apenas em dois.

<sup>37</sup> Que não abordarei aqui, mas em artigo futuro.

- ARISTOTLE. *De Anima*. Translation, Introduction and Notes R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- \_\_\_\_\_. *Physics*. A revised text with introduction and commentary by W.D Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- CHERNISS, H. F. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: John Hopkins Press, 1935.
- DIELS, H. (Ed.). *Simplicii. In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1882. Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IX.
- DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6<sup>a</sup>. ed. rev. por Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1952. (1<sup>a</sup>. ed. 1903).
- DUMONT, J.-P. M. Les abdérains et le non-être. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n. 77, p. 37-76, 1983.
- IAMBlichus. *De Anima*. Text, Translation, and Commentary. Tradução de John D. Finamore e John M. Dillon. Leiden: Brill, 2002.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, v. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, 1969.
- HAYDUCK, M. (Ed.). *Ioannis Philoponi. In Aristotelis De Anima libros commentaria*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1897. Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XV.
- HEIBERG, I. L. (Ed.). *Simplicii. In Aristotelis De Caelo commentaria*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1894. Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. VII.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers: A critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- LUCRETIUS. *The Nature of Things*. Translated by A. E. Stallings. London: Penguin Classics, 2007.
- MENN, S. Critique of Earlier Philosophers on the Good and the Causes (Metaphysics A 7-A 8 989a18). In: STEEL, C. *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 201-224.
- MOREL, P.-M. *Démocrite et la recherche des causes*. Paris: Klincksieck, 1996.
- MUELLER, I. (Ed.). *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 3.1-7*. 2<sup>a</sup>. ed. London: Bloomsbury, 2014.
- PRIMAVESI, O. Metaphysics A: A New Critical Edition. In: STEEL, C. *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 387-515.
- SEDLEY, D. On Generation and Corruption I. 2. In: DE HAAS, F.; MANSFELD, J. *Aristotle's On Generation and Corruption, Book I: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 65-89.
- SOLMSEN, F. *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with His Predecessors*. Ithaca: Cornell University Press, 1960.
- VAN DER EIJK, P. J. (Ed.). *Philoponus. On Aristotle On the Soul 1.1-2*. London: Bloomsbury, 2005. Ancient Commentators on Aristotle.
- VITELLI, H. (Ed.). *Ioannis Philoponi. In Aristotelis libros De Generatione et Corruptione commentaria*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1897. Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XIV.
- WEST, M. L. An Atomist illustration in Aristotle. *Philologist*, n. 113, p. 150-151, 1969.
- ZELLER, E.; MONDOLFO, R.; CAPIZZI, A. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico: Parte I - I presocratici*. Vol. V: Empedocle, Atomisti, Anassagora. Trad. Domenico Musti. Firenze: La Nuova Italia, 1969. (Texto da 5<sup>a</sup> edição alemã com atualizações.)

# O RELATO DE HECATEU DE ABDERA SOBRE OS JUDEUS

## HECATAEUS OF ABDERA'S ACCOUNT OF THE JEWS

WILLIBALDO RUPPENTHAL NETO\*

**Resumo:** O artigo visa apresentar o relato de Hecateu de Abdera a respeito dos judeus, citado por Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica*, 40.3) e preservado na *Bibliotheca* de Fócio (244), oferecendo uma tradução livre para o português. Hecateu, além de ser o primeiro autor grego a descrever o povo judeu (contemporaneamente a Teofrasto), é também importante por ser o grande ícone do surgimento da nova etnografia grega no período helenístico. No relato estudado neste artigo, Hecateu apresenta elementos importantes da identidade judaica e suas fronteiras culturais e ainda lhes dá uma explicação racional, a fim de facilitar a compreensão a respeito dos judeus por parte de seu público grego.

**Palavras-chave:** Hecateu de Abdera; mundo helenístico; etnografia grega; Judeus.

**Abstract:** This article aims to present Hecataeus of Abdera's account of the Jews, quoted by Diodorus Siculus (*Bibliotheca Historica*, 40.3), and preserved in Photius' *Bibliotheca* (244), which is offered here in a free Portuguese translation. Hecataeus, besides being the first Greek author to describe the Jewish people (contemporaneous with Theophrastus), is also important as the great icon of the emergence of a new Greek ethnography in the Hellenistic era. In the account studied in this article, Hecataeus presents important elements of Jewish identity and their cultural boundaries and gives a rational explanation of these aspects, aiming to facilitate understanding of the Jews by his Greek audience.

**Keywords:** Hecataeus of Abdera; Hellenistic world; Greek ethnography; Jews.

Apesar de ter existido contato entre judeus e gregos antes do tempo de Alexandre, o Grande, tais contatos somente foram preservados em registros judaicos e em artefatos arqueológicos. Assim como é possível que Davi tenha utilizado mercenários cretenses em seu exército<sup>1</sup>, e até mesmo que Joás tenha

---

\* Pesquisador na Univ. Federal do Paraná (bolsista CNPq). E-mail willibaldoneto@hotmail.com. Esta tradução foi primeiramente publicada pela revista Estudos Teológicos (S. Leopoldo, RS, Brasil) sem o comentário e notas.

<sup>1</sup> Sm 20.23; 1 Rs 1.38.

subido ao trono de Judá com a ajuda de mercenários cários e cretenses<sup>2</sup>, as relações comerciais entre gregos e judeus na Palestina são comprovadas a partir da existência de registros arqueológicos que datam até o século X a.C. (Waldbaum, 1994; Maier; Fantalkin; Zukerman, 2009). Portanto, apesar de ser bastante possível de se considerar uma troca cultural considerável entre gregos e judeus antes do período helenístico (Chevitarese, 2004), há, entre os gregos, uma falta de registro da existência dos judeus (Momigliano, 1975: 77). Esta falta de registros, portanto, destaca a importância da etnografia grega no período helenístico, uma vez que é a responsável pelos registros mais antigos dentre os que chegaram até os dias de hoje. Desta forma, mais do que indicar o início dos contatos entre as duas culturas, os primeiros registros gregos a respeito dos judeus indicam antes o aumento do interesse grego pelas pesquisas etnográficas.

A troca cultural entre os gregos e as culturas orientais antes do período helenístico é tema de intensas discussões a respeito não somente do surgimento da filosofia grega, como ainda dos caminhos da religião grega e mesmo das influências gregas na Bíblia Hebraica. É evidente, portanto, que a presença grega marcava o Oriente muito antes de Alexandre. Mesmo para a Judeia, pode-se afirmar que “não foi Alexandre quem introduziu a cultura grega na Palestina”, mas ele “a encontrou lá” (Chevitarese, 2004: 77). O fato do primeiro relato de gregos a respeito de judeus datar do período helenístico, portanto, é um elemento mais importante para a compreensão do próprio desenvolvimento literário grego do que propriamente para marcar uma data de início do contato entre gregos e judeus.

A literatura grega desenvolveu-se por um caminho próprio, estando bastante distante dos padrões literários encontrados nas culturas do Oriente. Isto é bastante evidente quando se compara o primeiro relato oriental a respeito dos gregos e o primeiro relato grego a respeito dos judeus. O primeiro relato oriental que menciona os gregos (desconsiderando-se os textos bíblicos já

---

<sup>2</sup> Rs 11.4, segundo Arnaldo Momigliano (1975: 75).

mencionados<sup>3</sup> e uma possível aferição hitita<sup>4</sup>) está presente em uma tábua com escrita cuneiforme que contém uma carta de um oficial do rei assírio Tiglath-Pileser III (744-727 a.C.), relatando uma invasão por parte dos jônios (Bremmer, 2008: ix). O propósito do texto é claramente informativo e seu caráter é evidentemente militar, evidenciando bem o elemento da oficialidade presente na historiografia assíria e mesmo na historiografia oriental como um todo, que parece ter seu começo já na escrita da história por escribas da monarquia de Agade (2270-2083 a.C.)<sup>5</sup>.

### O PRIMEIRO RELATO GREGO DOS JUDEUS?

Muito diferente do primeiro relato oriental sobre os gregos é o primeiro relato grego a respeito dos judeus que, apesar de ser consideravelmente tardio (levando-se em conta o tempo da presença grega no Oriente), surpreende não somente pela sua precisão como ainda pela sua “extraordinária extensão” (Schwartz, 2003: 181): trata-se do relato de Hecateu de Abdera (c300 a.C.) a respeito do êxodo dos judeus do Egito à região da Palestina, conservado na citação de Diodoro Sículo<sup>6</sup>.

Apesar de haver possíveis referências aos judeus em alguns textos mais antigos que o de Hecateu, a exemplo de Heródoto (484-425 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), e Alceu (c630-580 a.C.), não há nesses casos nenhuma menção explícita a este povo. Heródoto se refere aos sírios e fenícios na Palestina<sup>7</sup> que aprenderam a circuncisão com os egípcios, mas não se refere

<sup>3</sup> Infelizmente, a datação de textos bíblicos é, apesar do amplo e aprofundado estudo de diversos pesquisadores ao longo de séculos, bastante variável. Assim, além de não ser claro se os textos de 2 *Samuel* (20.23), 1 *Reis* (1.38) e 2 *Reis* (11.4) se referem de fato aos gregos, também a datação dos mesmos não é tarefa simples e não é consensual. De toda forma, se a indicação do uso de mercenário cretenses por Davi tiver respaldo histórico, indicaria uma relação cultural datada entre os séculos XI e X a.C.

<sup>4</sup> Não há confirmação se de fato a palavra hitita *Abbijawa* se refere aos aqueus, cf. Bremmer, 2008, p. ix (n2).

<sup>5</sup> Cf. Hartog, 1999, p. 9.

<sup>6</sup> Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 40.3 = Jacoby, 1924 (FGrH) 264 F6, preservado na *Bibliotheca de Fócio* (século IX d.C.).

<sup>7</sup> A referência aos “sírios da Palestina” (Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ) pode indicar os judeus, se for tomado em conta que além de Heródoto – que utiliza ainda as expressões Παλαιστίνη Συρία (1.105; 2.106) e Συρία ἢ Παλαιστίνη (3.91; 4.39) –, também outros autores como Ovídio (*Ars Amatoria*, 1.75-76) parecem se referir aos judeus da mesma forma (Whittaker, 1984: 64). Mesmo que Heródoto de fato estivesse se referindo aos judeus, porém, o fato de apontá-los como “sírios” implica a ideia de que os mesmos não seriam um povo particular. Se compreendia

especificamente aos judeus<sup>8</sup>. Da mesma forma, Aristóteles se limita a fazer uma simples menção ao Mar Morto<sup>9</sup>, e Alceu apenas se refere a Ascalon<sup>10</sup> e possivelmente a Jerusalém<sup>11</sup>.

Somente outro escritor concorre diretamente com Hecateu de Abdera enquanto autor do primeiro relato grego a respeito dos judeus: Teofrasto (372-288/287 a.C.), discípulo de Aristóteles e seu sucessor na escola peripatética<sup>12</sup>. Ele chega a descrever os judeus e suas práticas sacrificiais na sua obra *Sobre a Piedade* (*Περὶ Ἐνσέβειας*), parcialmente conservada em citações

---

por “Palestina” a região da costa ao sul da região, cf. Estrabão, *Geographica*, 16.4.18. Werner Jaeger parece contestar a referência aos judeus neste caso, quando afirma que nos textos de Aristóteles “não há nenhuma referência aos judeus” (Jaeger, 1938: 130). Apesar de Flávio Josefo ter interpretado estes “sírios da Palestina” como sendo os judeus (Josefo, *Antiquitates Judaicae*, VIII.262; *Contra Apionem*, I.168), tal relato pode ter se equivocado. Apesar dos filisteus serem chamados de “incircuncisos” (*arelim*, literalmente “com prepúcio”) na Bíblia Hebraica (cf. Jz 14.3; 15.18; 1 Sm 14.6; 17.26,36; 18.27; 31.4; 2 Sm 1.20; 3.14; 1 Cr 10.4), segundo Avraham Faust, deixam de ser assim chamados a partir do período monárquico (Ferro II), quando a cultura filisteia já havia se transformado e incorporado esta prática (Faust, 2015). Esta ideia ganha força quando se percebe que Heródoto em outra ocasião (*Hist.*, 7.89) se refere à Palestina como a região costeira da Síria. Também é possível que Heródoto se referisse aos outros povos na região que praticavam a circuncisão (cf. *Epistula Barnabae*, 9.6), o que torna a questão mais complicada (Stern, 1976: 3-4).

<sup>8</sup> Heródoto, *Historiae*, 2.104.1-3. Heródoto também parece fazer uma alusão à batalha de Megido (Heród., *Hist.*, 2.159.2). Para traduções comentadas dos textos, cf. Stern, 1976: 1-5; Reinach, 1895: 1-5.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Meteorologica*, 2, 359a = F4R. Traduções comentadas do texto: Stern, 1976: 6-7; Reinach, 1895: 6-9. Apesar deste texto conter apenas a expressão “lago na Palestina”, há um texto pseudo-aristotélico (Pseudo-Aristóteles, *De Plantis*, 2.2, 824a, 26) que traz consigo o nome “Mar Morto” (*ἡ νεκρὰ θάλασσα*), atestado por Pausânias (5.7.4), e presente em Justino (36.3.6). Cf. Gabba, 1989: 655. Hierônimo de Cardia também se referiu ao mar morto, porém em seu relato (*Historia Diadochorum*), preservado pelo Paradoxógrafo Florentino (*De Aquis Mirabilibus*, 33 = FGrH II, B, 154 F5), há apenas a descrição do lago salgado no qual não há nenhum peixe ou animal, referindo tal lago ao país dos nabateus (e não aos judeus). Cf. o texto traduzido e comentado em: Stern, 1976: 18-19.

<sup>10</sup> Alceu, 48 (B 16). Cf. Quinn, 1961. A referência a Ascalon é firmemente atestada pela presença do nome da cidade em grego (Ἀσκάλωνα).

<sup>11</sup> Alceu, 50 Diehl = 27 Lobel-Page = 350 Voigt. Emilio Gabba lembra que o fragmento contém apenas parte do nome da cidade (Ἱεροσ), de modo que é “imprudente ler-se no fr. 50 um episódio do cerco de Jerusalém por Nabucodonosor”, tal como é sugerido por S. Luria. Cf. Gabba, 1989: 654. Cabe lembrar ainda que para ser Jerusalém, teria que haver uma grafia diferente (Ἱεροσολυμα ao invés de Ἱεροσολυμα). Cf. Momigliano, 1975: 78.

<sup>12</sup> Sobre Teofrasto, cf. Kosmetatou, 2013: 6691-6693.

em uma obra de Porfírio<sup>13</sup>. É bem provável que possa ter havido alusões e mesmo referências aos judeus em outras obras de Teofrasto, apesar de que Flávio Josefo apenas lhe cita uma única vez, referindo-se à prática do *korban*, que o povo de Tiro era proibido de usar<sup>14</sup>. Acontece, porém, que a citação de Porfírio é a única referência direta que chegou até nós enquanto relato de Teofrasto sobre os judeus. Apesar de alguns estudiosos apontarem uma datação mais antiga para o texto de Hecateu de Abdera<sup>15</sup>, e outros para o texto de Teofrasto<sup>16</sup>, Oswyn Murray afirma que ambos os textos foram “provavelmente escritos na mesma década”, de modo que são possivelmente “contemporâneos” (Murray, 1973). Pela falta de informações, não há uma forma absoluta de datação, de modo que Murray chega a afirmar que, se tivesse de estabelecer uma ordem, estaria inclinado a colocar Hecateu antes de Teofrasto, sem apresentar uma argumentação para tal posição (Murray, 1973: 168).

É provável que a inclinação de Murray seja decorrente da particularidade do relato de Hecateu, uma vez que não é somente surpreendentemente extenso como ainda bastante preciso, detalhado e informativo<sup>17</sup>. Apesar de ser possível que Teofrasto tenha de fato a primeira autoria, é evidente que, sendo os dois relatos praticamente contemporâneos, Hecateu merece destaque por seu relato ser tanto mais extenso como muito mais próximo da realidade. Teofrasto, apesar de se referir aos judeus (*Ἰουδαῖοι*), e fazer referência às cebolas de Ascalon (em outro texto)<sup>18</sup>, entende os judeus como um povo constituinte da Síria<sup>19</sup>. Hecateu, porém, apresenta o povo judeu “como um grupo separado, com uma ordem política estável, e não como uma estranha

<sup>13</sup> Porfírio, *De Abstinentia*, 2.26 = Pötscher F 13 = F5R; Texto traduzido e comentado: Stern 1976: 10-12; Reinach, 1895: 7-8.

<sup>14</sup> Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, I.166-167; Stern, 1976: 12-13; Reinach, 1895: 9.

<sup>15</sup> Exemplos são: W. Jaeger, M. Hengel, O. Regenbogen, F. Jacoby, A. D. Nock e E. J. Bickerman. Cf. p.e. Jaeger, 1938.

<sup>16</sup> Cf. p.ex. Stern, 1973.

<sup>17</sup> Segundo Daniel R. Schwartz, o relato é “tão excepcional, de fato, que sua particularidade (*isolation*) não é apenas esplêndida, é também suspeita” (Schwartz, 2003: 182).

<sup>18</sup> Teofrasto, *Historia Plantarum*, 7.4.8-9 = F6R.

<sup>19</sup> O balsamo, referido por Teofrasto, é indicado como “balsamo sírio” (Teofrasto, *Hist. Plant.*, 9.1.6). Cf. também Teofrasto, *Hist. Plant.*, 9.6.1-4; Stern, 1976: 15-17. É bem possível que o lago referido por Teofrasto nesta passagem seja o Lago de Genesaré (também conhecido como Mar da Galileia), apesar do tamanho descrito (300 estádios) ser mais próximo do Mar Morto (Estrabão, *Geog.*, XVI.12.16). Cf. Hengel, 1974: 35 (II).

seita dos filósofos sírios”<sup>20</sup>, tal como são apresentados por Teofrasto. Seja como for, Hecateu é, como bem indicado por Victor Tcherikover, “o primeiro escritor grego a escrever mais ou menos realisticamente sobre os judeus” (Tcherikover, 1959: 360)<sup>21</sup>.

#### HECATEU DE ABDERA E SUA OBRA

Hecateu de Abdera foi um escritor grego que viveu nos tempos de Alexandre o Grande (356-323 a.C.) e de Ptolomeu I Sóter (366-283 a.C.)<sup>22</sup>, tendo sido discípulo de Pirro de Élis, o cético<sup>23</sup>. Aparentemente foi um autor prolífico, apesar de termos referências a apenas algumas de suas obras, a exemplo daquelas sobre a poesia de Homero e Hesíodo<sup>24</sup>, sobre os hiperbóreos<sup>25</sup>, sobre Abraão<sup>26</sup>, sobre os judeus<sup>27</sup>, e outra obra sobre o Egito<sup>28</sup>. Sua

<sup>20</sup> Menahem Stern vale-se deste ponto para argumentar em prol de uma datação mais antiga para Teofrasto: para Stern, se o texto de Hecateu conhece melhor os judeus, é provável que seja uma composição posterior. Cf. Stern, 1973: 162.

<sup>21</sup> Cabe lembrar que mesmo que Teofrasto seja considerado como uma fonte mais antiga, ele nos deixou um relato curto que se refere aos judeus, de modo que Hecateu permaneceria como “o primeiro autor grego a nos deixar uma descrição relativamente extensa do povo judeu” (Bar-Kochva, 2010: 90).

<sup>22</sup> Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, 1.183. Esta informação também está na *Suda*.

<sup>23</sup> Diógenes Laércio, *Vitae philosophorum*, 9.69. É possível que seja também o “Hecateu o sofista”, mencionado por Plutarco em *Lycurgus*, XX.2; cf. (Pseudo-)Plutarco, *Lacaenarum Apophthegmata*, 218b. Cf. Schüller, 1956: 261n3.

<sup>24</sup> A *Suda* apresenta um dos títulos das obras de Hecateu de Abdera, sendo que o resto da lista da *Suda* foi perdido: *Περὶ τῆς ποιήσεως Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου*. Cf. Stern, 1976: 20.

<sup>25</sup> Plínio, *Naturalis Historia*, VI.55; *Scholias to Apollonius Rhodius*, 2.675.

<sup>26</sup> “Hecateu fez mais que apenas mencionar Abraão: Hecateu deixou um livro que escreveu sobre Abraão” (Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 1.159). Possivelmente se trata da mesma obra referida por Clemente de Alexandria (*Stromateis*, 5.113 = Eusébio, *Praeparatio Evangelica*, 8.13.40), intitulada *Sobre Abraão e os egípcios*. Nesta passagem, Clemente afirma que Hecateu citou a declaração de Sófocles de que “Um, verdadeiramente um é Deus...”, repetida inúmeras vezes ao longo da literatura apologética cristã, por Atenágoras, Pseudo-Justino, Teodoreto e outros. Cf. Doran, 1985: 912. É ainda possível que este seja o livro que Orígenes (*Contra Celsum*, 1.15b) afirma ter tido a autenticidade contestada por Filo de Biblos (também conhecido por Herennius Philon). Cf. Doran, 1985: 905.

<sup>27</sup> Cf. Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, 1.183-205; 2.43; Eusébio, *Praep. Ev.*, 9.4.2-9. Segundo Orígenes (*Cont. Celsum*, 1.15), Filo de Biblos duvidava da veracidade desta obra. Apesar de ser possível que Filo de Biblos tivesse somente um contato secundário com a obra, através da leitura de Josefo (Bar-Kochva, 2010: 92), também se deve considerar que seu comentário pode ter refletido o preconceito tão presente no mundo romano em seu contexto após a Revolta de Bar Kochba de 132 d.C. Cf. Gager, 1969: 132.

<sup>28</sup> Será tratada mais pormenorizadamente adiante.

obra a respeito do Egito parece ser a fonte da primeira descrição grega dos judeus, repassada pela citação de Diodoro Siculo (c90-27 a.C.), cuja conservação se deu pela *Bibliotheca* de Fócio (séc. IX d.C.), tal qual foi indicado pelos estudiosos do fragmento<sup>29</sup>.

Apesar de haver pelo menos cinco fragmentos atribuídos às obras de Hecateu de Abdera a respeito dos judeus, apenas um destes tem autenticidade praticamente incontestada: a citação presente em Diodoro Siculo 40.3<sup>30</sup>. Os demais fragmentos, porém, são recorrentemente indicados como falsificações<sup>31</sup>, empreendidas por judeus em um período posterior, sendo na maioria das vezes indicadas como tendo um Pseudo-Hecateu como autor<sup>32</sup>. Tais fragmentos usualmente contestados são citações presentes nos seguintes textos: 1) *Carta de Aristeias*, 31<sup>33</sup>; 2) Clemente de Alexandria, *Stromateis*, 5.113; 3) Flávio Josefo, *Contra Apionem*, 2.43; 4) Flávio Josefo, *Contra Apionem*, 1.183-205. Segundo John G. Gager, os debates a respeito da autenticidade destes fragmentos “revela mais preconceito do que erudição” (Gager, 1969: 130), de modo que tendem a serem considerados como interpolações judaicas

<sup>29</sup> É interessante de se notar que os estudiosos (a partir de F. Jacoby) além de apontarem a obra sobre o Egito como fonte, corrigiram a indicação de Diodoro de se tratar de Hecateu de Mileto, sendo na realidade Hecateu de Abdera. Cf. Gabba, 1989: 626.

<sup>30</sup> Daniel R. Schwartz lembra que o próprio Fócio, que conservou a citação, tinha suas dúvidas sobre a autenticidade desta, e desenvolve uma argumentação para considera-la uma falsificação judaica. Cf. Schwartz, 2003.

<sup>31</sup> As falsificações literárias não são uma novidade moderna, mas perpassam a Idade Média e mesmo a Antiguidade. Além das diversas obras pseudônimas, em que nomes de autores eram criados, haviam as obras pseudoepígrafas, na qual se aferia o nome de um autor real. Sobre a falsificação literária no mundo antigo, cf. Ehrman, 2013: 11-145. Apesar desta prática estar presente entre gregos e romanos, como foi bem indicado já por Alfred Gudeman (séc. XIX) em suas pesquisas a este respeito, trata-se de uma prática particularmente importante no contexto judaico antigo. Cf. Charlesworth, 1992. Não seria nenhuma surpresa de fato ter havido uma obra *Sobre os Judeus*, escrita por um judeu valendo-se do nome de Hecateu de Abdera, levando-se em conta a estima que os judeus passaram a ter por este autor grego, ao ponto de ter sido encontrado um relevo em terracota em Leontopolis com sua imagem (Murray, 1973: 165).

<sup>32</sup> Apesar da crítica à autenticidade datar já de F. Jacoby, N. Walter supõe a existência de ainda um Pseudo-Hecateu II e B. Z. Wacholder adiciona ainda um Pseudo-Hecateu III. Cf. Doran, 1985: 906. A posição da inautenticidade das cartas é desenvolvida por B. Bar Kochva (1996). John G. Gager (1969), porém, defende a autenticidade dos fragmentos, assim como Robert Doran (1985: 905-919), com exceção dos fragmentos em Clemente de Alexandria (*Stromateis*, 5.113) e uma referência de Flávio Josefo em suas *Antiquitate Judaicae* (1.159).

<sup>33</sup> Emilio Gabba (1989: 626) lembra que esta obra contém versos falsos de poetas gregos clássicos, o que leva à desconfiança da autenticidade da citação de Hecateu.

posteriores, pelo simples fato de refletirem uma atitude grega favorável ao judaísmo. Acontece, porém, que não houve na antiguidade uma posição absoluta na relação entre gregos e judeus, mas antes “as atitudes gregas e romanas em relação aos judeus variaram imensamente de acordo com o tempo e lugar” (Gager, 1969: 132). Assim, da mesma forma que houve uma percepção completamente negativa da parte de muitos gregos e romanos em relação aos judeus<sup>34</sup>, também houve autores gregos – como Teofrasto e Clearco de Soles –, que perceberam os judeus como “um povo de filósofos”<sup>35</sup>. De toda forma, o fragmento mais aceito como verídico pelos estudiosos, citado por Diodoro Sículo, já permite uma análise da imagem dos judeus em Hecateu de Abdera, como será realizada abaixo, a partir do texto de que dispomos.

#### A OBRA *ÆGYPTIACA* DE HECATEU E A NOVA ETNOGRAFIA GREGA

O principal texto de que dispomos de Hecateu de Abdera sobre os judeus, como já afirmado anteriormente, é aquele citado na obra de Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica*, LX.3) preservada na *Bibliotheca* de Fócio, e é usualmente indicado como fazendo parte da obra de Hecateu sobre os Egípcios, possivelmente denominada *Ægyptiaka* (*Αἰγυπτιακά*)<sup>36</sup>, de modo que sua datação infere na datação do fragmento. Apesar dos estudiosos não terem entrado em consenso a respeito da datação deste texto de modo preciso, ela se mantém quase sempre entre os anos de 315 e 300 a.C.<sup>37</sup>, o

<sup>34</sup> Sobre a imagem negativa dos judeus para gregos e romanos, cf. Gabba, 1989; Schäfer, 1997; Yavetz, 1993; Falbel, 2008. Cabe destacar que a imagem negativa dos judeus era reforçada a partir de situações históricas particulares, a exemplo da Revolta dos Macabeus, cf. Habicht, 2006: 104. Uma vez que a expressão “antissemitismo” carrega consigo uma ideia moderna de raça, os termos “antijudaísmo” e “judeofobia” parecem mais corretos para a antiguidade. Segundo Paulo Geiger, a expressão “anti-semitismo” foi inventada em 1879 por Wilhelm Marr e é um termo equivocado, que deve ser substituído (sempre, e não só para a antiguidade) por “antijudaísmo”. Cf. Geiger, 2008: 255.

<sup>35</sup> Teofrasto citado por Porfírio, *De Abst.*, 2.26. Sobre a imagem dos judeus como filósofos, cf. Bar-Kochva, 2010: 15-39.

<sup>36</sup> Sobre esta obra, cf. Burstein, 1992. Oswyn Murray (seguindo F. Jacoby), sugere o título *Sobre os Egípcios* (Περὶ Αἰγυπτίων). Cf. Murray, 1970: 142n5.

<sup>37</sup> Bezalel Bar-Kochva (2010: 95): 305-302 a.C.; Emilio Gabba (1989: 625): 312-305 a.C.; Oswyn Murray (1973): 320-315 a.C. Cf. Murray, 1970: 143. Em geral, a datação segue alguns elementos de referência, tal como o testemunho de Diodoro Sículo (*Bib. Hist.*, 1.47.7-8) a respeito da 118ª Olimpíada (308-304 a.C.), ou ainda de uma possível referência a este livro na obra *Sobre os Minerais* de Teofrasto (*De Lapidibus*, 24.55), que fala sobre “os registros dos reis do Egito” e que foi primeiramente indicada por Werner Jaeger (1938, p. 138) como meio de datação.

que, apesar de não permitir uma hierarquização de antiguidade com o outro texto de Teofrasto (da obra *Sobre a Piedade*, datada no mesmo intervalo), permite uma percepção do contexto histórico da mesma, assim como de seu caráter precursor, servindo não somente como fonte das posteriores descrições gregas dos egípcios<sup>38</sup> e judeus, mas também como padrão de pesquisa etnográfica<sup>39</sup>. É evidente que elementos etnográficos estão presentes desde as obras de Homero, assim como é claro que Heródoto consolidou uma etnografia clássica<sup>40</sup>, porém “Hecateu de Abdera abriu uma nova era no campo da etnografia, assim como Tucídides antes dele iniciou uma nova era da historiografia” (Bar-Kochva, 2010: 96).

Apesar da *Aegyptiaka* ter sido uma obra histórica, apresentou a história do Egito “de acordo com o esquema da nova etnografia grega” (Gabba, 1989: 625). Tal tendência etnográfica tinha certamente uma influência de Heródoto, mesmo que Hecateu o tenha desmerecido em alguns textos<sup>41</sup>. Assim, seguindo a linha de Heródoto, não buscou somente os aspectos políticos da história, mas também a apresentação dos elementos culturais<sup>42</sup>,

<sup>38</sup> Não é à toa, portanto, que esta obra parece ter sido a fonte principal do primeiro livro da *Bibliotheca Historica* de Diodoro Sículo, autor do primeiro século depois de Cristo, conforme se percebe nas citações da mesma ao longo dos capítulos 44 a 68. Cf. Murray, 1970: 144-150. Segundo Bar-Kochva, “ela foi reconhecida no mundo grego (...) como uma grande autoridade sobre o Egito e seus costumes e foi tida como modelo para a escrita etnográfica” (Bar-Kochva, 2010: 95). Desta forma, assim como Heródoto não era apenas uma fonte, mas um verdadeiro padrão para a historiografia grega a respeito do Egito, também o foi Hecateu. Sobre a influência de Heródoto em Diodoro a respeito do Egito, cf. Africa, 1963; Krebsbach, 2014.

<sup>39</sup> Segundo Bezalel Bar-Kochva, Hecateu não foi somente um “desbravador (*trailblazer*) no gênero etnográfico”, mas ainda sua obra foi “um tipo de vulgata na qual autores posteriores passaram para obterem informações sobre os judeus” (Bar-Kochva, 2010: 90); Cf. Murray, 1970: 166-169.

<sup>40</sup> Cf. Skinner, 2012.

<sup>41</sup> Hecateu critica a obra de Heródoto como tendo “contos maravilhosos” e sendo composta por “mitos” para o prazer de seus leitores (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.69.7). Cf. Burstein, 1992: 46. Há ainda “ataques implícitos” nos seguintes textos: LIX.2 (Heródoto, *Hist.*, 2.3); 62.2 (Heródoto, *Hist.*, 2.112); 66.10 (Heródoto, *Hist.*, 2.151). É evidente que tal crítica faz parte da tentativa de Hecateu de se colocar como independente de suas fontes gregas (Murray, 1970: 151), evidentes nos seguintes textos: 15.2; 40.8; 53.1; 61.1; 64.13. Também cabe destacar que a crítica a Heródoto é um elemento comum no mundo helenístico (p. ex.: Aristóteles, *De Generatione Animalium*, 3.5.756<sup>b</sup>; Flávio Josefo, *Cont. Ap.*, 1.16), o que indica que sua obra era amplamente lida e cuidadosamente estudada (Murray, 1972: 205).

<sup>42</sup> Hecateu oferece um grande número de nomes de reis como inventores. Diodoros Sículo, *Bib. Hist.*, 13.3; 14; 15.4; 43.6. Este elemento se aproxima de Teofrasto, cf. Murray, 1970: 143n2; Murray, 1973: 167.

geográficos<sup>43</sup> e mesmo religiosos<sup>44</sup>, valendo-se de fontes egípcias<sup>45</sup>, de registros sagrados<sup>46</sup>, e mesmo de relatos sacerdotais<sup>47</sup> para construir seu discurso. Este livro, portanto, era “uma exposição panegírica da cultura, história, organização política e religião dos antigos egípcios” (Stern, 1976: 20), de modo que contém uma descrição similarmente completa dos judeus, apresentando elementos tanto de sua história como de sua cultura, política e religião.

A etnografia de Hecateu inovou, porém, ao apresentar os costumes dos povos mediante explicações causais (Bar-Kochva, 2010: 97), muitas vezes conectando tais costumes às origens históricas destes povos ou mesmo a questões de particularidades geográficas, climáticas, religiosas etc. Desta forma, o culto a animais egípcios, considerado desprezível e ridículo pelos gregos<sup>48</sup>, é explicado de modo positivo por Hecateu enquanto uma expressão de gratidão pelo benefício ecológico fornecido por certos animais, tal como a eliminação de pestes<sup>49</sup>, ou mesmo a proteção natural da fronteira do Nilo, oferecida pelos crocodilos<sup>50</sup>. Outra inovação da nova etnografia foi a adaptação aos conceitos e esquemas histórico-literários gregos, não somente utilizando “conceitos, termos e nomes gregos de todos os campos”, como ainda interpretando as informações transmitidas pelas fontes a fim de

<sup>43</sup> Mesmo que a seção de Diodoro sobre a geografia (30-41) tenha utilizado outra fonte (Agatarquides de Cnido, cf. Bar-Kochva, 2010: 95), é evidente que Hecateu não desprezou a apresentação geográfica, presente já nos estudos etnográficos clássicos. Cf. Bar-Kochva, 2010: 96.

<sup>44</sup> A nova etnografia de Hecateu preservou as seções básicas da etnografia clássica de forma muito próxima à sua ordem tradicional (*origo*, geografia – *nomima*, história), mas inovou na forma com que apresentou os costumes dos povos, inclusive seus aspectos religiosos, dando-lhes explicações causais. Cf. Bar-Kochva, 2010: 96-97; Bar-Kochva, 1996: 10. Segundo John Dillery, pode-se estabelecer a ordem da *Aegyptiaka* da seguinte forma: 1) “pré-história” do Egito (cosmogonia/teologia); 2) geografia; 3) governantes famosos; 4) *nomima*. Cf. Dillery, 1998: 256-257. Dillery segue Oswyn Murray (1972: 207).

<sup>45</sup> Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 52.6; 62.1; 86.2.

<sup>46</sup> Cf. Murray, 1970: 151.

<sup>47</sup> Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 21.1; 26.1; 43.6; 86.2. Heródoto também já havia utilizado este tipo de fonte, cf. Krebsbach, 2014: 98-99.

<sup>48</sup> Erich S. Gruen lembra que “a mais notável das peculiaridades egípcias, sem concorrência, era a adoração de animais” (Gruen, 2011: 77). Heródoto também apresenta este aspecto da cultura egípcia, porém não oferece explicações como Hecateu. Cf. Herod., *Hist.*, 2.65-76.

<sup>49</sup> Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.86.

<sup>50</sup> Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.89.1-2. O crocodilo, relacionado ao deus Sebek, era mantido sob cuidados em determinados locais como Kom Ombo, onde era considerado uma encarnação do deus, sendo visitado por curiosos e fieis. Cf. Estrabão, *Geog.*, 7.38.

“fazê-las inteligíveis a seu público grego” (Bar-Kochva, 2010: 97)<sup>51</sup>. Ambos aspectos da nova etnografia podem ser percebidos na descrição de Hecateu a respeito dos judeus.

#### A DESCRIÇÃO DE HECATEU SOBRE OS JUDEUS

Segue abaixo a descrição de Hecateu de Abdera a respeito dos judeus, conforme citada por Diodoro Sículo em sua *Bibliotheca Historica* 40.3, e preservada na *Bibliotheca* de Fócio, conforme o texto grego<sup>52</sup>:

[1] Κατὰ τὴν Αἴγυπτον τὸ παλαιὸν λοιμικῆς περιστάσεως γενομένης, ἀνέπεμπον οἱ πολλοὶ τὴν αἰτίαν τῶν κακῶν ἐπὶ τὸ δαιμόνιον· πολλῶν γὰρ καὶ παντοδαπῶν κατοικούντων ζένων καὶ διηλλαγμένοις ἔθεσι χρωμένων περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰς θυσίας, καταλελύσθαι συνέβαινε παρ' αὐτοῖς τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς·

[2] ὅπερ<sup>53</sup> οἱ τῆς χώρας ἐγγενεῖς<sup>54</sup> ὑπέλαβον, ἐὰν μὴ τοὺς ἀλλοφύλους μεταστήσωνται, κρίσιν<sup>55</sup> οὐκ ἔσσεσθαι τῶν κακῶν. εὐθὺς οὖν ζηνηλατουμένων τῶν ἀλλοεθνῶν, οἱ μὲν ἐπιφανέστατοι καὶ δραστικώτατοι συστραφέντες ἐξερρίφησαν, ὡς τινές φασιν, εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ τινὰς ἐτέρους τόπους, ἔχοντες ἀξιολόγους ἡγεμόνας<sup>56</sup>, ὧν ἡγοῦντο Δαναὸς καὶ Κάδμος τῶν ἄλλων ἐπιφανέστατοι· ὁ δὲ πολὺς λεὼς ἐξέπεσεν εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἰουδαίαν, οὐ πόρρω μὲν κειμένην τῆς Αἰγύπτου, παντελῶς δὲ ἔρημον οὖσαν κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους.

[3] ἤγειτο δὲ τῆς ἀποικίας ὁ προσαγορευόμενος Μωσῆς, φρονήσει τε καὶ<sup>57</sup> ἀνδρεία πολὺ<sup>58</sup> διαφέρων. οὗτος δὲ καταλαβόμενος τὴν χώραν ἄλλας τε πόλεις ἔκτισε καὶ τὴν νῦν οὖσαν ἐπιφανεστάτην, ὀνομαζομένην Ἱεροσόλυμα. ἰδρύσατο δὲ καὶ τὸ μάλιστα παρ' αὐτοῖς τιμώμενον ἱερὸν, καὶ τὰς τιμὰς καὶ ἀγιστείας τοῦ θεοῦ κατέδειξε, καὶ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν ἐνομοθέτησέ τε καὶ διέταξε. διεῖλε δὲ τὸ πλῆθος εἰς δώδεκα φυλὰς διὰ

<sup>51</sup> Trata-se da *interpretatio graeca*. Sobre esta, cf. Dillery, 1998.

<sup>52</sup> Hecateu de Abdera, *Aegyptiaka* apud Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 40.3 = Photius, Cod. 244 = F9R = FrGH III A264 F= 13 Müller = 9 Reinach = 11 Stern. Seguimos aqui principalmente o fragmento tal qual apresentado por Stern (11), indicando as variantes. A separação dos versos também segue Stern, iniciando pela citação, e não pela apresentação da mesma por Diodoro, tal como em Reinach, por exemplo.

<sup>53</sup> *διόπερ* (Herwerden/Dindorf).

<sup>54</sup> *ἐγγενεῖς* (A).

<sup>55</sup> *λύσιν* (Loeb/Dindorf) / *ἔκλυσιν/ ἔκβασιν* (Herwerden).

<sup>56</sup> *δυνάμεις* (Jacoby).

<sup>57</sup> *δὲ καὶ* (A) / *δὲ πολλῆ καὶ* (ς).

<sup>58</sup> *πλείστον* (ς).

τὸ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον τελειότατον<sup>59</sup> νομίζεσθαι καὶ σύμφωνον εἶναι τῷ πλήθει τῶν μινῶν τῶν τὸν ἐνιαυτὸν συμπληρούντων.

[4] ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὄλων κύριον. τὰς δὲ θυσίας ἐξήλλαγμένας συνεστήσατο τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγάς· διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξηνηλασίαν ἀπάνθρωπὸν τινα καὶ μισόζενον βίον εἰσηγήσατο. ἐπιλέξας δὲ τῶν ἀνδρῶν τοὺς χαριεστάτους καὶ μάλιστα δυνασομένους τοῦ σύμπαντος<sup>60</sup> ἔθνος προΐστασθαι, τούτους ἱερεῖς ἀπέδειξε· τὴν δὲ διατριβὴν ἔταξεν αὐτῶν γίνεσθαι περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰς τοῦ θεοῦ τιμὰς τε καὶ θυσίας.

[5] τοὺς αὐτοὺς δὲ καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων, καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψε· διὸ καὶ βασιλέα μὲν μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων, τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν. τοῦτον δὲ προσαγορεύουσιν ἀρχιερέα, καὶ νομίζουσιν αὐτοῖς ἄγγελον γίνεσθαι τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων.

[6] τοῦτον δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἄλλας συνόδους φησὶν ἐκφέρειν τὰ παραγγελλόμενα, καὶ πρὸς τοῦτο τὸ μέρος οὕτως εὐπιθεῖς<sup>61</sup> γίνεσθαι τοὺς Ἰουδαίους ὥστε παραχρήμα πίπτοντας ἐπὶ τὴν γῆν προσκυνεῖν τὸν τούτοις ἐρμηνεύοντα ἀρχιερέα. προσγέγραπται δὲ καὶ τοῖς νόμοις ἐπὶ τελευτῆς ὅτι Μωσῆς ἀκούσας τοῦ θεοῦ τάδε λέγει τοῖς Ἰουδαίοις. ἐποίησατο δ' ὁ νομοθέτης τῶν τε πολεμικῶν ἔργων πολλὴν πρόνοιαν καὶ τοὺς νέους ἠνάγκαζεν ἀσκεῖν ἀνδρείαν τε καὶ καρτερίαν καὶ τὸ σύνολον ὑπομονὴν πάσης κακοπαθείας.

[7] ἐποίητο δὲ καὶ στρατείας εἰς τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, καὶ πολλὴν κατακτησάμενος χώραν κατεκληρούχησε, τοῖς μὲν ιδιώταις ἴσους ποιήσας κλήρους, τοῖς δ' ἱερεῦσι μεῖζονας, ἵνα λαμβάνοντες ἀξιολογωτέρας προσόδους ἀπερίσπαστοι συνεχῶς προσεδρεύωσι<sup>62</sup> ταῖς τοῦ θεοῦ τιμαῖς. οὐκ ἐξῆν δὲ τοῖς ιδιώταις τοὺς ἰδίους κλήρους πωλεῖν, ὅπως μὴ τινες διὰ πλεονεξίαν ἀγοράζοντες τοὺς κλήρους ἐκθλίβωσι τοὺς ἀπορωτέρους καὶ κατασκευάζωσιν ὀλιγανδρίαν.

[8] τεκνοτροφεῖν τε ἠνάγκαζε τοὺς ἐπὶ τῆς χώρας· καὶ δι' ὀλίγης δαπάνης ἐκτρεφομένων τῶν βρεφῶν ἀεὶ τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων ὑπῆρχε πολυάνθρωπον. καὶ τὰ περὶ τοὺς γάμους δὲ καὶ τὰς τῶν τελευτώντων ταφὰς πολὺ τὸ παρηλλαγμένον ἔχειν ἐποίησε νόμιμα πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. [κατὰ δὲ τὰς ὕστερον γενομένας<sup>63</sup> ἐπικρατείας ἐκ τῆς τῶν ἀλλοφύλων ἐπιμιξίας ἐπὶ τε τῆς<sup>64</sup> τῶν Περσῶν ἡγεμονίας καὶ τῶν ταύτην καταλυσάντων

<sup>59</sup> τελειότατον (ς).

<sup>60</sup> συμπάροντος (ς).

<sup>61</sup> εὐπιθεῖς (ς).

<sup>62</sup> προσεδρεύωσι (ς).

<sup>63</sup> ἐγνωσμένας (B).

<sup>64</sup> ἐπὶ τετάρτης (codd.) = correção: ἐπὶ τε τῆς (Stern/Bekker/Dindorf).

Μακεδόνων πολλὰ τῶν πατρίων τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων ἐκινήθη]<sup>65</sup> [. . . περι μὲν τῶν Ἰουδαίων Ἐκαταῶς ὁ Ἀβδηρίτης<sup>66</sup> ταῦτα ἱστόρηκεν]<sup>67</sup>.

Uma possível tradução (livre) deste texto, tomando-se em conta o texto grego e outras traduções já realizadas anteriormente para outras línguas<sup>68</sup>, segue abaixo, complementada pelos comentários introdutórios e finais de Diodoro e Fócio:

[Fócio] No quadragésimo livro (da *Bibliotheca Historica* de Diodoro) em torno do meio.

[Diodoro] Agora que se está para relatar a guerra contra os judeus, consideramos apropriado começar por uma sumarização em pontos principais<sup>69</sup> a respeito da fundação deste povo, no começo, e os costumes que existem entre eles.<sup>70</sup>

[1] Em tempos antigos, quando uma peste se alastrou pelo Egito, o povo simples atribuiu a causa de seus males à intervenção divina<sup>71</sup>, pois, como

<sup>65</sup> Este texto em colchetes, apesar de estar presente na maioria das transcrições, faz parte do comentário final de Diodoro, conforme se verá adiante.

<sup>66</sup> Μιλήσιος (codd./Reinach) = correção: Ἀβδηρίτης (Stern/Wesseling/Dindorf).

<sup>67</sup> A parte entre colchetes, apesar de estar recorrentemente presente nas transcrições do fragmento, é uma adição de Diodoro, presente no comentário final de Fócio, conforme se verá adiante.

<sup>68</sup> A presente tradução utiliza como base as traduções comentadas presentes em: Walton, 1967: 281-283; Stern, 1976: 26-35 (tradução de Walton com um excelente e extenso texto de comentário); Reinach, 1895: 14-20 (tradução francesa); Whittaker, 1984: 36-38; Austin, 2006: 378-380; Bar-Kochva, 1996: 19-21; Bar-Kochva, 2010: 100-103.

<sup>69</sup> No grego: ἐν κεφαλαίοις. Esta expressão, também presente na introdução à etnografia egípcia (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.9.4), indica uma sumarização por parte do autor, de modo que “parece que Diodoro pretende copiar passagens seletas em vez de sumarizar consistentemente sua fonte em sua integridade” (Bar-Kochva, 2010: 100n27), à semelhança de Porfírio que, quando se vale desta expressão (Porfírio, *De Abstinentia ab Esu Animalium*, 2.32.3), seleciona passagens de Teofrasto e copia estas com algumas omissões, não pretendendo fazer uma sumarização completa da obra de Teofrasto *Peri Eusebeias* que é utilizada como fonte (Bar-Kochva, 2010: 100n27). A relação com κεφαλή, “cabeça”, nos leva a lembrar da associação com o termo português “cabeçalho”.

<sup>70</sup> São evidentes aqui os dois pontos clássicos da etnografia grega, a *origo* e a *nomima*, presentes na “fundação” e nos “costumes” do povo judeu.

<sup>71</sup> A palavra grega aqui é *δαμόνιον* que, apesar de ter sido utilizada por Sócrates em referência ao seu “deus pessoal”, tem sentido principal de “intervenção divina”, ou “poder divino”. Cf. Heródoto, *Hist.*, 5.87; Eurípides, *Bacchae*, 894; Platão, *Politeia*, 382e; e, especialmente, cf. Isócrates, *To Demonicus*, 1.13. Cabe destacar que, apesar da apropriação cristã posterior desta terminologia em sentido negativo, que pode ser percebido na palavra “demônio”, no contexto grego não indica necessariamente algo negativo, mas também a intervenção positiva da divindade.

havia muitos estrangeiros, de todas as partes do mundo, que viviam no meio deles e tinham diferentes costumes a respeito da religião e dos sacrifícios, seu próprio culto ancestral dos deuses deixou de ser observado<sup>72</sup>.

[2] Por causa disto, os nativos da terra<sup>73</sup> entenderam que, a menos que os estrangeiros fossem removidos, seus problemas não seriam resolvidos. Imediatamente, então, os forasteiros foram banidos daquela terra, tendo os mais distintos e competentes<sup>74</sup> se juntado em grupos que foram expulsos, alguns dizem, para a Grécia e outros lugares, estando sob líderes notáveis<sup>75</sup>, dos quais os mais famosos são Dânao<sup>76</sup> e Cadmo<sup>77</sup>. A maioria<sup>78</sup>, porém, se dirigiu ao que hoje se chama Judeia, que não é distante do Egito e que naquele tempo se encontrava completamente desabitada<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> As traduções variam bastante neste ponto, mas mantém a mesma ideia: “*fallen into abeyance*” (Austin), “*bad been neglected*” (Whittaker), “*bad fallen into disuse*” (Walton), “*bad lapsed*” (Bar-Kochva), “*avait été négligé*” (Reinach). A escolha da tradução como “deixou de ser observado” decorre de um dos significados do termo grego *καταλειπῆσθαι*, enquanto negligência de observação, guarda, cuidado. Cf. Aristófanes, *Vespae*, 2; Aristóteles, *Politica*, 1308a29; Platão, *De Legibus*, 762c; Dinarchus, *Contra Demosthenem*, 1.112.

<sup>73</sup> Quase todas as traduções utilizam a expressão “*natives of the land*” (Austin, Bar-Kochva, Walton), com a exceção de Whittaker, que usa “*native inhabitants*”. É evidente, portanto, que o aspecto da “natividade”, em contraste com os estrangeiros, é essencial aqui.

<sup>74</sup> Grego: *ἐπιφανέστατοι καὶ δραστικώτατοι*. O sentido de *ἐπιφανέστατοι* como “distintos” ou “notáveis”, é evidenciado por diversos textos que se valem da raiz *ἐπιφανής*: distinção por classe (Heródoto, *Hist.*, II.89), coragem (Tucídides, *Bellum Peloponnesiacum*, 6.72), vontade (Xenofonte, *Memorabilia*, 3.1.10; Lysias, *Contra Alcibiad*, 14.12), ou ainda por fama (Tucídides, *Bel. Pel.*, 2.43). A palavra *δραστικώτατοι* é traduzida aqui como “competentes” pela raiz *δραστικός* ter o sentido de eficiência/competência, julgando tal tradução ser mais correta do que as usuais – “*energetic*” (Austin), “*active*” (Bar-Kochva, Walton), “*efficient*” (Whittaker).

<sup>75</sup> Grego: *ἀξιολόγους*. Cf. *Carta de Aristeias*, 72.

<sup>76</sup> Dânao (*Δαναός*), segundo a mitologia grega, era um descendente dos gregos cuja família estava instalada há muito no Egito, que veio a fugir com suas cinquenta filhas (*danaides*) para a Grécia a fim de evitar um casamento forçado delas com seus primos (filhos de Egito, irmão gêmeo de Dânao). Na Grécia, vem a se tornar rei de Argos, tomando o trono de Pelasgo.

<sup>77</sup> Cadmo (*Κάδμος*), segundo a mitologia grega, foi um herói fenício que fundou a cidade grega de Tebas.

<sup>78</sup> Grego: *πολὺς λεώς*. Traduções: “*the great multitude*” (Bar-Kochva), “*the mass of the people*” (Austin, Whittaker), “*the greater number*” (Walton).

<sup>79</sup> Grego: *παντελῶς δὲ ἔρημον*. Traduções: “*completely deserted*” (Austin), “*utterly desolate*” (Bar-Kochva), “*utterly uninhabited*” (Walton), “*completely uninhabited*” (Whittaker). Apesar da palavra *ἔρημον* ter o sentido de deserto (lugar árido, seco), tal como se vê em vários textos (p.e. Heródoto, *Hist.*, 2.32; 4.18; Tucídides, *Bel. Pel.*, 2.17, etc), tem, neste contexto, o sentido de uma terra habitável, mas que ainda não estava sendo habitada, enfatizando não uma qualidade (negativa) da terra, mas sua situação ocupacional. Deste modo, optamos pela expressão “desabitada”, seguindo em parte Whittaker, e evitando o sentido negativo que a palavra “deserto”

[3] A colônia<sup>80</sup> foi liderada por um homem chamado Moisés, que era notável em prudência<sup>81</sup> e em bravura<sup>82</sup>. Tomando posse da terra, ele fundou muitas cidades, dentre as quais aquela que atualmente é a mais famosa de todas, chamada Jerusalém<sup>83</sup>. Ele também construiu o Templo pelo qual eles têm a maior veneração, instituiu as formas de adoração à divindade e seus rituais<sup>84</sup>, e estabeleceu a forma de sua constituição<sup>85</sup>. Ele também os

---

carrega. Cabe destacar que a palavra ἔρημον também tem o sentido de “desabitada” (“vazia”, etc), tal como aqui, em textos homéricos. Cf. Homero, *Il.*, 10.520; *Od.*, 3.270.

<sup>80</sup> Grego: ἀποικία. Trata-se aqui de “um termo grego clássico para designar uma colônia” (Berthelot, 2008). A ideia de que os egípcios colonizaram o mundo todo ou são a fonte das culturas e civilizações são ideias egípcias bastante fortes, presentes já em Heródoto, *Hist.*, 2.2,4,51,54-58,82,109,177.

<sup>81</sup> Grego: φρονήσι. Apesar das traduções trazerem em geral “wisdom” (Austin, Walton, Whitaker), sigo a tradução de Bar-Kochva, que indica “prudence”, sentido bem mais próximo do significado do termo grego. Cabe lembrar que a virtude grega da σοφροσύνη pode ser entendida como “moderação”, assim como a própria φρόνησις possui um sentido prático de sabedoria, relacionado mesmo à prudência relativa ao governo (e cabe lembrar que Moisés aqui é um governante) e aos negócios. Cf. Platão, *Symposium*, 209a; Isócrates, *Panathenaicus*, 12.204.

<sup>82</sup> Grego: ἀνδρεία. Apesar de quase todas as traduções serem “courage” (Bar-Kochva, Whitaker, Walton, Reinach), acompanhamos Austin com “bravery”. Esta palavra grega relaciona-se à *virtus* latina, e tem um sentido de qualidade masculina que a “bravura” expressa, ao nosso ver, com qualidade maior que “coragem”. Em 40.6, Walton a traduz como “manliness”. Cabe destacar que assim como *virtus*, “bravura”, “força”, tem relação com *vir*, “homem”, também ἀνδρεία tem relação com ἀνδρός, “homem”. Não utilizamos aqui a palavra *virilidade* uma vez que esta, apesar de ser uma qualidade associada à masculinidade, possui uma conotação mais relacionada à sexualidade do que ao combate, importante na imagem de Moisés no relato (cf. 40.3.7).

<sup>83</sup> Grego: Ἱεροσόλυμα. Bar-Kochva traz em sua tradução a transliteração “Hierosolyma”, uma vez que percebe a possibilidade de Hecateu ter inventado este nome para Jerusalém (hebraico: יְרוּשָׁלַיִם), que poderia sugerir os judeus como descendência de Solymus (*Solyimi*). Cf. Bar-Kochva, 2010: 114n69. Segundo Flávio Josefo (*Cont. Ap.*, 1.34), Lisímaco teria indicado que o nome Ἱεροσόλυμα teria como origem o verbo grego ἱεροσολεῖν, “saquear templos”. Cf. Stern, 1976: 382-388; Bar-Kochva, 2010: 334. Como bem indicado por Paul J. Kosmin, o nome grego da cidade de Persépolis (Περσέπολιν) tem relação com πέρσαι, que é tanto o plural do substantivo próprio, “persas”, quanto o infinitivo ativo do aoristo do verbo πέρθειν, “saquear”. Cf. Kosmin, 2016: 44.

<sup>84</sup> Aqui, a expressão “formas de adoração à divindade e seus rituais” traduz a sentença grega τὰς τιμὰς καὶ ἀγιστείας τοῦ θεοῦ. Por ἀγιστείας se pode entender o conjunto ritualístico, e por τιμὰς, a forma de veneração e adoração. Apesar da tradução de Bar-Kochva levar em conta τοῦ θεοῦ, traduzindo “the offices and rites for the divinity”, assim como Austin, “honours and ritual paid to (their) god”, a tradução de Walton, “forms of worship and ritual”, apesar de não trazer a menção à divindade, nos parece mais adequada, sendo seguida em parte.

<sup>85</sup> É evidente que na tradução “sua constituição” (τὴν πολιτείαν) a ideia presente na palavra grega πολιτεία não é plenamente expressa uma vez que representa também as ideias de go-

dividiu em doze tribos, por considerar este como o número mais perfeito e correspondente ao número de meses que formam o ano.

[4] Mas ele não fez qualquer imagem de divindade, pois ele acreditava que deus não possuía forma humana, mas que apenas o céu<sup>86</sup>, ao redor da terra, é o único deus e senhor de tudo. Ele estabeleceu sacrifícios e um estilo de vida que diferem daqueles dos demais povos<sup>87</sup>, pois como resultado de sua própria expulsão ele introduziu um modo de vida antisocial<sup>88</sup> e inospitaleiro<sup>89</sup>. Ele escolheu os homens mais talentosos e mais capazes para liderarem todo o povo, os quais nomeou como sacerdotes, e

---

verno, formato administrativo, assim como de política civil e cidadania. Mesmo assim, porém, utiliza-se aqui o termo “constituição”, seguindo a tradução de Bar-Kochva, em decorrência da importância da legislação na formatação governamental para os gregos, assim como a relevância da Lei (*Torá*) para os judeus. A tradução de Whittaker, “*the legislation of the government*”, merece destaque por tentar abarcar dois aspectos do termo. Preferimos, porém, dar destaque à tradução clássica de *πολιτεία* como “constituição”. Cf. Platão, *Politeia*; Aristóteles, *Athenaion Politeia*. Schwartz (2003: 189) lembra que Diodoro utiliza este termo em outro contexto para tratar do “corpo de cidadãos” do Egito, e não sua constituição (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.73-74), diferindo do uso no relato dos judeus.

<sup>86</sup> Apesar de haver uma clara distinção no inglês entre “*Heaven*” (Austin, Whittaker) e “*sky*” (Walton), tendo o primeiro um sentido principalmente religioso e o segundo um sentido físico/natural, na língua portuguesa não há uma distinção tão clara. Optamos pela palavra “céu” principalmente por conta de estar no singular, relacionando-se melhor à ideia de que “é o único deus” (continuação). Cabe destacar que Bar-Kochva traduz como “*heaven*”, com inicial minúscula, afastando-se de Austin e Whittaker.

<sup>87</sup> Seguindo a perspectiva de Bar-Kochva (2010, p. 101n29) de que na frase *τὰς δὲ θυσίας ἐξηλασμένους συνεστήσατο τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγὰς* não somente os sacrifícios como também a forma de vida dos judeus difere dos demais povos, invertamos a sentença para adequá-la. Apesar de haver traduções que utilizam a expressão “*nations*” (Bar-Kochva, Whittaker, Walton), acompanhamos Austin, “*peoples*”, “povos”, para não incorrer na aferição anacrônica de “nações”.

<sup>88</sup> Grego: *ἀπάνθρωπὸν*. Há uma possível atenuação do mesmo pelo termo grego *τινα* (Bar-Kochva, 2010: 101n30; 131), o que leva Bar-Kochva a traduzir o termo por “*somewhat (= quite?) removed from [the society of] men*”. Katell Berthelot demonstrou bem que este termo, estando relacionado à acusação de “misantropia” aos judeus, deve ser entendido como decorrente da imagem do teatro na qual os *misanthropoi* são pessoas que decidem se afastar da vida social das cidades. Esta imagem, essencialmente individual, é utilizada aqui como analogia para descrever a forma de vida socialmente distante presente em todo o povo judeu. Cf. Berthelot, 2008; Bar-Kochva, 2010: 130n13.

<sup>89</sup> Grego: *μισόξενον*. Esta palavra é encontrada somente duas vezes na *Bibliotheca Historica* (34/35.1.3; 40.3.4), e outras duas vezes na literatura judaica helenística (*Sabedoria de Salomão* 19.13; Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 1.194). Apesar da recorrente tradução como “*hostile to foreigners/strangers*” (Bar-Kochva, Austin, Whittaker), pela clara oposição ao termo *philoxenos*, seguimos Katell Berthelot (2008), traduzindo por “inospitaleiro” (“*inospitable*”).

prescreveu que deveriam se ocupar no cuidado do Templo e na adoração e sacrifícios à divindade.

[5] Ele também apontou estes mesmos homens como juizes para os casos mais importantes, e lhes confiou a guarda<sup>90</sup> da lei e dos costumes. E por isto nunca (houve)<sup>91</sup> um rei dos judeus, mas a liderança da população é sempre confiada ao sacerdote em que for encontrada maior prudência e virtude<sup>92</sup>.

Eles chamam este homem de sumo-sacerdote e acreditam que ele se torna um mensageiro<sup>93</sup> dos mandamentos do deus para eles.

[6] É ele quem, nas assembleias e em outras reuniões, pelo que é dito<sup>94</sup>, proclama o que é ordenado, e que tem dos judeus tanta obediência neste aspecto, que eles imediatamente se prostram ao chão e fazem reverência ao sumo-sacerdote enquanto este interpreta<sup>95</sup> (a lei) para eles. Até mesmo está anexado no final de suas leis a declaração: “Quando Moisés ouviu de Deus estas coisas, as disse aos judeus”. O legislador dedicou muita

<sup>90</sup> Grego: φυλακήν. A tradução “a guarda” visa propositalmente a remeter tanto à ideia de proteção/tutela, em sentido de “ser confiado”, como ainda à ideia de vigia/vigilância, em sentido militar/policial, de “conferir”, “vigiar”, como é recorrente no uso deste termo. Cf. Heródoto, *Hist.*, 2.30,154; Xenofonte, *Cyropaedia*, 7.5.58; Platão, *Protagoras*, 321d; Atos 12.10.

<sup>91</sup> Como Schwartz bem indica (2003: 194), não está claro aqui se o texto pretende que os judeus “nunca tiveram um rei”, ou se “nunca têm um rei (ultimamente? idealmente?)”. Bar-Kochva traduz como “[there] never [has been] a king of the Jews” (Austin: “*the Jews have never had a king*”). Walton, porém, traduz como “*the Jews never have a king*” (Whittaker: “*was never to be a king of the Jews*”).

<sup>92</sup> Grego: φρονήσει και ἀρετῇ προέχειν. Traduzimos ἀρετῇ aqui como “virtude”, diferindo de “*excellence*” (Bar-Kochva), “*goodness*” (Whittaker), e seguindo Walton e Austin (“*virtue*”).

<sup>93</sup> Grego: ἄγγελον. Não há dificuldade na tradução, mas cabe uma explicação desta imagem do sumo-sacerdote. Em um artigo específico (e curto), o tradutor Francis R. Walton destacou o uso da palavra ἄγγελον neste texto em que não há qualquer indicação de uma doutrina angelológica. A indicação do sumo-sacerdote como ἄγγελον de Deus parece ser antes o resultado da incorporação de um caráter profético (cf. Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 15.136) à sua imagem, “colorindo” tal figura (Walton, 1955).

<sup>94</sup> Grego: φησὶν. Apesar de algumas traduções serem mais sutis: “*we are told*” (Walton), “*they say*” (Bar-Kochva), Austin traduz como “*according to (Hecataeus)*”, e Whittaker “*according to our author*”, indicando uma quebra na citação, enquanto intromissão de Diodoro ou de Fócio.

<sup>95</sup> Grego: ἐρμηνεύοντα. Provém da palavra ἐρμηνεύω, que possui o significado de “interpretar”, que, apesar de ter os sentidos de expressar, pronunciar, também tem o sentido de traduzir (Dionísio de Halicarnasso, *De Thucydide*, 49), e mesmo de explicar, cf. Sófocles, *Oedipus ad Colonus*, 398; Platão, *Ion*, 535a; *Epinomis*, 985b. Trata-se do termo grego que dá origem à palavra portuguesa “hermenêutica”, referente à arte/estudo da interpretação. Seguimos Bar-Kochva (“*interpreting*”) contra “*expounds*” (Austin, Walton) e “*exposition*” (Whittaker), apesar de não serem traduções incorretas, por expressar mais explicitamente o caráter do termo grego.

atenção às questões militares<sup>96</sup>, forçou<sup>97</sup> os jovens à prática da bravura e da resistência<sup>98</sup>, e de modo geral, ao fortalecimento em toda dificuldade.

[7] Ele realizou expedições militares às terras dos povos vizinhos<sup>99</sup> e, tendo conquistado muitas terras, repartiu as terras conquistadas entre a população, prescrevendo loteamentos iguais aos cidadãos comuns, mas concedendo lotes maiores aos sacerdotes que, recebendo maiores rendimentos, podiam concentrar-se em cuidar continuamente do culto do deus. Não era permitido aos cidadãos comuns a venda de seus lotes, a fim de que não houvesse alguns que, comprando-os gananciosamente, oprimissem assim aos pobres e causassem uma diminuição na população<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Grego: *πολεμικῶν ἔργων*. Traduções: “*military deeds*” (Bar-Kochva), “*arts of war*” (Austin), “*military matters*” (Whittaker), “*warfare*” (Walton), “*les choses militaires*” (Reinach). Na *Iliada* há uma passagem (II.2.338) com uma construção semelhante (*πολεμῆϊα ἔργα*), traduzida por A. T. Murray como “*deeds of war*”.

<sup>97</sup> Grego: *ἠνάγκαζεν*. Pode-se catalogar as traduções em ordem de força relativa à expressão utilizada: “*required*” (Walton) – “*compelled*” (Austin) – “*used to force*” (Bar-Kochva) – “*enforced*” (Whittaker). Seu termo de origem, *ἀναγκάζω*, possui o sentido de compelir (Heródoto, *Hist.*, 1.11,98; VI.42), ser forçado (Platão, *Phaedrus*, 242a,254b; Xenofonte, *Memorabilia*, 4.5.4; Tucídides, *Bel. Pel.*, 1.23; 2.75), mas até mesmo de ser levado à força, cf. Xenofonte, *Mem.*, IV.5.5; Eurípides, *Iphigenia in Tauris*, 595; Filostrato, *Vita Apollonii*, 1.21. É digno de nota que o termo se inseriu mesmo no uso da força na prática da medicina, cf. Hipócrates, *De Articulis*, 3.

<sup>98</sup> Grego: *καρτερίαν*. Traduções: “*steadfastness*” (Bar-Kochva, Walton), “*endurance*” (Austin), “*hardiness*” (Whittaker). Preferimos aqui o termo “resistência”, por se tratar de um fortalecimento obtido pela paciência e perseverança, e sendo o oposto de *μαλακία*. Cf. Xenofonte, *Cyr.*, 8.8.15; Platão, *Laches*, 192b; Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 2.28; Platão, *Pol.*, 390d; Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1150b1.

<sup>99</sup> A expressão que traduzimos por “terras dos povos vizinhos” é *πλησιόχωρα τῶν ἔθνῶν*. No grego, a ideia de proximidade se dá pelo termo *πλήσιος* (“perto”), que junto a *χώρα* (“terra”), formam a palavra *πλησιόχωρα*, que poderia ser traduzida de modo mais literal como “terras próximas”, ou “terras vizinhas”. A tradução de Bar-Kochva (“*neighboring lands of the nations*”) acompanha o sentido literal do grego. Seguimos aqui, porém, em parte a tradução de Austin, “*the neighbouring peoples*”, que parece se valer da ideia implícita de “habitação próxima” na palavra “*neighbour*” (“vizinho”). Na nossa tradução, a proximidade da terra fica implícita na expressão “povos vizinhos”, ao mesmo tempo que não eliminamos a palavra “terra”, tal como Austin, pela importância da mesma no contexto subsequente, de loteamento, e não ignoramos a palavra “povos”, tal como Walton (“*neighbouring lands*”), para enfatizar que não eram terras desocupadas (*ἔρημον*), tal como em 40.2.

<sup>100</sup> Grego: *ὀλιγανδρίαν*. Este termo, composto por *ὀλίγος*, “pequeno”, “poucos”, e *ἄνδρός*, “homem”, pode ser entendido de forma mais literal como “escassez de homens”, o que explica as traduções “*scarcity of manpower*” (Bar-Kochva, Walton). A ideia, porém, é claramente referente a uma possibilidade de declínio populacional, tal como entendido por Austin (“*a decline in the population*”) e Whittaker (“*the population to diminish*”), uma vez que parece ser influenciado

[8] Ele forçou os que viviam na terra a criarem seus filhos, e como as crianças podiam ser criadas por baixos custos, o povo<sup>101</sup> dos judeus foi sempre populoso. Práticas relativas ao casamento e ao enterro dos mortos foram vistas por ele como tendo que ser bastante diferentes daquelas do resto da humanidade.

[Diodoro] Mas durante as posteriores dominações, como resultado da mistura com os estrangeiros – tanto sob o domínio dos persas como dos macedônios que lhes sobrepujaram –, muitas das leis ancestrais dos judeus<sup>102</sup> foram abaladas<sup>103</sup>.

[Fócio] Ele (Diodoro) diz aqui a respeito dos costumes e leis comuns entre os judeus, e sobre o êxodo deste mesmo povo do Egito, e sobre o santo Moisés, contando mentiras sobre a maioria destas coisas; e, entrando nos contra-argumentos, ele novamente distorce a verdade, até utilizando aqui também de um instrumento astuto para se proteger, atribuindo a outro as coisas ditas acima, que contrariam a história, pois (Diodoro) acrescenta: “No que diz respeito aos judeus, isto é o que Hecateu de Mileto (Abdera)<sup>104</sup> relata sobre os judeus”.

---

pela experiência grega a este respeito, como no caso de Esparta, cf. Plutarco, *Agis*, 5-6.1; Austin, 2006: 146ss.

<sup>101</sup> Grego: γένος. Traduções: “*nation*” (Bar-Kochva, Walton), “*people*” (Austin, Whittaker).

<sup>102</sup> Aqui, se traduz a expressão grega πατριών τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων por “leis ancestrais dos judeus”, pelo peso historiográfico da mesma. Apesar de outros tradutores indicarem “*traditional customs of the Jews*” (Bar-Kochva), ou ainda “*ancestrals customs of the Jews*” (Austin, Whittaker), nos parece importante tanto o aspecto de νομίμων se referir às “leis” e não “costumes”, assim como πατριών enquanto “ancestrais” e não “tradicionais”, fazendo referência a uma importância tendência historiográfica, que indica nas “leis ancestrais”, verdadeiras defesas políticas frente às pretensões de alterações decorrentes da dominação estrangeira, tal como é o contexto deste caso. Cf. Doran, 2011.

<sup>103</sup> A palavra grega aqui traduzida por “abaladas” é ἐκινήθη, que encontra nas traduções inglesas as expressões “*distorted*” (Bar-Kochva), “*disturbed*” (Austin, Walton) e “*displaced*” (Whittaker). Reinach traduz o termo mediante o uso da expressão “*modifièrent*”. Esta palavra, que provém da raiz κινέω, é usada por Homero (Homero, *Il.*, 2.16.280) quando se refere “abalo” das falanges (ἐκίνηθεν δὲ φάλαγγες) e por Heródoto (*Hist.*, 6.98) quando se refere ao “abalo” (terremoto) de Delos (Δῆλος ἐκινήθη). A preferência pelo termo “abaladas”, seguindo o tradicional uso do termo, se dá em decorrência de que não está claro se tais leis foram modificadas – como as expressões “*distorted*”, “*displaced*” e “*modifièrent*” indicam – em decorrência do abalo. Provavelmente é uma referência que tem em mente a proibição das leis judaicas outorgada por Antíoco Epifânio. Cf. Doran, 2011.

<sup>104</sup> Apesar do fragmento contar a palavra Μιλήσιος ao invés de Ἀβδηρίτης, a alteração é “quase universalmente aceita”, como afirma Bar-Kochva (2010: 103n32, 105ss, esp. n.43). As exceções parecem ser principalmente Franz Dornseiff e Yehuda Liebes, que defendem a permanência da palavra original no texto, ou seja, de que a referência é a Hecateu de Mileto e não Hecateu de Abdera.

Este texto, conforme se pode perceber em sua transmissão, acabou sendo incorporado em três contextos diferentes: no contexto da *Aegyptiaka* (Hecateu), no contexto da *Bibliotheca Historica* (Diodoro), e no contexto da *Bibliotheca* (Fócio).

#### OS CONTEXTOS DA DESCRIÇÃO DE HECATEU

O primeiro contexto do relato é a *Bibliotheca Historica* de Diodoro Siculo, uma obra em 40 livros<sup>105</sup> do historiador grego do século I a.C., conhecido pelo amplo uso de fontes secundárias<sup>106</sup>. Dentre estas fontes, é evidente o uso da obra de Hecateu de Abdera, especialmente no primeiro livro (sobre o Egito) de sua *Bibliotheca*<sup>107</sup>. Neste primeiro livro, há ainda duas passagens que, apesar de não mencionarem o nome de Hecateu, são usualmente indicadas como citações deste autor<sup>108</sup> e, tendo relações evidentes com o relato dos judeus, podem indicar o contexto do mesmo na obra de Hecateu. O que causa admiração, porém, é a distância entre as citações, presentes no primeiro e no último (40º) livros da *Bibliotheca*, de modo que Diodoro chega a incorporar o relato de Hecateu sobre os judeus em um contexto da invasão romana da Judeia (40.3). Em Diodoro 40.2, logo antes do relato, este autor trata do apelo dos judeus a Pompeu em Damasco<sup>109</sup>, a fim de que

<sup>105</sup> A obra *Bibliotheca Historica* (Grego: *Βιβλιοθήκη ιστορική*), Segundo Catherine Rubincam, Diodoro teria pretendido escrever 42 livros em sua *Bibliotheca Historica*, de modo a chegar aos acontecimentos de 46/5 a.C., tendo que encerrar a obra em seu 40º volume, na descrição dos acontecimentos entre os anos 60/59 a.C. Esta suposição de Rubincam se baseia na importância de Júlio César como herói contemporâneo favorito de Diodoro. Cf. Rubincam, 1998.

<sup>106</sup> Daniel R. Schwartz (2003: 184n8) lembra que a obra *Diodoro Siculo and the First Century* (Princeton: Princeton University Press, 1990), de K. S. Sacks, é “um apelo pelo reconhecimento de Diodoro como um escritor mais que meramente um compilador”. Esta imagem negativa de Diodoro faz com que sua afirmação de uso de fontes egípcias em sua obra seja entendida antes enquanto reprodução de autores anteriores que afirmaram retirar suas informações de fontes egípcias. Cf. Burton, 1972: 2.

<sup>107</sup> Apesar de Diodoro ter outras fontes importantes como Heródoto e Agatárquides de Cnido, a influência da obra de Hecateu é marcante, apesar de haver apenas uma referência ao nome de Hecateu de Abdera (Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.46.8). Sobre Heródoto e Hecateu, cf. Africa, 1963. Sobre a influência de Agatárquides, cf. Burton, 1972: 1-2. Sobre Hecateu como fonte de Diodoro, cf. Murray, 1970: 144-150. Sobre as fontes do primeiro livro, cf. Burton, 1972: 1-34; Muntz, 2011; Murray, 1975. Sobre as fontes de Diodoro em um aspecto mais geral, cf. Drews, 1962; Rubincam, 1998.

<sup>108</sup> Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 1.28.2-3; 1.55.5. Contra esta hipótese, cf. Burton, 1972: 1-34.

<sup>109</sup> Diod. Sic. *Bib. Hist.* 40.2, Stern 64. Conservado na *Excerpta de Sententiis* de Constantino VII. Cf. a semelhança com Flávio Josefo, *Ant. Jud.*, 14.41s que, segundo Schwartz, é resultado de

lhes resolva os problemas, tendo em seguida uma descrição bastante distante deste contexto romano (séc. I a.C.), que, como visto anteriormente, remete ao tempo do êxodo do Egito e de Moisés, que está muito mais próximo do contexto histórico e cultural tratado no primeiro livro. Apesar de ser possível que haja uma relação entre 40.2 e 40.3<sup>110</sup>, é mais provável que o relato de 40.3 estivesse, na obra de Hecateu, vinculado às suas citações no primeiro livro de Diodoro.

O segundo contexto, portanto, é a obra *Aegyptiaka* de Hecateu de Abdera, que foi perdida, mas que faz eco no primeiro livro de Diodoro, que a utiliza como fonte. Além de retirá-la do contexto original, é bem possível que a citação de Diodoro tenha alterado o texto de Hecateu, provavelmente o resumindo, como o uso da expressão “em pontos principais” (ἐν κεφαλαίοις) indica<sup>111</sup>. Mesmo assim, é bem possível que não somente as principais ideias de Hecateu tenham sido preservadas no relato, como ainda que as demais citações deste autor por Diodoro possam apontar o contexto original do relato na obra de Hecateu. Em Diodoro 1.28.1-2, é preservado um texto atribuído a Hecateu, onde é relatado que os egípcios afirmavam que diversas colônias se deram pelo mundo através do Egito, a exemplo daquelas estabelecidas por Belus<sup>112</sup> na Babilônia, e por Dânao em Argos, assim como diversos povos vieram do Egito, tais como os cólquidas, no Ponto, e os judeus, entre a Arábia e a Síria, tendo como resultado a presença da circuncisão entre estes povos<sup>113</sup>. Diversos estudiosos<sup>114</sup> indicaram que o relato dos judeus estaria originalmente logo após esta descrição das colônias egípcias. Bezalel Bar-Kochva (2010: 110ss), a partir desta perspectiva, propõe uma

---

uma dependência mútua de outra fonte, “presumivelmente um historiador pompeiano como Teófanos de Mitilene” (Schwartz, 2003: 188).

<sup>110</sup> Daniel R. Schwartz argumenta que ambas as passagens são decorrentes da leitura de uma e mesma obra, ou seja, de um autor que estaria servindo de transmissor de Hecateu em 40.3, ao mesmo tempo que teria escrito a respeito dos romanos (40.2), ou seja, seria um historiador do tempo de Diodoro (séc. I a.C.). Cf. Schwartz, 2003: 188-189.

<sup>111</sup> Cf. nota 88.

<sup>112</sup> Belus, ou Belos (Grego: Βήλος), filho de Poseidon e Lybia segundo a mitologia grega, é indicado como o fundador da Babilônia. A tradição relativa a este nome, que parece remontar às divindades Baal e Marduque, passa a estar associada a um rei assírio. Segundo o texto de Diodoro, os caldeus recorrem a Alexandre a fim de que a tumba de Belus seja reconstruída (17.112.3), cf. Estrabão, *Geog.*, 16.1.5.

<sup>113</sup> Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.28.1-3.

<sup>114</sup> Aparentemente é Werner Jaeger o precursor desta ideia, seguida por diversos autores. Cf. Jaeger, 1938: 137; Gager, 1972: 28-29; Murray, 1970: 146-147; Walton, 1955: 256; Bar-Kochva, 1996: 208-211.

contextualização argumentativa: apesar de Hecateu aceitar as ideias de que a raça humana surge no Egito<sup>115</sup>, assim como que esta recomeçou no Egito após o dilúvio<sup>116</sup>, discute a proposta egípcia de que o Egito seria a fonte de todas as civilizações<sup>117</sup>, declarando inclusive o seguinte (logo após negar a origem egípcia para a cidade de Atenas):

... mas já que nenhuma evidência foi fornecida e nenhum historiador digno de confiança testemunhou (estas coisas), eu decidi que estas coisas ditas (pelos egípcios) não valem a pena serem escritas<sup>118</sup>.

A partir disto, Bar-Kochva indica que, apesar de Hecateu aparentemente aceitar a proposta da origem egípcia para povos como os cólquidas e babilônicos, nega tal origem para atenienses, e mesmo para os judeus, uma vez que estes são descritos como “estrangeiros” no Egito. Assim sendo, o relato dos judeus viria após o texto de Diodoro 1.28.1-2 justamente a fim de contrariar a alegação egípcia de origem egípcia dos judeus<sup>119</sup>.

O terceiro contexto do relato é a *Bibliotheca* de Fócio, obra de revisão de 280 livros, compilados para uso de seu irmão Tarasius<sup>120</sup>. Havia um amplo e profundo conhecimento a respeito dos judeus no contexto de Fócio, ou seja,

<sup>115</sup> Cf. Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.10.1-2.

<sup>116</sup> Cf. Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.10.4-5. Apesar de haver um relato do dilúvio na tradição judaica (*Gênesis* 6-9), havia vários relatos no Oriente Próximo, dentre os quais o mais antigo registro está no poema babilônico *Atrabasis*. Cf. Fostern, 2013: 2699-2700. Também no *Épico de Gilgamesh* há o personagem Utnapishtim, construtor de um enorme barco o qual livrou o ser humano de ser exterminado pelo dilúvio, de modo semelhante ao Noé bíblico. Esta referência ao dilúvio, portanto, dificilmente indica uma influência judaica.

<sup>117</sup> Segundo Bar-Kochva, Hecateu teria apresentado a história egípcia, seguindo a própria tradição egípcia, dividida em dois períodos: a era mitológica, quando deuses-reis reinavam e que vai até Hórus (Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.13.1-5; 1.44.1), e a era histórica, quando o reinado passa aos homens, de Menos adiante (Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.45.1). Sua crítica, portanto, teria como intuito “discutir a teoria egípcia quanto ao período histórico” (Bar-Kochva, 2010: 111), não tocando o período mitológico.

<sup>118</sup> Diod. Sic. *Bib. Hist.*, 1.29.6. Cf. Bar-Kochva, 2010: 112.

<sup>119</sup> Uma das fontes egípcias mais antigas a este respeito é o sacerdote egípcio Mâneton (séc III a.C.), que em sua obra *Aegyptiaka* relata a expulsão de leprosos do Egito que, liderados pelo sacerdote Osarsiph (depois chamado de Moisés), acabam formando o povo dos judeus. Cabe destacar que o relato de Mâneton “diverge amplamente de Hecateu” (Gruen, 1998: 102), de modo que, apesar de ser uma obra relacionada à historiografia grega (cf. Dillery, 1999), utiliza como fontes os documentos sacerdotais egípcios (Krebsbach, 2014: 104-107), demonstrando certa independência, e indicando uma tradição egípcia do Egito como origem dos judeus.

<sup>120</sup> Apesar de não conter nenhuma obra em latim, é um trabalho considerável, especialmente tomando-se em conta seu caráter enciclopédico, tendo relatos e citações de obras em primeira mão e mesmo conteúdo e avaliações críticas das mesmas. Van Hook, 1909: 178.

no contexto cristão bizantino do século IX d.C.<sup>121</sup>, de modo que este tinha um contato muito maior com a tradição judaica que Diodoro, sendo mais capacitado a perceber os erros presentes no relato de Hecateu. Acontece, porém, que Fócio toma estes erros não como decorrentes de desconhecimento de Hecateu, mas antes como “mentiras” formuladas por Diodoro e colocadas por este na boca de outro (Hecateu de Mileto). Em tal afirmação a respeito de Diodoro, como bem indicado por Schwartz (2003: 186-187), Fócio utiliza as expressões “novamente” (*πάλιν*) e “aqui também” (*καὶ νῦν*), fazendo clara referência à passagem de Diodoro citada por Fócio imediatamente antes do relato aqui reproduzido, também retirada de sua *Bibliotheca Historica*<sup>122</sup>. Após transcrever esta passagem, que conta a respeito de Antíoco VII, Fócio acrescenta:

Isto é o que Diodoro conta, mentirosamente, sobre os costumes e leis mosaicas, e também sobre a fundação de Jerusalém e o êxodo dos judeus do Egito; e como se não quisesse ser confrontado com sua mentira, ele transfere a outro indivíduo este relato mentiroso, somando a estes a (descrição da) amizade de Antíoco (VII). [No quadragésimo livro...]<sup>123</sup>

Segundo Schwartz, a relação destas duas citações de Diodoro em Fócio atestam que ambos os textos são provenientes de uma fonte comum, um historiador pompeiano, adicionando-o à linha de transmissão do texto atribuído a Hecateu (40.3), mas que, para Schwartz, seria obra de um Pseudo-Hecateu judeu: o texto de 40.3, portanto, seria a obra de um Pseudo-Hecateu<sup>124</sup>. Segundo este mesmo autor, os erros presentes no relato podem muito bem terem sido elaborados por um judeu que estivesse se passando por grego<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Não se pode esquecer que a Bíblia Hebraica era bem conhecida dos cristãos, uma vez que foi incorporada em seu cânon, assim como as histórias judaicas eram presentes na cultura cristã pela apropriação que os cristãos fizeram destas. Cabe destacar que a Bíblia Hebraica (Antigo Testamento) teve um importante papel na cultura bizantina. Sobre esta questão, cf. Magdalino; Nelson, 2010.

<sup>122</sup> Diod. Sic., *Bib. Hist.*, 34/35.1.1-5.

<sup>123</sup> Schwartz, 2003: 187. Trata-se do texto de Fócio imediatamente anterior ao seu comentário inicial ao texto aqui traduzido.

<sup>124</sup> Segundo Schwartz, o texto de 40.3 seria uma obra judaica de um Pseudo-Hecateu transmitido na seguinte linha: Pseudo-Hecateu > historiador pompeiano (Teófanos de Mitilene?) > Diodoro > Fócio. Schwartz lembra em seu artigo crítico que o relato é “universalmente tomado como mais ou menos autêntico, sendo qualquer divergência aferida à sua transmissão indireta através de Diodoro e Fócio” (Schwartz, 2003: 183), levantando-se como exceção.

<sup>125</sup> Schwartz, 2003: 193-194. Dentre seus argumentos, Schwartz lembra que os erros presentes no relato são “do tipo que judeus poderiam fazer”, pois não denigrem a imagem dos judeus,

Tais erros, tomados por Fócio como mentiras antijudaicas de Diodoro<sup>126</sup>, nos parecem muito mais equívocos proferidos pela ignorância de Hecateu, e perpetuados pelos seus leitores, a exemplo de Diodoro, que tinham contato com a cultura judaica indiretamente, pela obra do etnógrafo. Desta forma, a afirmação de Fócio nos leva a perceber que há uma clara distância entre o relato de Hecateu e o relato da tradição judaica, que deve ser levada em consideração e que soma para a validade da autoria de Hecateu.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relato de Hecateu de Abdera, apesar de sua importância tanto pela sua datação como por sua extensão, é um texto de difícil manejo para os pesquisadores. Apesar deste fragmento geralmente ser apontado como autêntico (com Daniel Schwartz como uma importante exceção) – diferente dos demais fragmentos, normalmente indicados como obra de um Pseudo-Hecateu –, isto não impede que o estudo do texto implique inúmeras problemáticas, inferidas não somente de percepções que dizem respeito à tradução do texto grego, como ainda em relação aos seus três contextos – na obra de Hecateu, na obra de Diodoro, e na obra de Fócio –, tornando o estudo ainda mais complexo. Mesmo assim, porém, é possível se ter certo conhecimento a respeito do tão notável relato de Hecateu a respeito dos judeus, mesmo que este seja em grande medida especulativo. Assim, a preservação de tal relato, por via duplamente indireta, através de um contexto de plágios e reformulações tão recorrentes, se apresenta como uma fonte de alto valor não somente para o estudo da etnografia grega, como ainda para a compreensão das relações culturais entre gregos e judeus no período helenístico.

[Recebido em janeiro 2017; Aceito em março 2017]

---

e até mesmo enobrecem a imagem de Moisés, segundo ele. Discordamos de Schwartz principalmente porque não entendemos que o relato apresenta a cultura judaica em perspectiva positiva, senão antes aponta a hostilidade judaica em relação aos estrangeiros (*miso Xenia*) e o caráter antissocial dos judeus (*apanthrōpia*), que são *explicados* como resultado da expulsão do Egito, mas não *justificados*: “a racionalização causal não legitima o ódio aos estrangeiros e *apanthrōpia*” (Bar-Kochva, 2010: 130).

<sup>126</sup> Não fica claro a que erros (“mentiras”) Fócio se refere, de modo que Bar-Kochva questiona: “Ele está se referindo à aproximação (*telescoping*) dos eventos ou à atribuição de características e costumes negativos, ou a ambos?” (Bar-Kochva, 2010: 132n122). Ou seja, tais “mentiras” seriam referentes às afirmações históricas, culturais ou ambas?

- AFRICA, Thomas W. Herodotus and Diodorus on Egypt. *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No. 4, Oct. 1963. p. 254-258.
- AUSTIN, M. M. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A selection of ancient sources in translation*. Second augmented edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BAR-KOCHVA, Bezalel. *Pseudo-Hecataeus, "On the Jews": Legitimizing the Jewish Diaspora*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- BERTHELOT, Katell. Hecataeus of Abdera and Jewish 'misanthropy"', *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Varia 19, 2008.
- BREMMER, Jan N. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- BURSTEIN, Stanley M. Hecataeus of Abdera's History of Egypt. In: JOHNSON, Janet H. (ed.). *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992. p. 45-49.
- BURTON, Anne. *Diodorus Siculus Book I: A Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- CHARLESWORTH, James H. Pseudonymity and Pseudepigraphy. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. New York: Doubleday, 1992. p. 540-541.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Fronteiras Culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico. *Politeia: Hist. e Soc.*, Vitória da Conquista, Vol. 4, No. 1, 2004, p. 69-82.
- DILLERY, John. Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt and the 'Interpretatio Graeca'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 47, H. 3, 3<sup>rd</sup> Qtr. 1998. p. 255-275.
- DORAN, Robert. Pseudo-Hecataeus. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Garden City: Doubleday, 1985. p. 905-919.
- \_\_\_\_\_. The Persecution of Judeans by Antiochus IV: The Significance of 'Ancestral Laws'. In: HARLOW, Daniel C. et al. *The "Other" in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011. p. 423-433.
- DREWS, Robert. Diodorus and his sources. *American Journal of Philology*, Vol. 83, No. 4, Oct. 1962. p. 383-392.
- EHRMAN, Bart. *Forgery and counterforgery: the use of literary deceit in early Christian polemics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FALBEL, Nachman. Raízes do anti-semitismo na Antiguidade e na Idade Média. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da história*, volume 2: Processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 197-227.
- FAUST, Avraham. The Bible, Archaeology, and the practice of circumcision in Israelite and Philistine Societies. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 134, No. 2, 2015. p. 273-290.
- FOSTER, Benjamin R. Flood stories, ancient Near East. In: BAGNALL, Roger S. et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Wiley-Blackwell, 2013. p. 2699-2700.

- GABBA, Emilio. The Growth of the Anti-Judaism or the Greek Attitude towards the Jews. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis. (eds.). *The Cambridge History of Judaism*. Volume Two: The Hellenistic Age. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 614-656.
- GAGER, John G. *Moses in the Greco-Roman Paganism*. Nashville: Abigdon Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. Pseudo-Hecataeus Again. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 60, 1969. p. 130-139.
- GEIGER, Paulo. O Anti-semitismo. In: FUKS, Saul (org.). *Tribunal da história*, volume 2: Processos de formação da identidade judaica e do anti-semitismo. Rio de Janeiro: Imago; Centro de História e Cultura Judaica, 2008. p. 255-271.
- GRUEN, Erich S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011. (Martin Classical Lectures).
- \_\_\_\_\_. The Use and Abuse of the Exodus Story. *Jewish History*, Vol. 12, No. 1, Spring 1998. p. 93-122.
- HABICHT, Christian. *The Hellenistic Monarchies: selected papers*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006.
- HARTOG, François. Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história. *Revista de História*, Vol. 141, 1999. p. 9-20.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Volume Two. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- JACOBY, Felix. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill, 1924.
- JAEGER, Werner. Greeks and Jews: The first Greek records of Jewish religion and civilization. *Journal of Religion*, Vol. 18, No. 2, April 1938. p. 127-143.
- KOSMETATOU, Elizabeth. Theophrastus. In: BAGNALL, Roger S. et al. (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Wiley-Blackwell, 2013. p. 6691-6693.
- KOSMIN, Paul J. Indigenous revolts in 2 Maccabees: the persian version. *Classical Philology*, Vol. 111, 2016. p. 32-53.
- KREBSBACH, Jared. Herodotus, Diodorus, and Manetho: An Examination of the influence of Egyptian Historiography on the Classical Historians. *New England Classical Journal*, Vol. 41, No. 2, 2014. p. 88-111.
- MAGDALINO, Paul; NELSON, Robert. (eds.). *The Old Testament in Byzantium*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- MAIER, Aren M.; FANTALKIN, Alexander; ZUKERMAN, Alexander. The Earliest Greek Import in the Iron Age Levant: New evidence from Tell Es-Safi/Gath, Israel. *Ancient West & East*, No. 8, 2009. p. 57-80.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- MUNTZ, Charles E. The Sources of Diodorus Siculus Book 1. *Classical Quarterly*, Vol. 61, Issue 2, Dec 2011. p. 574-594.
- MURRAY, Oswyn. Diodorus Siculus. Book I. A Commentary (Review). *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 95, 1975. p. 214-215.
- \_\_\_\_\_. Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 56, Aug. 1970. p. 141-171.
- \_\_\_\_\_. Herodotus and Hellenistic Culture. *Classical Quarterly*, New Series, Vol. 22, No. 2, Nov. 1972. p. 200-213.
- \_\_\_\_\_. The Date of Hecataeus' work on Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 59, Aug. 1973. p. 163-168.

- QUINN, Jerome D. Alcaeus 48 (B 16) and the Fall of Ascalon (604 B.C.). *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 164, Dec. 1961. p. 19-20.
- REINACH, Théodore. *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Reunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. (Fontes rerum Judaicarum).
- RUBINCAM, Catherine. Did Diodorus Siculus take over cross-references from his sources. *American Journal of Philology*, Vol. 119, No. 1, Spring 1998. p. 67-87.
- \_\_\_\_\_. How many books did Diodorus Siculus originally intended to write? *Classical Quarterly*, Vol. 28, Issue 1, May 1998. p. 229-233.
- SCHÄFER, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- SCHWARTZ, Daniel R. Diodorus Siculus 40.3 – Hecataeus or Pseudo-Hecataeus? In: MOR, Menahem; OPPENHEIMER, Aharon; PASTOR, Jack; SCHWARTZ, Daniel R. (eds). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud: a collection of articles*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003. p. 181-197.
- SKINNER, Joseph E. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- STERN, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations, and Commentary by Menahem Stern. Volume 1: From Herodotus to Plutarch. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- \_\_\_\_\_. The Chronological Sequence of the First References to Jews in Greek Literature. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 59, Aug. 1973. p. 159-163.
- TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society of America/The Magnes Press/The Hebrew University, 1959 (5719).
- VAN HOOK, La Rue. The Literary Criticism in the Bibliotheca of Photius. *Classical Philology*, Vol. 4, No. 2, Apr. 1909. p. 178-189.
- WALDBAUM, Jane C. Early Greek Contacts with the Southern Levant, ca. 1000-600 B.C.: The Eastern Perspective. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 293, feb. 1994. p. 53-66.
- WALTON, F. R. *Diodorus of Sicily*. Volume 12. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1967. (Loeb Classical Library, 409).
- \_\_\_\_\_. The Messenger of God in Hecataeus of Abdera. *Harvard Theological Review*, Vol. 48, Issue 4, October 1955. p. 255-257.
- WHITTAKER, Molly. *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- YAVETZ, Zvi. Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach. *Journal of Jewish Studies*, Vol. 44, 1993. p. 1-22.

À CULTURA POLÍTICA DA RETÓRICA  
NO RENASCIMENTO ITALIANO:  
DA LEGITIMIDADE DO REGIME REPUBLICANO  
À POLÍTICA DAS APARÊNCIAS  
THE POLITICAL CULTURE OF RHETORIC  
IN THE ITALIAN RENAISSANCE:  
FROM THE LEGITIMACY OF THE REPUBLICAN REGIME  
TO THE POLITICS OF APPEARANCE

ISABELA ANTÔNIA RODRIGUES DE ALMEIDA\*  
SABRINA CAROZZI BANDEIRA\*\*

**Resumo:** O presente trabalho tem o objetivo de tratar sobre a retórica como cultura política predominante no Renascimento italiano. Analisaremos a Retórica na Antiguidade Clássica, em Aristóteles e Cícero que a pensaram baseada na persuasão e necessária a todos os aspectos da vida humana. Posteriormente, trataremos o Humanismo Cívico em Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, figuras que se utilizaram da Retórica para defender o regime republicano. Por fim, abordaremos a Retórica a partir da análise de Nicolau Maquiavel, acerca da construção da imagem política, ou melhor, da política da persuasão.

**Palavras-chave:** Cultura política; Renascimento italiano; Retórica.

**Abstract:** The present work aims to deal with rhetoric as the predominant form of political culture in the Italian Renaissance. To do so, we will analyze rhetoric in Classical Antiquity in Aristotle and Cicero, who thought of rhetoric as based on persuasion and as necessary to all aspects of human life. We will address Civic Humanism in Coluccio Salutati and Leonardo Bruni, figures who used rhetoric to assiduously defend the republican regime. Finally, we will approach rhetoric through the analysis given by Niccolò Machiavelli of the construction of the political image, or rather, of the politics of persuasion.

**Keywords:** Political culture; Italian Renaissance; Rhetoric.

---

\* Pesquisadora na Univ. Federal de Minas Gerais, MG, Brasil. E-mail: iara2016.ufmg@gmail.com.

\*\* Pesquisadora na Univ. Federal de Minas Gerais, MG, Brasil. E-mail: sabrinacarozzi@gmail.com.

A valorização da Retórica ocorre simultaneamente ao reconhecimento de um novo status à *vita activa* nas cidades italianas. Eram nas assembleias políticas de Florença – as chamadas *pratiche* – que a eloquência se fazia fundamental para que alguém pudesse ser ouvido, entendido e respeitado, mesmo que elas tivessem apenas caráter consultivo. Nesse sentido, a Retórica se apresenta não apenas como a arte da persuasão pelo discurso que objetiva a técnica para se chegar à vitória do debate, mas linguagem da própria vida política que acaba por vincular o homem à sua cidade, capacitando-o para a ação coletiva no espaço público<sup>1</sup>.

Com efeito, a Retórica pode ser definida como “atividade pela qual o ser humano tenta, através de seu discurso, levar o ouvinte a crer nas ideias ali defendidas”, portanto, prática “tão antiga quanto difícil de estabelecer seu início na humanidade”<sup>2</sup>, articulando razão e linguagem, isto é, aquilo que os gregos entendiam como *logos*. Por isso, enquanto arte com preceitos orientadores para a execução foi desenvolvida no seio da cultura helênica. A ascensão da democracia em Atenas, por exemplo, demandou novas habilidades do cidadão, agora requisitado a participar diretamente de debates públicos e da administração da cidade. A Retórica foi incorporada a um novo modelo de formação do homem que teve nos sofistas grandes propagadores<sup>3</sup>.

Aristóteles, por sua vez, propunha que ela fosse útil à manutenção das bases axiológicas já reconhecidas em dada época e povo, contudo, poderia também sugerir novos valores que fossem considerados como mais justos. Segundo a visão aristotélica, a Retórica precisava ser útil e ter relação íntima com a vida prática e a cidadania, empenhada com a ética e a ciência política, logo, apta a “fornecer ao homem os elementos discursivos que possibilitem, dentro dos encontros oratórios de seu cotidiano e no plano das deliberações sociais, uma ligação entre as opiniões úteis e verossímeis ao tão desejado *logos*”<sup>4</sup>. Para Aristóteles, ela era o caminho para sociabilizar o

<sup>1</sup> ADVERSE, Helton. Política e retórica no humanismo do Renascimento. *O que nos faz pensar*, n. 27, p. 27-58, maio 2010, p. 28-32.

<sup>2</sup> LIMA, Marcos Aurélio de. A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia. Natal: IFRN, 2011, p. 14.

<sup>3</sup> JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, *passim*.

<sup>4</sup> LIMA. A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia, op. cit., p. 128; 16.

*logos*, instrumento para ordenação social, removendo parte da carga negativa atribuída por Platão<sup>5</sup>.

Os romanos reconhecerão a importância da Retórica para a prática da política e do direito. Primeiro, assumem muitos dos preceitos gregos, mais tarde, dão forma a uma arte ao modo latino, que alia à teoria a experiência do fórum, do Senado e das *contiones*. O principal nome da Retórica romana foi Marco Túlio Cícero, que ensinou não apenas através das suas orações políticas e judiciárias, mas também por obras dedicadas ao tema. No *De inventione*, o ainda jovem Cícero reflete sobre as técnicas difundidas na época, também registradas na anônima *Rhetorica ad Herennium*, mas já pleiteia independência parcial das fontes gregas, ao contrário dos ativistas, adaptando os conteúdos à realidade cultural de Roma<sup>6</sup>. Ali, a eloquência aparece exigindo a sabedoria e associada com a própria formação das sociedades<sup>7</sup>.

Para os romanos, a Retórica não estava relacionada apenas com a escolha das palavras a serem colocadas num discurso, mas também com a formação do melhor homem político, isto é, um modelo ético pensado a partir do e para o mundo romano. Assim, o *Brutus* perpassa a história da Retórica em Roma, identificando os principais oradores, que se confundem com os principais magistrados e líderes militares. No *Orator*, Cícero tem em vista as qualidades que melhor orador concebível deveria possuir. No *De oratore*, afirma a necessidade de coadunar estilo e conteúdo, atendendo às especificidades do objeto discutido e do público, incluindo particular atenção ao orador como o mais capacitado para escrever a história, sempre em harmonia com os interesses comuns. Como “homem grave, de maneiras aristocráticas e erudito”<sup>8</sup>, mas também ciente dos costumes, dos exemplos antigos e do direito, o orador ciceroniano é o melhor cidadão, capaz de liderar a república

<sup>5</sup> Ver ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. 2.

<sup>6</sup> FREITAS, Eduardo da Silva de. Cícero e o Orador: Comentários sobre o de Oratore. *Cadernos do CNLF*, Rio de Janeiro, v. XVIII, nº 10, p. 233-250, 2014, p. 235-236. Ver *Retórica a Herenio*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997. Os aticistas mantinham uma retórica mais próxima possível dos preceitos gregos. Por pretender uma eloquência adequada às necessidades dos romanos, Cícero foi criticado por eles, defendendo-se em *De optimo genere oratorum*. Cf. CÍCERO. *De optimo genere oratorum*. Trad. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira e Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia traductionis*, Florianópolis, n 10, p. 4-15, 2011

<sup>7</sup> Ver CÍCERO. *La invención retórica*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997.

<sup>8</sup> FREITAS, Eduardo da Silva de. Cícero e o Orador: Comentários sobre o de Oratore. *Cadernos do CNLF*, vol. XVIII, Nº 10 – Línguas Clássicas, Textos Clássicos, Línguas Estrangeiras e Tradução. Rio de Janeiro: CIEFIL, 2014. p. 233-250. p. 237

com sua prudência e experiência, calcado nas lições dos antepassados e modelo para os seus pares<sup>9</sup>.

A Retórica “adormeceu” no Medievo com o declínio dos espaços políticos e a difusão de um modelo de vida contemplativa dedicada a Deus. Obras de Retórica e discursos gregos e romanos foram preservados e estudados por clérigos no interior da Igreja, ainda que de forma limitada. Com a criação das universidades na Europa, a partir do século XII, a Retórica voltou a integrar o rol de disciplinas humanísticas, recebendo novas atenções inclusive pelo reavivamento das aglomerações urbanas. Com isso, ela foi um dos elementos culturais da Antiguidade mais significativos para o Renascimento italiano. Pretendemos investigar no presente trabalho como o humanismo cívico, inspirado em modelos gregos e romanos, aportou respostas para novos desafios da realidade e, assim, constituiu uma verdadeira cultura política da Retórica.

## 2. HUMANISMO CÍVICO E A CULTURA DA RETÓRICA: COLUCCIO SALUTATI E LEONARDO BRUNI

O humanismo foi uma forma de reafirmação da vida ativa enquanto vida política, impulsionada pela retomada dos estudos dos antigos, entre os séculos XV e XVI, em especial, nas repúblicas italianas. De fato, o próprio termo “humanismo” surge na Modernidade para expressar a importância da cultura greco-latina no ensino secundário<sup>10</sup>, ao passo que era difundido a noção de “humanista”, referência de professor ou docente estudioso das disciplinas humanísticas. Nesse sentido, estava “relacionado a todas as filosofias centradas no homem, ou que têm por base uma consideração privilegiada da posição humana no mundo”<sup>11</sup>, de modo que, por meio das matérias integrantes dos *studia humanitatis*, buscava-se valorizar o homem como centro do mundo:

Na primeira metade do século XV, os *studia humanitatis* começaram a constituir um ciclo bem definido de disciplinas douradas, a saber, gramática, Retórica, história, poesia e filosofia moral, e o estudo de cada uma dessas

<sup>9</sup> Ver CÍCERO. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. III e *Sobre la república*. Trad. Álvaro D’Ors. Madrid: Gredos, 1984.

<sup>10</sup> “O termo *humanismus* foi cunhado em 1808 por um pedagogo alemão, Friedrich Immanuel Niethammer, para sublinhar a importância dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário, contra as exigências, então emergentes, de um método educativo mais prático e mais científico”. KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 16.

<sup>11</sup> BIGNOTTO. *Origens do republicanismo moderno*, *op. cit.*, p. 17.

matérias comportava regulamente a leitura e a interpretação dos antigos escritores latinos e, em menor medida, gregos, que de cada matéria tinham sido mestres.<sup>12</sup>

O humanismo surgiu por meio de continuidades e discontinuidades em face da Idade Média<sup>13</sup>. Assim, o estudo da Retórica não foi uma inovação dos humanistas, pois estava fundamentado nos *dictadores* medievais, preponderantemente na *ars dictaminis*, a saber, a arte de escrever cartas oficiais e afins com extrema força persuasiva, capacidade esta muito valorizada no contexto da época. Os discursos estruturados pelos *dictadores* objetivavam persuadir o leitor (ou ouvinte), logo, construídos com uma finalidade prática, como os *formulae* dos *dictadores* instruíam. A esmerada preocupação com o impacto dos discursos levou os *dictadores* se voltarem constantemente para os assuntos políticos das cidades, o que foi concretizado com o surgimento de outro estilo de Retórica, a *ars arengandi*, a arte de fazer discursos públicos formais.

Esses avanços no uso dos exemplos retóricos teve um óbvio significado prático, especialmente numa sociedade que lidava com todos os seus negócios legais, políticos e diplomáticos por meio de discursos e debates formalizados. Capacitou, portanto, os *dictadores* a dar contribuição discreta, porém sistemática, ao debate da maior parte das questões importantes de seu tempo. O resultado da combinação entre *Ars Dictaminis* e *Ars Arengandi* foi que o ensino da Retórica e da imagem dos retóricos começaram ambos a assumir um caráter ainda mais público e político.<sup>14</sup>

Entre os séculos XI e XII, emergiram valores cívicos na região italiana. Os povoamentos aspiraram à liberdade a ponto de se tornarem “cidades-repúblicas”, em veementemente contraposição ao domínio do Sacro Império Romano-Germânico e do Papado. Passaram, então a experimentar certa independência por meio de autogovernos, como os *podestà*, cidadãos de outras cidades que se elegiam para governar por seis meses, trabalho remunerado e que garantia a rotatividade do governo. No entanto, mesmo possuindo autonomia material, essas “cidades-repúblicas” não gozavam de autonomia jurídica, pois permaneciam sob o domínio imperial. Ao mesmo tempo que o Império insistia na recuperação do controle total<sup>15</sup>, crescia progressivamente o

<sup>12</sup> KRISTELLER. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, op. cit., p. 17.

<sup>13</sup> BIGNOTTO. *Origens do republicanismo moderno*, op. cit., cap. II.

<sup>14</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 52.

<sup>15</sup> Skinner acrescenta que, se o imperador subjugasse todo o Norte da Itália, tornar-se-ia o senhor de “um verdadeiro jardim de delícias”, pois as cidades da planície lombarda haviam

sentimento de amor à liberdade. Desse modo, a defesa da liberdade ocorria em dois sentidos, como autonomia e como independência, nos termos de Skinner:

Depreende-se numerosas proclamações oficiais, que seus propagandistas geralmente tinham em mente duas ideias bastante claras e distintas quando defendiam sua “liberdade” contra o Império: uma era a ideia do direito a não sofrerem qualquer controle externo de sua vida política – ou seja, a afirmação de sua soberania; outra era a ideia do direito, conseqüentemente do primeiro, a se governarem conforme entendessem melhor – ou seja, a defesa de suas constituições republicanas.<sup>16</sup>

Destarte, as reivindicações de liberdade de diferentes naturezas alavancaram um intenso esforço para legitimar a estrutura jurídica cidadina em meio a uma realidade universalizante do ponto de vista da Igreja e do Império<sup>17</sup>. Essa defesa frequentemente se valia da argumentação de que o *merum Imperium*, ou seja, a capacidade de legislar, também cabia às cidades, uma vez que esse direito do imperador era concedido pelo consenso do povo, sendo este o titular do direito que, apenas por conveniência, transferia ao imperador. Um grande defensor dessa tese foi Bartolo de Saxoferrato, que defendia que a lei deve se acomodar aos fatos, isto é, o pressuposto da validade é a aceitação tácita da comunidade. Desse modo, as “cidades-repúblicas” seriam *sibi principes*, ou seja, príncipes de si mesmas.

Diante desse cenário, o medo da escravidão incitou os cidadãos italianos, especialmente os florentinos, na defesa de sua cidade. A Retórica humanista, influenciada pelos *dictadores*, mas a agregando a estes o uso de exemplos dos antigos e uma maior preocupação com a eloquência – será utilizada em favor da defesa das cidades. As principais ideias políticas ascendidas em Florença no início dos Quatrocentos foram uma reação à luta pela liberdade cívica travada por seus cidadãos<sup>18</sup>, como o embate contra o duque de Milão, Giangaleazzo Visconti, líder de numerosas guerras com a intenção de

“suplantado todos os outros Estados do mundo em riqueza e poder”. *Ibidem*, p. 26.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 28-29.

<sup>17</sup> Ver BIGNOTTO. *Origens do republicanismo moderno*, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>18</sup> “Uma nova teoria política sobre a vida pública teria, assim, surgido em consequência da tensão e do medo da escravidão originados pelo confronto com as tropas dos Visconti. A partir da vitória de Florença, valores como o autogoverno, liberdade de expressão, participação política e igualdade perante a lei teriam se cristalizado no pensamento político da época. Não que os homens do século anterior desconhecêssem muitos desses valores, mas a seus olhos eles não possuíam a dignidade que a crise iria lhes conferir; eles não eram o centro da existência

dominá-la. No entanto, manteve-se intacta, em especial, pelo favorecimento da *Fortuna* com a morte do duque. Nesse período, inúmeros tratados políticos foram escritos na defesa da cidade florentina<sup>19</sup>, como o de Coluccio Salutati, *Invectiva a Antonio Loschi*, refutação ao tratado do autor referido no título, autor da *Invectiva contra os florentinos*<sup>20</sup>, opúsculo em favor da campanha expansionista de Giangaleazzo Visconti.

### 2.1. Coluccio Salutati

Coluccio Salutati viveu intensamente os embates teóricos e políticos no período em que foi chanceler de Florença, entre 1375 e 1406. Ele conferiu um novo significado ao cargo, já que “se a priori, o Chanceler tinha por função apenas escrever cartas aos governos estrangeiros, com Salutati iria transformar-se no elemento de continuidade dos mecanismos governamentais construídos por um complexo emaranhado de magistraturas”<sup>21</sup>. Assim, a chancelaria seria um ponto de partida para qualquer humanista. Juntamente com Bruni, era especialista em direito e em Retórica, ou melhor, nas técnicas dos discursos persuasivos.

A própria forma como Salutati estrutura sua invectiva expressa um elaborado artifício retórico, uma vez que dialoga diretamente com Loschi, ao trazer cada um dos argumentos do autor e rebatê-los diretamente na defesa dos seus, quer dizer, aproveita os argumentos do adversário para atacá-lo. É estilo de Retórica típico da tradição romana, que utiliza os mecanismos argumentativos de contraste e oposição. Como chanceler e cidadão, Salutati assume o dever de defender a sua cidade:

---

das cidades que se diziam livres”. Cf. BIGNOTTO. *Origens do republicanismo moderno*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>19</sup> “[...] a retórica transforma-se em meio de expressão e em arma de combate político”. ADVERSE, Helton. *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 131.

<sup>20</sup> Antonio Loschi ascendeu à chancelaria no período do governo de Giangaleazzo Visconti e, como chanceler, cabia-lhe a função diplomática de defesa da cidade. O referido texto tem como ponto de partida “a acusação movida contra Florença, segundo a qual esta cidade se oporia ao plano de reunificação da Itália pretendido por Visconti, negando assim a liberdade aos povos da Itália e exercendo uma verdadeira tirania sobre as outras cidades-estados”. AMBROSIO, Renato. *Política e Retórica no Humanismo florentino entre os séculos XIV e XV: em torno do humanismo cívico*. 2014. 274f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014, p. 92.

<sup>21</sup> BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 20.

Sendo cada cidadão um membro de sua cidade e de seu povo e não um estrangeiro, assumo a causa de minha pátria, aquela que cada um tem a obrigação de defender, e peço àqueles que lerão estas minhas coisas que me olhem de forma benigna, enquanto discuto pela verdade, pela justiça e pela pátria.<sup>22</sup>

É o caso do trecho no qual Salutati retoma os argumentos de Loschi sobre a acusação de que Florença teria uma falsa liberdade:

No entanto, escutemos ainda esse novo profeta virulento e louco. “Vejamos, vejamos vossa famosa Constancia e força romana, para defender uma torpe liberdade, ou melhor, uma cruel tirania. Vós estais acostumados a sustentar o nome romano e a declararem sua filiação a Roma. Oh! Quão grande é vossa imprudência, direi em outro lugar.” Veremos, dissestes; todavia viu, vês e verás a força mais que romana e a liberdade, que, como foi dito, é um bem celeste, que supera toda a riqueza do mundo. Todos os florentinos têm no ânimo firme propósito de defendê-la como a própria vida, mais ainda do que com a vida, com as riquezas e com a espada, para deixar aos filhos essa ótima herança, que recebemos de nossos pais, para deixá-la, com a ajuda de Deus, saudável e incontaminada. Tanto nos agrada essa que chamas de torpe, ó mais tolo de todos os homens, que somente os que como tu não conheceram a liberdade não sabem o que ela significa e o tanto que é querida. Essa liberdade que apenas os lombardos, não sei se por natureza ou por hábito, ou talvez por ambas as razões, não parecem nem amar nem desejar. Mas tu considerar torpe e abjeto esse que é o maior presente de Deus.<sup>23</sup>

Salutati assume, assim, a defesa da cidade enquanto cidadão ativo e, como no trecho supracitado, é dever de todo cidadão protegê-la com a própria vida, riquezas e espadas. O bem maior é a república, detentora da liberdade, já que “para se compreender o sentido da liberdade, é preciso entender o sentido da república”<sup>24</sup>. Dessa forma, Salutati tem uma função política bem clara de que “a defesa da república no plano das ideias era tão importante quanto a guarnição de um exército”.<sup>25</sup> O autor é bem ríspido em face de seu destinatário, chamando-o de “profeta virulento e louco” e acrescentando em outros trechos que “por isso, olha e reconhece a tua ignorância e teu erro, e

<sup>22</sup> SALUTATI, Coluccio. *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza apud* BIGNOTTO. *Origens do republicanismo moderno. op. cit.*, p. 239.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>24</sup> BIGNOTTO. *Maquiavel republicano, op. cit.*, p. 75.

<sup>25</sup> ADVERSE. Política e retórica no humanismo do Renascimento, *op. cit.* p. 42

aprende, raivosa e estultíssima besta”<sup>26</sup>. Sua forma agressiva não diminui as forças de seus argumentos precisos, que busca nos antigos e em exemplos clássicos e contemporâneos, persuadir o leitor e convencê-lo.

Retomando a questão do povo, é perceptível a ligação dos cidadãos com a república e o contexto de legitimação destas frente ao poder externo: “A liberdade é, pois, uma essência associada à existência a cidade, e deve ser defendida contra seus inimigos, antes mesmo que sejamos capazes de elucidar seus aspectos teóricos”<sup>27</sup>. É evidente, assim, a relação que Salutati traça entre a tradição republicana e Florença, tomando a liberdade como guardiã das leis.

O que significa ser florentino, senão ser por natureza e pelas leis cidadão romano e, por consequência, livre e não escravo? É de fato próprio da nação e do sangue romano aquele dom divino chamado liberdade; e, tanto é assim, que quem desiste de ser livre não pode mais razoavelmente ser chamado de cidadão romano e nem mesmo florentino.<sup>28</sup>

Ser florentino significa ser livre; significa ser detentor de uma grande herança que deve preservar: a liberdade republicana tem origem em Roma, onde era profundamente valorizada. Apenas numa república é possível conhecer a liberdade de fato, em contraste com aquela defendida por Loschi, que era a de um regime tirânico, uma liberdade que, paradoxalmente, assume a forma de servidão. É perceptível a construção argumentativa do orador que visa ao convencimento de seu leitor, no caso, os florentinos, atingindo o espírito dos cidadãos por meio uma eloquência harmoniosa, capaz de justificar as maiores qualidades do regime republicano.

Essa chamada “politização” do papel do orador será um dos traços que compõem a nova figura do humanista do *Quattrocento*. Mas é bom lembrar que a “ruptura” com o *Trecento* se dá inicialmente no próprio domínio dos *studia humanitatis*, isto é, a geração seguinte à de Petrarca, embora reconheça a inestimável contribuição deste último, reivindicaria para si uma proximidade maior com a Retórica clássica, um domínio mais completo de sua oratória e uma retomada mais fidedigna de seu estilo.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> SALUTATI. *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, *op. cit.*, p. 241.

<sup>27</sup> BIGNOTTO. *Maquiavel republicano*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 251.

<sup>29</sup> ADVERSE. Política e retórica no humanismo do Renascimento, *op. cit.*, p. 44.

Outro grande autor da época foi Leonardo Bruni, historiador e chanceler<sup>30</sup> de Florença, bem como um dos primordiais tradutores de Platão e de Aristóteles. Seguindo os passos de Coluccio Salutati, Bruni pode ser considerado seu único sucessor. Mesmo vivendo em tempos distintos, não deixou de se refugiar nos antigos e de desenvolver reflexões históricas sobre o regime republicano. A leitura dos textos do autor permite reconhecer que “o pensamento político republicano e a Retórica estiveram efetivamente unidos no *Quattrocento*”<sup>31</sup>. Bruni, continuando as ideias de Salutati, associa a Florença uma herança romana, ao esboçar um lastro histórico que liga diretamente as repúblicas romana e florentina. Assim, fornece um fundamento político para Florença. Conforme Ambrosio:

Um dos temas que Bruni parece tomar de Coluccio Salutati, desenvolvendo e aprofundando as reflexões que este último colocava nas suas cartas, é a difusão de uma nova concepção da história de Florença, e, sobretudo, de sua fundação, ligada à história da Roma republicana, e não mais à figura de Júlio César. Essa nova visão histórica da cidade se refletiu na história e na política de Florença do final do século XIV e também posteriormente, pois, de certa forma, transformou uma questão historiográfica em uma questão política, ao mesmo tempo em que a política, tanto externa quanto interna, de Florença de então passou a fazer parte da sua história, a qual a partir de Salutati e Bruni ficou intimamente ligada à Roma republicana e a seus ideias, ou àqueles que, para Salutati e Bruni, eram, ou deveriam ser, os ideias da República de Roma.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> “Em 27 de novembro de 1427 Leonardo Bruni é eleito chanceler da República de Florença, como sucessor de Paolo Fortini. Segundo Viti (in: Bruni 1996; 47) essa eleição testemunharia o sucesso da facção oligárquica contrária aos Médici. Na complicada situação da política florentina, a eleição de Bruni como chanceler parecia conciliar diferentes facções, graças, sobretudo, ao seu prestígio intelectual e também às boas e contínuas relações com a cúria pontifícia. E foi sua ligação primeiramente com Martinho V e, depois de 1431, com Eugênio IV, que permitiu a Bruni atravessar incólume os politicamente agitados anos de 1433-1434, que viram o exílio e o retorno de Florença – de Cosimo dei Medici. Bruni pôde assim superar as oposições decorrentes da aquisição do controle de poder por parte da facção (*consorteria*) dos Medici e permanecer na chancelaria, ainda que cada vez mais ligado a eles.” AMBROSIO. *Política e Retórica no Humanismo florentino entre os séculos XIV e XV*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>31</sup> ADVERSE. *Política e retórica no humanismo do Renascimento*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>32</sup> AMBROSIO. *Política e Retórica no Humanismo florentino entre os séculos XIV e XV*, *op. cit.*, p.125-126.

Destarte, a *Laudatio florentinae urbis* segue o padrão do elogio da herança romana de Florença como também da própria organização da cidade. Referido texto teria sido escrito depois da morte de Giangaleazzo Visconti, de maneira que Bruni celebra a vitória da liberdade florentina frente às forças externas que ansiavam usurpá-la. Nesse mesmo período ocorreria a consolidação do regime e de uma nova cultura política, que se reflete na originalidade do autor<sup>33</sup>. A *Laudatio* é frequentemente considerada como um exercício retórico, sem demonstrar os verdadeiros ideais de Bruni. Contudo, não devemos desconsiderar a intenção persuasiva da obra. O retorno a uma possível origem romana, apesar da ausência de comprovações históricas objetivas, ainda longe do horizonte do homem renascentista, satisfaz o objetivo de construir “uma realidade política de acordo com os preceitos defendidos por Bruni”<sup>34</sup>. Nesse sentido, a arte do convencimento adentra nesse espaço de legitimação do discurso, análogo ao que Salutati realizou na *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, e coerente com os ditames retóricos clássicos da Antiguidade.

A *Laudatio* começa com a descrição da geografia. Diferentemente das outras cidades montanhosas, Florença foi erguida sob uma planície e com um ótimo clima, “é protegida por uma linda coroa de muros” bem como é cortada por um rio “que corre pelo meio da cidade traz mais utilidade ou charme”<sup>35</sup>. É uma cidade grandiosa, posto que nenhuma “há em todo orbe terrestre à qual não falte algo das características fundamentais para a beleza”<sup>36</sup>. Por isso, Florença é considerada a cidade ideal de seu tempo, que seguia com os melhores padrões da república com a “criação de um modelo urbanístico e arquitetônico para a cidade, capaz de suplantar todas as demais rivais em opulência e magnificência”<sup>37</sup>. As descrições de Bruni acerca das questões urbanísticas da cidade florentina repercutiram na Modernidade, em especial,

<sup>33</sup> BIGNOTTO. *Maquiavel republicano*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>34</sup> ADVERSE. Política e retórica no humanismo do Renascimento, *op. cit.*, p. 48.

<sup>35</sup> BRUNI, Leonardo. *Laudatio florentine urbis*. Trad. Alexandre de Carvalho. Texto inédito concedido pelo Prof. Dr. Carlo Pancera aos alunos da disciplina Tópicos em Filosofia Política: Tópicos em Maquiavel: Formas de Governo, da Universidade Federal de Minas Gerais, p. 5-7.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>37</sup> “Estariam associadas diretamente, portanto, as ambições políticas, republicanas e expansionistas com a constituição de uma imagem ideal de cidade: onde imperaria a justiça, a racionalidade e a liberdade. E tal modelo tão elevado só poderia ser pensado e construído em uma república como a florentina, herdeira de Roma e dos princípios e virtudes dos antigos. Assim, se olharmos com atenção, podemos citar o elogio da cidade de Florença (*Laudatio Florentinae urbis*) como parte dos primeiros escritos sobre as cidades ideais.” PINTO, Fabiana Magalhães.

um enfoque maior ao papel da beleza nas teorias urbanísticas, ainda assim, ligada aos aspectos políticos, marca de sua originalidade.

Ao continuar a leitura da *Laudatio*, percebemos que o próximo passo de Bruni, central em sua narrativa, é a já referida busca da origem de Florença. Nascida da grandeza romana, possui todas as virtudes de sua antecessora, de maneira a honrar os pais em virtude de os florentinos serem “melhores que todos os outros homens em gênio, prudência, elegância e magnificência, e assim também a cidade, situada de modo prudentíssimo, supera todas as outras em esplendor, arquitetura e asseio”<sup>38</sup>. Em meio a tanta grandeza, a origem romana é de uma Roma específica, posto que Bruni, ao exaltar a liberdade, não poderia associar Florença à Roma imperial, dominada pela servidão. Desse modo, para legitimar a argumentação recorre à Roma republicana, no auge de suas virtudes.

E assim o foi: esta esplendíssima colônia romana foi estabelecida no exato período em que o domínio do povo romano florescia grandemente e quando poderosos reis e nações guerreiras estavam sendo conquistados pelos exércitos de Roma e por sua virtude. Cartago, Numância, Corinto se puseram a seus pés. Todas as terras e mares reconheceram a regência de seu povo. E esses mesmos romanos não sofrerão nenhum mal advindo de qualquer de seus inimigos. E ainda nenhum César ou Antônio ou Tibério ou Nero, peste e ruína para a República, conseguiu acabar com a liberdade. Ela, ao contrário, mantinha-se sacra e firme, quando logo depois da fundação da colônia de Florença foi roubada pelos mais vis ladrões.<sup>39</sup>

Florença teria sido, desse modo, herdeira da República romana, e como tal, manteve-se firme no compromisso com as virtudes cívicas, pois “os homens de Florença amam sobretudo a liberdade e são grandes inimigos dos tiranos”<sup>40</sup>. Assim, o pilar da liberdade florentina está no zelo político e na luta contra a tirania, pela qual “nunca se permitiu contaminar”<sup>41</sup>. A importância desse discurso está na pretensão de legitimar as ações de Florença em face ao seu tempo. Colocar Florença como legatária da Roma republicana é, aos olhos de Bruni, legitimar Florença como filha, logo, imbuída do dever de seguir os mesmos passos de seus valorosos progenitores. Tal eles eram

A cidade ideal de Leonardo Bruni. *MORUS – Utopia e Renascimento*, n. 10, p. 367-388, 2015, p. 373.

<sup>38</sup> BRUNI. *Laudatio florentine urbis, op. cit.*, p. 5.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 21-22.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 26.

potência em expansão, Florença, por direito hereditário, também seria. “Desse modo, Florentinos, a vós pertence por hereditariedade o direito de domínio sobre o orbe terrestre e a posse de tudo que outrora fosse de vossos pais”<sup>42</sup>. No período em que a *Laudatio* foi escrita, a cidade era grande polarizadora das povoações vizinhas, influenciando a vida política para além de seus muros. Eis aqui um poderoso argumento retórico para legitimar as ações diplomáticas de Florença.

Portanto, o passado de Florença não só explica e sustenta as posições políticas de Florença nos inícios do século XV (como a guerra contra o ducado de Milão, por exemplo) como é, em parte, a origem das qualidades e da posição que Florença ocupa nesse momento. Para Bruni, a Florença de seu tempo é a “senhora da Itália”, atingiu sua grandeza e glória com a magnitude de suas decisões, ao assumir perigos com a confiança obtida na observância dos pactos, com a integridade, a continência e, sobretudo ao tomar para si a causa e a defesa dos mais fracos. E em todo esse modo de agir, Bruni vê a marca da origem de Florença, mas também o valor próprio desta, sem o qual toda a herança de Roma republicana de nada lhe valeria.<sup>43</sup>

Destarte, as guerras realizadas por Florença seriam todas justas, “e nunca faltará justiça às guerras feitas por esse povo, pois elas são pela defesa e reconquista de seu próprio território”<sup>44</sup>. As ações florentinas estavam cheias de dignidade e virtude porque seguiam os passos de seus ancestrais e, conseqüentemente, “não se esquivou de lutar para ocupar o lugar de mestre da Itália”<sup>45</sup>. Bruni finaliza a *Laudatio* com elogio às instituições<sup>46</sup> e à justiça<sup>47</sup>: a

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>43</sup> AMBROSIO. *Política e Retórica no Humanismo florentino entre os séculos XIV e XV*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>44</sup> BRUNI. *Laudatio Florentine urbis*. *op. cit.*, p. 20.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>46</sup> “Esta cidade é, de fato, admirável por suas relações externas, mas não é menos pela sua disciplina nas instituições domésticas. Em nenhum outro lugar há tanta ordem nas coisas; em nenhum outro lugar, tanta elegância; em nenhum outro lugar, tanta unidade. Do mesmo modo que as cordas precisam estar em tal proporção que quando forem feridas se faça diversos sons uma só harmonia, não podendo ser mais prazeroso e suave aos ouvidos, assim também esta prudentíssima cidade em todas as suas partes de tal modo ordenadas que delas resulta uma República consistente.” *Ibidem*, p. 38.

<sup>47</sup> “Antes de tudo, portanto, há de se cuidar para que a justiça seja sagrada nesta cidade, pois sem justiça não pode haver cidade, nem Florença poderia ser chamada de cidade”. *Ibidem*, p. 39.

cidade florentina estava fundada nos dois maiores princípios de Roma, *ius e libertas*.

Mesmo diante de um grande desafio, Bruni é questionado pela postura que adota. Autores como Hankins e Seigel<sup>48</sup> argumentam que, por suas habilidades Retóricas e qualidades políticas, Bruni seria mais um retor profissional do que um humanista cívico. Devemos considerar também o contexto histórico, pois, na época de Bruni, Florença estava dominada pelo que podemos chamar de uma oligarquia. Assim, os referidos intérpretes acreditam que, tanto Salutati quanto Bruni, estavam a serviço desse grupo politicamente dominante e utilizaram da Retórica em face do povo com o fim de esconder as desigualdades existentes<sup>49</sup>.

Independentemente dessas ressalvas, entendemos que a Retórica era parte constitutiva do humanismo e foi importante para a retomada da *vita activa* das cidades. Nesse sentido, a *Laudatio* de Bruni teve o mérito “de transformar as reivindicações concretas dos diversos grupos políticos em um produto literário acabado, fazendo da questão política o núcleo das preocupações do humanismo”<sup>50</sup>. Em seu texto, as questões da cidade assumem posição central, tentativa de legitimar a república e, por meio do elogio, fomentar nos cidadãos florentinos as virtudes correspondentes ao regime, principalmente, a zelo pela liberdade e pelas instituições cidadinas<sup>51</sup>.

### 3. A RETÓRICA A FAVOR DOS PRINCIPADOS: NICOLAU MAQUIAVEL

O ensino da Retórica teve presença marcante nas universidades durante o Renascimento. Era importante a educar o homem para ser *homo eloquens*, ou seja, homem eloquente, habilidoso com as palavras, para bem desenvolver as atividades políticas, como difundido entre gregos e romanos. Com a ascensão

<sup>48</sup> Citados em AMBROSIO. *Política e Retórica no Humanismo florentino entre os séculos XIV e XV*, *op. cit.*

<sup>49</sup> “Em primeiro lugar, o fato de que a oligarquia dominava quase inteiramente o governo tornava difícil a identificação de Florença como uma república temperada, como pretendia Bruni. Em segundo lugar, o que observamos a partir da revolta dos ‘Ciompi’ é que o acesso aos postos públicos tornou-se cada vez mais difícil para os operários e assalariados, fazendo com que a própria lisura dos processos eleitorais fosse frequentemente contestada, devido à presença dos ‘accoppiatori’, que, manipulando os votos, permitiam a algumas famílias ocupar inteiramente o poder, sem que para tanto as instituições devessem mudar de forma.” BIGNOTTO. *Maquiavel republicano*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 29-30.

<sup>51</sup> ADVERSE. *Política e retórica no humanismo do Renascimento*, *op. cit.*, p. 48.

dos Médici e a derrocada dos regimes republicanos, a Retórica deixou de servir à república para atender ao príncipe, preponderantemente em matéria diplomática. Assim, a arte da eloquência abandonou o domínio público para adentrar o privado e se vincular aos regimes monárquicos. A imagem do príncipe e sua reputação é a nova fonte de preocupação dos retores.

O príncipe tem de se ocupar agora do fortalecimento de seu domínio frente a uma conjuntura política que se demonstrava cada vez mais complexa e mutável. Ao orador será reservado o domínio da república das letras: esteticização e, ao mesmo tempo, nova profissionalização do *vir bônus dicendis*. Assim como a nova esfera política exige a construção de um novo homem político – mais técnico, mais preciso – a nova esfera cultural requer um novo homem letrado – mais rigoroso, menos universal.<sup>52</sup>

O discurso político é fundamental para a construção da imagem, uma vez que é por meio dele que ocorre a formulação de um juízo. Em adição, a Retórica é imprescindível para a política, porque “toda e qualquer deliberação necessita de persuasão”<sup>53</sup>. Diante disso, para Nicolau Maquiavel, a Retórica possui algo para além da eloquência, já que se constitui como “um conjunto de procedimentos persuasivos que opera igualmente com elementos não verbais. [...] Nessa perspectiva, a Retórica é o produto tanto do discurso quanto do modo do agir do ator político”<sup>54</sup>. Com efeito, para ele, “os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir”<sup>55</sup>. Ademais, nos *Discorsi*, afirma que “o comum dos homens [*universale*] se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são”<sup>56</sup>. Assim, podemos concluir que, no âmbito da política, o que aparece é aquilo que efetivamente; “não se trata, portanto, de menosprezar a complexidade da vida política reduzindo o real à aparência, e sim de compreender que, para Maquiavel, essa divisão perde sentido no domínio político porque o efetivo é o que aparece”<sup>57</sup>. Toda a lógica política é compreendida pela representação do ator político, ou seja,

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>53</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>55</sup> MACHIAVELLI, Nicollò. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 87.

<sup>56</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 87.

<sup>57</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*, *op. cit.*, p. 19.

o que aparenta, levando a perceber que “no âmbito da verdade efetiva só há aparecer”<sup>58</sup>.

Destarte, um príncipe deve se preocupar como é percebido pelo povo, pois é neste que está lastreado o seu poder. Se odiado, pode desencadear uma crise de governo. É importante ressaltar a tese delineada n’*O Príncipe* acerca da conservação política: “o cuidado na produção da imagem é [...] necessário para aquele que deseja exercer e manter o poder”<sup>59</sup>. O governante que tiver uma boa reputação não terá de enfrentar conjurações. Por ser bem apreciado e referenciado, dificilmente o atacam. Aquele que não souber construir a sua imagem está fadado ao fracasso, pois expressa fraqueza e desgostos gerais, alimentando o desejo de derrubá-lo.

Concluo, portanto, que um príncipe deve ter em pouca conta as conjurações enquanto o povo lhe for benévolo, mas, quando este se tornar seu inimigo ou lhe tiver ódio, deverá temer todas as coisas e todo o mundo. Os estados bem-ordenados e os príncipes sábios têm aplicado toda diligência tanto em que não desesperar os grandes como em satisfazer o povo e mantê-lo contente, porque esta é uma das matérias mais importantes para um príncipe.<sup>60</sup>

Considerando que o efetivo é aquilo que aparece, a Retórica maquiaveliana, “longe de ser somente um instrumento de persuasão é também a forma do pensamento e o meio de conformação com a realidade política”<sup>61</sup>. Com isso, deve-se considerar a história para agir no espaço político. O próprio *O Príncipe* é um artifício retórico que se vale de argumentos persuasivos, apoiados em imagens e exemplos, para convencer os leitores. Muito útil é retomar as autoridades clássicas, como o historiador Tito Lívio que, no momento em que Maquiavel se refere aos “*modi ed ordini* religiosos dos antigos, é invocado como uma autoridade contra os *modi ed ordini* religiosos modernos”<sup>62</sup>, endossando a crítica à Igreja Católica, acusada de ter falhado com a Itália<sup>63</sup>. Ademais, Maquiavel se insere na tradição Retórica empregando

<sup>58</sup> SOUZA, Flávia Roberta Benevenuto de. *A Virtù do Governante*: circunstâncias e ações para a conquista e manutenção do poder no pensamento de Maquiavel. 2011. 279f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. 2011, p. 116.

<sup>59</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>60</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>61</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>62</sup> AMES, José Luiz. O discurso estratégico: a função da linguagem na arte de escrever de Maquiavel. *Tempo da Ciência*, v. 14, n. 28, p. 115-129, 2007, p. 122.

<sup>63</sup> Para análise de referida crítica, ver os capítulos 10 a 15 do livro I dos *Discorsi*.

os gêneros mais conhecidos, como o *Speculum Principis*, presente em *O Príncipe*; os discursos, em *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*; e os diálogos, em *A arte da guerra*. Recorrer à tradição era válido do ponto de vista de forma e efeito, porque a Retórica tradicional oferece-lhe, “de um lado, os meios de expor, num quadro aceitável, seu ensinamento novo e, de outro, recurso para persuadir seus interlocutores”<sup>64</sup>. Por conseguinte, Maquiavel sabia que, para ser ouvido, precisava adentrar os meios políticos e cultos consolidados<sup>65</sup>, como também precisava ser cauteloso com as opiniões manifestadas, por exemplo, em matéria religiosa.

Em *magnus opus*, Maquiavel preocupa-se com o fenômeno político, o aparecer do poder, por meio do qual revela a sua condição fundamental. Nessa linha, o príncipe não precisa encarnar todas as virtudes que os espelhos dos príncipes outrora lhe designavam, mas apenas parecer possuí-las, para agradar os seus súditos segundo o que veem e, assim, suficiente para determinar o juízo que formulem sobre ele. A representação não substitui o ser, “na política a representação é o verdadeiro ser e o único príncipe que existe é o que se vê”<sup>66</sup>. O príncipe é um ator e, como numa cena de teatro, os espectadores julgam o sucesso ou fracasso da peça. É diante disso que se configura a necessidade de considerar a *verità effettuale*, que consiste em tomar as coisas como são. “Não há outra verdade senão aquela que nos aparece, e o que nos aparece é o *effettuale*”<sup>67</sup>.

A concepção de *verità effettuale* proposta por Maquiavel permite pensar que a realidade se esgota completamente na aparência não porque somente trapaceando o príncipe seria capaz de satisfazer suas ambições, e sim porque é o único modo de ascender ao *vivere politico*. Em outras palavras, a vida política se desenvolve na esfera da aparência: a verdade política é possível de ser captada tão somente pelos efeitos (resultados ou consequências das ações). É nisto que consiste a conhecida ruptura maquiaveliana com a moral e a instituição da política como domínio autônomo, algo pensado a partir da mesma.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> AMES. O discurso estratégico, *op. cit.*, p. 116.

<sup>65</sup> SOUZA. *A Virtù do Governante*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>66</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>67</sup> AMES, José Luiz. Verdade efetiva e ação política em O príncipe de Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (Org.). *Reflexões sobre Maquiavel: 500 anos de O príncipe*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 124.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 123.

“Porém, sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela”<sup>69</sup>. É com essa afirmação que, no capítulo XV d’ *O Príncipe*, Maquiavel propõe considerar a realidade como ela é, contrapondo os seus antecessores em matéria de teoria política que se preocupavam em procurar modelos ideais. É tendo em mente essa concepção que o governante apresentar-se-á ao povo diante da necessidade. Assim, “à luz desse texto, por fim, é possível dizer que para Maquiavel o primeiro passo na direção da virtude consiste na adesão consciente à necessidade”<sup>70</sup>. Ela está relacionada à natureza dos homens, que são maus. Como tratado pelo autor acerca das variações do principado novo, os homens mudam “de bom grado de senhor, acreditando com isso, que irão melhorar. Essa crença os faz tomar armas contra ele. Só mais tarde percebem o engano, pela própria experiência, vendo que pioraram”<sup>71</sup>. Isso revela que os homens são volúveis, o que é reiterado no capítulo XVII:

Isso porque geralmente se pode dizer o seguinte acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos por ganho e, enquanto lhes fizeres bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, os bens, a vida e os filhos, como eu disse acima, desde que a carência esteja distante; mas, quando precisa deles, revoltam-se.<sup>72</sup>

Ao afirmar uma antropologia negativa, Maquiavel utiliza-a como um artifício para cálculo<sup>73</sup> da análise política. Nesse sentido, o governante deve considerar o povo nas suas necessidades para manter-se no poder, ou melhor, “a *verità effettuale* exige que a ação do governante ocorra seguindo as imposições da necessidade”<sup>74</sup>. É devido a isso que o governante deve se preocupar com a aparência: deve controlá-la ou se submeterá às contingências dos homens.

<sup>69</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>70</sup> MÉNISSIER, Thierry. *Vocabulário de Maquiavel*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 42.

<sup>71</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>73</sup> “Assim a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição, que deve ser levada em conta no momento em que se dispõe a criar novas fórmulas. Trata-se, portanto de um cálculo, que permite ao legislador reduzir o número de variáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão.” BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008, p. 92-93.

<sup>74</sup> SOUZA. *A Virtù do Governante*, *op. cit.*, p. 110.

Mas, se podemos dizer que é na exterioridade das aparências que se situa a verdade do político, é preciso lembrar que essa exterioridade deve ser aquela refletida pelo povo ou pela comunidade política. Dessa forma, o ator político, o príncipe, se deseja ver suas aspirações realizadas, se vê obrigado a conformá-las às regras da visibilidade. O *popolo*, por outro lado, exige que o ator que aparente determinadas qualidades para que seu próprio desejo seja satisfeito, o que nos permite concluir que não apenas o príncipe, mas também o povo se constitui como tal a partir do estabelecimento dessa dimensão da visibilidade. Na disputa com seus rivais (externos e internos), o príncipe deve responder uma demanda de aparências que por fim neutraliza a ação dos concorrentes.<sup>75</sup>

Cabe ao governante realizar ações que vão de encontro com a verdade efetiva, as necessidades, com o fim de se manter no poder, de maneira que, uma vez falha a imagem, o governante teria de utilizar de armas ou da Fortuna. Em vista disso, o ator político deve se preocupar com a marca que deixa, para que possa lhe proporcionar louvores. Ademais, “é preciso saber não ser bom e conseguir a marca do bom”<sup>76</sup>, visto que, em certas situações, precisa assumir posições que não agradariam ao corpo político. Consequentemente, a imagem fluirá entre boa e má<sup>77</sup>, cabendo a ele a *virtù* para se adequar à matéria.

Podemos perceber que a Retórica em Maquiavel não é apenas um instrumento da *virtù*, mas também é sua análoga, posto que ambas estão em contato com as contingências mundanas, a *Fortuna*. Um príncipe que deseja sucesso na manutenção do poder deve considerar a sua imagem como um meio para tal. Ele “precisa executar ações tendo em vista que será julgado pelas aparências dos resultados destas. Sua imagem não é fruto somente do que ele é, mas – e especialmente – do que ele parece ser”<sup>78</sup>. Os homens julgam pela aparência, ou seja, não aquilo que é, mas aquilo que parece ser. Portanto, a opinião pública é imprescindível para a vida política, de modo que o governante deve saber mantê-la a seu favor.

O lugar do príncipe é um lugar simbólico, e a força de que ele dispõe para governar os súditos depende de sua capacidade de manipular os signos, de dar a vida a eles, isto é, representar. Por isso o ator político vale (o juízo

<sup>75</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>77</sup> AMES. Verdade efetiva e ação política em O príncipe de Maquiavel, *op. cit.*, p. 121.

<sup>78</sup> SOUZA. *A Virtù do Governante*, *op. cit.*, p. 118.

do olhar é um juízo valorativo) o que representa, jamais “por ele mesmo”, isto é, seu “ser político” se esgota na representação e sua *virtú* está ligada a sua capacidade de representar, no sentido teatral, e de fazer representante de algo (daquilo que os cidadãos esperam dele, ou seja, que ele represente a garantia de satisfação de seus desejos): a autoridade de que vai dispor o príncipe depende especialmente do juízo que os homens fazem dele e, é preciso lembrar, os homens “sempre” fazem juízo.<sup>79</sup>

Em outras palavras, a Retórica, em Maquiavel, é o melhor caminho, ou mesmo o único, por meio do qual o homem politicamente ativo pode lidar com os negócios públicos, conservando a sua posição de poder.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O paradigma do pensamento humanista se caracterizou pela “viragem” para a linguagem e para a Retórica<sup>80</sup>. Esta esteve demasiadamente relacionada à *studia humanitatis*, ou seja, as matérias relacionadas ao homem. Ela era a ligação entre a cultura clássica e a ação republicana, estando diretamente ligada à vida cívica e ao diálogo<sup>81</sup> persuasivo. Diante disso, Aristóteles e Cícero foram figuras importantes para a construção da cultura política da Retórica no renascimento. Ambos os autores ressaltam a importância de uma vida ativa, voltada para os valores da cidade, de maneira que a Retórica era um ato de liberdade política, no que tange a participação dos liames da cidade.

Perante um cenário de afirmação das “cidades-repúblicas”, “a Retórica forneceu um elo necessário entre os eruditos e uma sociedade de mercadores”<sup>82</sup>, de modo que se caminhou por lugares que as comunas medievais desconheciam. Ademais, a Retórica foi desmedida nas relações diplomáticas. Utilizado o exemplo de Florença, tem-se que esta cidade, como outras de seu tempo, tentava afirmar-se livre diante da universalidade da Igreja Católica e do Império, utilizou de seus chanceleres, que diante de um discurso político, exaltavam a liberdade republicana em face à servidão que insaciavelmente tentava usurpá-la. Coluccio Salutati e Leonardo Bruni foram figuras bastante importantes para o período analisado, de modo que, ao retomar um passado de origem da república romana, buscavam legitimar a liberdade florentina,

<sup>79</sup> ADVERSE. *Maquiavel: Política e Retórica*. op. cit., p. 55.

<sup>80</sup> SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Colibri, 2004.

<sup>81</sup> BIGNOTTO. *Maquiavel republicano*, op. cit., p. 15.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 20.

esta “em sua essência associada à existência da cidade e deve ser defendida contra seus inimigos”<sup>83</sup>.

O pensamento maquiaveliano trouxe uma importante contribuição acerca das aparências na política. A Retórica deixa de defender as “cidades-repúblicas” e passa a defender os governantes, que deveriam preocupar-se com o modo como são percebidos pelos seus súditos com o fim de manter e conservar o poder. Ao empregar a história e a natureza humana, Maquiavel demonstra que o governante deve se apegar à *vertitâ effetuale* e saber utilizar desta de modo a ter sucesso em suas ações.

Portanto, a Retórica teve grande destaque pelo papel que assumiu, nas universidades ou em cargos públicos, como chanceleres, como também teve relação com a cultura republicana. No entanto, com a decadência dos regimes republicanos, passou a ser uma diplomacia ligada aos regimes monárquicos. É imprescindível o papel da Retórica na construção do espaço político do período da Renascença, uma vez que outrora era um espaço desvalorizado ou mesmo não utilizado em face à vida contemplativa, enaltecida pela cultura religiosa da época. O espaço público passou a ser um espaço de debates, de conflito ou até mesmo de contingências. Cabe ao ator político saber utilizar da *virtù*, e de uma boa persuasão.

[Recebido em agosto 2017; Aceito em março 2018]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, Helton. *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- \_\_\_\_\_. Política e Retórica no Humanismo Italiano. *O Que nos Faz Pensar*, v. 27, p. 27-58, 2010.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Reflexões sobre Maquiavel: 500 anos de O príncipe*. São Paulo: Loyola, 2015.
- AMES, José Luiz. O discurso estratégico: a função da linguagem na arte de escrever de Maquiavel. *Tempo da Ciência*, v. 14, n. 28, p. 115-129, 2007.
- \_\_\_\_\_. Verdade efetiva e ação política em O príncipe de Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (Org.). *Reflexões sobre Maquiavel: 500 anos de O príncipe*. São Paulo: Loyola, 2015.
- AMBROSIO, Renato. *Política e Retórica no Humanismo florentino entre os séculos XIV e XV: em torno do humanismo cívico*. 2014. 274f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.
- ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, v. 2.
- BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *ANALYTICA*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 23.

- \_\_\_\_\_. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BRUNI, Leonardo. *Laudatio florentine urbis*. Trad. Alexandre de Carvalho. Texto inédito concedido pelo Prof. Dr. Carlo Pancera.
- CÍCERO. *De optimo genere oratorum*. Trad. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira e Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia traductionis*, Florianópolis, n. 10, p. 4-15, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La invención Retórica*. Trad. Salvador Núñez. Madrid: Gredos, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Opere retoriche*. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970, v. III.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- FREITAS, Eduardo da Silva de. Cícero e o Orador: Comentários sobre o de *Oratore*. *Cadernos do CNLF*, vol. XVIII, Nº 10 – Línguas Clássicas, Textos Clássicos, Línguas Estrangeiras e Tradução. Rio de Janeiro: CIFEFIL, 2014.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LIMA, Marcos Aurélio de. *A Retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. Natal: IFRN, 2011.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- MÉNISSIER, Thierry. *Vocabulário de Maquiavel*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- PINTO, Fabiana Magalhães. A cidade ideal de Leonardo Bruni. *MORUS – Utopia e Renascimento*, n. 10, p. 367-388. 2015.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Colibri, 2004.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, Flávia Roberta Benevenuto de. *A Virtù do Governante: circunstâncias e ações para a conquista e manutenção do poder no pensamento de Maquiavel*. 2011. 279f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

# A EXPLICAÇÃO FULGENCIANA PARA O SURGIMENTO DOS DEUSES: UM AMÁLGAMA PAGÃO-CRISTÃO?\*

## FULGENTIUS' EXPLANATION OF THE EMERGENCE OF THE GODS: A PAGAN-CHRISTIAN AMALGAMATION?

JOSÉ AMARANTE\*\*

**Resumo:** Fulgêncio é conhecido principalmente por sua obra mitológica intitulada *Mythologiae* e por sua interpretação de mitos tendo por base a filosofia moral cristã. Embora a mitografia clássica, com sua longa tradição, não servisse estritamente aos objetivos de uma cultura não-pagã, tornou-se objeto de interpretação alegórica por escritores cristãos. O foco de Fulgêncio na fábula *Vnde Idolum* (“Sobre a origem dos ídolos”), que abre as *Mythologiae*, serve não apenas para reconhecer a base cristã de sua obra, mas também para sugerir possíveis fontes clássicas de ídolos. O amálgama de elementos pagãos e cristãos em *Vnde Idolum* ilustra a estratégia de Fulgêncio de abordar o mito clássico de uma perspectiva cristã. Esta fábula introdutória funciona como um texto programático no qual Fulgêncio estabelece a base para interpretar o restante das fábulas nas *Mythologiae*.

**Palavras-chave:** Fulgêncio; *Mythologiae*; *Vnde idolum*; ídolos.

**Abstract:** Fulgentius is known mainly for his mythological work entitled *Mythologiae* and for his interpretation of myths founded on Christian moral philosophy. Even though classical mythography with its longstanding tradition did not strictly serve the objectives of a non-pagan culture, it became the subject of allegorical interpretation by Christian writers. Fulgentius makes key use of the biblical story of a father who creates an image of his deceased son, a narrative that is already known to him through similar stories in various classical sources. The amalgamation of pagan and Christian elements in *Vnde Idolum* illustrates Fulgentius' strategy of approaching classical myth from a Christian perspective. This introductory fable functions as a programmatic text in which Fulgentius establishes the basis for interpreting the rest of the fables in the *Mythologiae*.

**Keywords:** *Fulgentius*; *Mythologiae*; *Vnde idolum*; *idols*.

---

\* Boa parte do que discuto neste texto, reflete a experiência de pesquisa realizada junto ao Centro AMA (*Antropologia e Mondo Antico*), dirigido pelo Prof. Maurizio Bettini, que me recebeu de maneira muito acolhedora, na Università di Siena, no ano de 2016, para o trabalho de pesquisa de pós-doutorado, em que me dediquei à tradução e análise das *Mythologiae* de Fulgêncio. Agradeço às inúmeras contribuições, registradas neste texto, que me foram oferecidas pela Professora Silvia Mattiacci, que me supervisionou no desenvolvimento do trabalho e que, generosamente, me fez ver novas perspectivas de estudo. Devo ainda um agradecimento a Martina Venuti (Università Ca' Foscari, Venezia) pelas sugestões de leitura sobre a obra fulgenciana.

\* Universidade Federal da Bahia. E-mail: prof.amarante@hotmail.com

É um tanto superficial ler as *Mythologiae* de Fulgêncio como um apanhado desordenado de fábulas selecionadas sem critério. De fato, registra-se lá um conjunto de narrativas mitológicas, cuja seleção e cujos critérios de distribuição poderiam ser – e apenas aparentemente – destituídos de qualquer esforço estruturante<sup>1</sup>. Seja como for a leitura que se pode fazer da obra como um todo, resta sempre estranha a presença de uma *fabula* no início do Livro I – para além do que pode significar como uma introdução ao tema do surgimento dos deuses –, intitulada *Vnde idolum* (“Sobre a origem dos ídolos”), que seria ou de base bíblica<sup>2</sup> ou alheia ao restante do conteúdo de toda a obra, uma vez que nos três livros se apresentam histórias comuns da mitologia greco-latina, ricamente documentadas na literatura antiga<sup>3</sup>. Nessa *fabula* introdutória, ficamos a conhecer a história de um pai que perde prematuramente seu filho e que manda construir em sua casa uma escultura do adorado herdeiro, pensando estar criando um remédio para a tristeza da ausência. Contudo, segundo Fulgêncio, o pai acaba por criar “uma fonte maior de sofrimento, porque somente o esquecimento seria o remédio dos pesares”<sup>4</sup>. Estaria assim, então, criado o ídolo, porque “o conjunto de escri-

<sup>1</sup> Cf. Whitbread, para quem a obra apresenta os mitos *without much sign of schematization* (1971, p. 15, “sem muito sinal de esquematização”) e, enfatizando, *in a loosely planned order* (1971, p. 16, “em uma ordem vagamente planejada”). Para uma visão um pouco mais articulada das *Mythologiae*, cf. Wolff e Dain (2013, partic. p. 10-16). Em outro trabalho (AMARANTE, 2017, no prelo, a sair pela *Rivista Italiana di Filologia Classica*) propus que há uma arquitetura razoavelmente estruturada na obra mitográfica fulgenciana, numa costura horizontal, em que os mitos em geral se seguem narrados uns ligados aos outros, de forma a configurar-se o livro como um território em que disputam as três formas possíveis de vida do homem: a *contemplatiua*, a *actiua* e a *uoluptaria*, sendo a fábula *De iudicio Paridis* uma espécie de *proemio al mezzo* (CONTE, 1976), atuando estrategicamente como espinha dorsal da obra. Uma bibliografia detalhada sobre Fulgêncio, organizada por Gregory Hays, encontra-se disponível no site <http://www.people.virginia.edu/~bgh2n/fulgbib.html>, com última atualização em 2013.

<sup>2</sup> Cf. *Livro da Sabedoria*, 14, 15. As citações bíblicas que utilizaremos ao longo deste texto são da edição pastoral da *Bíblia Sagrada* (São Paulo, Editora Paulus, 1990).

<sup>3</sup> Obviamente, fazemos referência aqui a esta narrativa no início do Livro I como uma fábula em separado, a partir do que a tradição tem considerado. A meu ver, contudo, trata-se apenas de uma narrativa introdutória numa sequência discursiva una, em todo o Livro I, em que as fábulas não se encontram divididas como narrativas independentes, separadas por títulos (AMARANTE, 2017).

<sup>4</sup> Fulg. *mybt.* 1, 1 (Helm: 16, 14-15): *seminarium potius doloris inuenit nesciens quod sola sit medicina miseriarum obliuio*. Todas as citações do texto fulgenciano utilizadas aqui seguem, como de costume, a edição de Rudolf Helm de 1898 (reproduzida em 1970, com um adendo bibliográfico de J. Préaux, e considerada uma edição de referência). Qualquer alteração feita

vos, em agrado ao senhor, se acostumou ou a tecer coroas ou a levar flores ou ainda a queimar ervas aromáticas à estátua”<sup>5</sup>.

Em defesa da estratégia fulgenciana e de uma suposta consciência autorral da importância daquela narrativa naquela posição, poderia ser evocado o didatismo que se observa aqui e acolá em sua obra<sup>6</sup>. A presença de uma história aparentemente destoante do conjunto da obra não se encontraria, então, deslocada do conjunto de narrativas, mas – ao contrário – refletiria uma visão projetiva do autor a selecionar uma história que lhe seria útil para abrir o complexo de narrativas, dado que simboliza um amálgama entre o conteúdo pagão e o conteúdo cristão. Dessa forma, a sua inserção nessa posição de destaque<sup>7</sup> poderia ser compreendida assim: se o autor projeta o livro como uma tentativa de, valorizando a força do conteúdo clássico, ensinar aos jovens cristãos uma forma de poder ler esse conteúdo reinterpretado filosoficamente de acordo com os interesses cristãos, nada mais apropriado que escolhesse uma história que, sendo também bíblica, representasse uma retomada de um conteúdo que é amplamente documentado na Antiguidade, seja em suas “ficções fabulosas” (*fabulosa commenta*)<sup>8</sup> – a mitologia –, seja no que chegou até nós dos eventos narrados pelos próprios historiadores.

## 1. A IMAGEM NOS TEMPOS MITOLÓGICOS E SUA RELAÇÃO COM A AUSÊNCIA IMPOSTA PELA MORTE

O uso da imagem na Antiguidade pode ser discutido sob diferentes perspectivas: seja por meio de análises de uso da éfrase e sua função de tornar

---

em relação a essa edição virá indicada e justificada através de nota. As traduções ao português utilizadas ao longo do texto não nossas, exceto quando indicamos outro tradutor.

<sup>5</sup> Fulg. *myth.* 1, 1 (Helm: 16, 19-21): *uniuersa familia in domini adolatione aut coronas plectere aut flores inferre aut odoramenta simulacro succendere consuerat.*

<sup>6</sup> Sobre momentos didáticos da obra fulgenciana, cf. Amarante (2017).

<sup>7</sup> Tal destaque é marcado pelo advérbio *primum* (‘em primeiro lugar’): *Nunc de deorum primum natura ... edicamus* (*myth.* proem. 1; Helm: 15, 10-12: “Portanto agora, em primeiro lugar, façamos conhecer sobre a natureza dos deuses”). E continua: *unde tanta malae credulitatis lues stultis mentibus inoleuerit* (“donde se enraizou, nas parvas mentes, tão grande epidemia de uma falsa crença”). A afirmativa fulgenciana citada encontra-se na parte final do prólogo do Livro I, direcionando o leitor para a leitura da primeira fábula (*Vnde idolum*). Para uma análise da estrutura e do significado desse prólogo remeto o leitor ao excelente trabalho de Martina Venuti (2009), que apresenta uma bem cuidada revisão da edição de Helm, no que se refere ao prólogo do Livro I.

<sup>8</sup> Cf. *myth.* 1, 18 (Helm: 30, 22).

presente, por meio de palavras, uma imagem em sua ausência<sup>9</sup>, seja pela forma como, na mitologia, a questão da imagem é evocada fortemente para o desenrolar de uma determinada narrativa mítica, como é o caso do mito de Narciso, que se define apaixonado por sua própria imagem na água<sup>10</sup>.

Plínio o Velho nos conta que a origem da modelagem de uma imagem em Corinto se deve ao oleiro Butades de Sicião em sua tentativa de suprir uma ausência sofrida pela sua filha ao se separar de um amado que se dirigia ao estrangeiro<sup>11</sup>. A filha teria riscado na parede o contorno da sombra do rapaz a partir da projeção de sombra feita por uma lamparina. Tendo o pai visto o desenho decide fazer um modelo em argila e coloca a imagem ao fogo para endurecer junto a outros materiais de barro que havia feito. Plínio diz ser esta a origem na Grécia dos *plastae* ('escultores')<sup>12</sup>. Nesse caso, a imagem surge para suprir uma ausência, para manter a imagem do amado.

Na mitologia, a origem do amor pode aparecer na figura de uma estátua, ou seja, ama-se primeiramente a imagem. O caso mais conhecido de enamoramento por uma imagem é aquele do mito de Pigmalião (Ov. *met.* 10,

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, Mattiacci, Silvia. Quando l'immagine ha bisogno della parola: riflessioni sulla poetica dell'ekphrasis nell'epigramma latino. *Prometheus. Rivista di studi classici*, 42 (2013), p. 207-226.

<sup>10</sup> Cf. Ovídio, *Met.* 3, 339-510; uma versão descrente na paixão por um reflexo da própria imagem pode ser vista em Pausânias, em seu *Guia para a Grécia*, 9.31.7: τοῦτο μὲν δὴ παντάπασιν εὐηθεῖς, ἡλικίας ἤδη τινὰ ἐς τοσοῦτο ἤκοντα ὡς ὑπὸ ἔρωτος ἀλίσκεσθαι μὴδὲ ὁποῖόν τι ἄνθρωπος καὶ ὁποῖόν τι ἀνθρώπου σκιά διαγνῶναι: ("Mas é uma estupidez absoluta imaginar que um homem suficientemente velho para se apaixonar fosse incapaz de distinguir um homem do reflexo de um homem"). O texto grego é da edição teubneriana: Pausanias. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig: Teubner. 1903).

<sup>11</sup> *Nat.* 35, 43, 151: "Sobre a pintura já disse bastante e talvez até demais. Conviria ter juntado a essas coisas também a arte de modelar. Butades de Sicião, em Corinto, foi o primeiro a ter a ideia de moldar em argila – da própria obra da terra – imagens, a partir de desenhos de sua filha, que, tomada de amor por um jovem que partia ao estrangeiro, contornou em linhas a sombra de sua face projetada na parede pela luz de uma lamparina; o seu pai, aplicando argila sobre essas linhas, fez uma estátua e a pôs ao fogo para endurecer com os demais vasos de barro" (*De pictura satis superque. Contextuisse bis et plasticen conveniat. Eiusdem oper(a)e terrae fingere ex argilla similitudines Butades Sicyonius figulus primus invenit Corinthi filiae opera, quae capta amore iuvenis, abeunte illo peregre, umbram ex facie eius ad lucernam in pariete lineis circumscrispsit, quibus pater eius impressa argilla typum fecit et cum ceteris fictilibus induratum igni proposuit* (Pliny the Elder. *Natural History*. Vol. 9, books 33-35. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952).

<sup>12</sup> Segundo fontes citadas por Bettini (2008, p. 30, n. 1), a origem de quem toma Plínio a história seria Xenócrates de Samos (Xenócrates de Sicião?). Cf. Bettini, Maurizio. *Il ritratto dell'amante*. Torino: Einaudi, 2008, partic. o segundo capítulo. A história da invenção da modelagem é representada na pintura por Joseph Wright (*A donzela coríntia*, 1782-1784) e por Joseph-Benoît Suvée (*A invenção da arte do desenho*, 1791), entre outros.

243-297), que, revoltado com os vícios da índole feminina, vivendo solteiro, esculpe uma figura perfeita de mulher e por ela se apaixona. Tratando-a como um ser vivente, pede aos deuses uma esposa a ela semelhante. Assim, por influência de Vênus, a sua súplica converte-se em realidade, quando aquela antes em pedra se transforma em carne e osso.

A épica latina de Virgílio também registra o uso de uma imagem em funeral simbólico do já ausente Enéas, no episódio trágico da história da paixão da rainha de Cartago pelo guerreiro troiano, nos primeiros quatro livros da *Eneida*<sup>13</sup>. No Livro IV, recordado por Mercúrio de seu destino de encontrar a nova Troia, Enéas abandona Dido. Embora a rainha de Cartago tenha solicitado a sua irmã Ana para que preparasse, no centro do palácio, uma pira junto à qual depositaria as armas do guerreiro, induzindo-a a acreditar que se tratava do uso de artes mágicas para que reconquistasse o amado, na verdade desde já a rainha já sabia de suas intenções de suicídio e prepara também um funeral simbólico de Enéas, provavelmente com uma imagem de cera: “Em cima da pira, coloca sua vestimenta e a espada deixada para trás, e ainda uma efígie de Enéas; não sem saber o futuro que a espera”<sup>14</sup>. Enéas não está ausente por morte; sua morte aqui é simbólica.

Considerando, contudo, o tema introduzido pela fabula *Vnde idolum*, os casos que mais nos interessam neste estudo são aqueles em que o uso da imagem está associado ao seu papel de fazer presente alguém ausente por morte<sup>15</sup>. Tal é o caso da história de Protesilau e Laudâmia. Após seu casamento, Protesilau participa do ataque grego a Troia e, mesmo sabendo da profecia segundo a qual perderia a vida o primeiro grego a colocar os pés sob o solo troiano, o guerreiro toma para si tal destino e, tendo sido de fato o primeiro a pisar o solo, morre nos primeiros embates. A morte do marido traz uma dor incomensurável a Laudâmia, de forma que, segundo algumas versões do mito, por piedade dos deuses, teria sido concedida a ela a possibilidade de receber a visita do fantasma do marido por poucas horas para que ela dele se despedisse. Em outras versões, Laudâmia teria providenciado uma imagem de cera do marido e a tratava como se fosse o próprio cônjuge,

<sup>13</sup> Sobre elementos de uma configuração trágica – tanto no plano conceitual quanto no plano estrutural – da história de Dido na *Eneida*, cf. Teixeira (2006).

<sup>14</sup> *En.* 4, 507-508: (...) *super exuuias ensemq̄ relictum / effigiemq̄ toro locat, baud ignara futuri*. Cf. Goud e Yardley (1988).

<sup>15</sup> Esse tema já está presente na epopeia de Gilgâmesh, em que o herói lamenta a morte do companheiro e a ele dedica uma imagem: “Ferreiro, lapidário, caldeireiro, ourives, joalheiro, / fezei o amigo meu ----. / ---- fez ele a efígie de seu amigo” (8, 67-69). Vide Brandão (2017).

beijando-a, acariciando-a e com ela dormindo, até que seu pai, assustado ao descobrir o comportamento da filha, resolve destruir a imagem<sup>16</sup>.

Em *Alceste* (vv. 347-356), Eurípedes nos revela os planos do marido Admeto, inconsolável após perder a dedicada e fiel esposa, que aceita morrer em seu lugar:

(...) tu me tiraste o prazer da vida.  
 Por hábil mão de artista em efígie  
 o teu corpo será estendido no leito  
 em que eu me deitei e abraçarei 350  
 chamando-te e creerei ter nos braços  
 a cara mulher, ainda que não tenha.  
 Frio prazer, suponho, mas aliviaria  
 do peso da vida. (...) <sup>17</sup>

A imagem de Alceste estaria a servir como a sua presença, mas como forma de consolação, dada a impossibilidade de se fazer fisicamente presente<sup>18</sup>. Assim como em Fulgêncio (*myth.* 1, 1), em que a criação de uma imagem para fazer reviver um ente querido, em lembrança e adoração, é explicada como a origem da dor e do sofrimento no mundo, na tragédia *Alceste*, a conclusão de Hércules, ao final da peça (v. 1081), ao tentar convencer Admeto a conhecer a jovem que lhe trouxe do Hades, que viria a ser

<sup>16</sup> Cf. Hig. *mit.* 103 (*Protesilaus*), 104 (*Laodamia*); *Iliada*, 2, 698-702; Pausânias, 4, 2. 7; *Ov. her.* 13; Luciano, *Diálogo dos mortos*, 23; *Prop.* 1, 19, 7-10; *Serv. Ad Aen.* 6, 447. Cf. também Galloni, 1998.

<sup>17</sup> [...] σὺ γάρ μου τέρψιν ἐξείλου βίου. / σοφῆ δὲ χειρὶ τεκτόνων δέμας τὸ σὸν / εἰκασθὲν ἐν λέκτροισιν ἐκταθήσεται, / ᾧ προσπεσοῦμαι καὶ περιπτύσσω χέρας / ὄνομα καλῶν σὸν τὴν φίλην ἐν ἀγκάλαις / δόξω γυναικα καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν: / ψυχρὰν μὲν, οἶμαι, τέρψιν, ἀλλ' ὅμως βάρως / ψυχῆς ἀπαντλοίην ἄν. ἐν δ' ὀνειράσιν / φοιτῶσά μ' εὐφραίνεις ἄν: ἡδὺ γὰρ φίλους / κὰν νυκτὶ λεύσσειν, ὄντιν' ἄν παρῆ γρόνον (Eurípedes. *Alcestis*. In *Cyclops, Alcestis, Medea*. Trans. David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994). A tradução portuguesa apresentada neste texto para citações da tragédia *Alceste* é de Jaa Torrano (Eurípedes. *Teatro completo*. V. 1. São Paulo: Iluminuras, 2015). Cf. *Fulg. myth* 1, 22: “Admeto, um rei da Grécia, pediu Alceste em casamento; o pai desta havia emitido um decreto, de tal maneira que, se alguém unisse dois animais selvagens diferentes entre si em seu carro, este próprio a tomaria para si em casamento. Este Admeto, então, recorreu a Apolo e a Hércules e eles uniram ao seu carro um leão e um javali; por consequência ele recebeu Alceste em casamento. Então, como Admeto tivesse caído doente e tivesse descoberto que estava perto de morrer, fez suas súplicas a Apolo. Mas a verdade é que aquele disse que não poderia fazer nada para ele [em sua doença], exceto se alguém entre seus parentes se oferecesse à morte voluntariamente em seu lugar.”

<sup>18</sup> Na peça de Eurípedes, assim como está em Fulgêncio (*myth.* 1, 22), a esposa retorna ao marido do Hades a partir da ajuda de Hércules.

a própria esposa, não tem conteúdo muito diferente: *τὸ γὰρ φιλεῖσαι τὸν θανόντ' ἄγει δάκρυ* (“O amor ao morto induz ao pranto”).

O uso de imagens como forma de lembrança de um ente morto é, pois, de longa data, ao menos nos tempos míticos, conforme se vê na amostra de ocorrências na mitologia que apresentamos acima. Salvaguardando-nos do risco do anacronismo, poderíamos nos voltar às formas de contemplação de efígies no presente para entender o uso de imagens no tempo histórico, ou seja, poderíamos fazer uso do que se chama “doutrina das coisas atuais”<sup>19</sup> para entender como o homem historicamente utilizou o recurso da criação do retrato, da imagem, do duplo, para a manutenção da memória dos mortos, mas talvez os registros em textos da Antiguidade que testemunham eventos históricos sejam suficientes.

## 2. A IMAGEM E SEUS USOS NOS DITOS TEMPOS HISTÓRICOS

Como nos recorda Galloni (1998), assim como era um tema frequente aos gregos a questão do amor do(a) amante por uma imagem, também na cultura romana não são poucos os casos em que o mesmo tema ocorre em narrativas e em epígrafes funerárias. Nos *Carmina Latina Epigraphica* (CLE 480)<sup>20</sup>, se pode ler a inscrição que a esposa Cornélia Gala deixa a seu marido morto, na qual assume ter feito uma imagem do amado, como forma de tê-lo ainda consigo, mesmo depois de falecido:

*Hic situs est Varius cognomine Frontonianus,  
quem coniunx lepida posuit Cornelia Galla.  
Dulcia restituens veteris solacia vitae  
marmoreos voltus statuit, oculos animumque  
longius ut kara posset saturare figura.  
Hoc solamen erit visus. (...)*

Aqui jaz Vário de nome Frontoniano,  
o qual sua encantadora esposa Cornélia Galla enterrou.  
Querendo trazer de volta as doces compensações de sua vida passada  
ela em mármore erigiu a sua imagem, seus olhos e sua alma,  
para que pudesse saciar-se por longo tempo com sua querida imagem.  
Isso será o consolo do olhar. (...)

<sup>19</sup> Veyne (1984, p. 25).

<sup>20</sup> Buecheler, Franz. *Carmina Latina Epigraphica*. Leipzig: B. G. Teubner, 1895-1897. Cf. Verdejo Sánchez (1997); Galloni (1998); Stevenson (2005); Courtney (1995).

Ainda nos CLE (01998)<sup>21</sup> pode-se ver que Allio deixa gravada, no túmulo de Perusina, sua esposa morta, a sua certeza de mantê-la consigo, em forma de imagem: *effigiem pro te teneo solacia nostri / quam colimus sancte sartaque multa datur* (“Em teu lugar eu guardo uma imagem tua como uma consolação para mim, a qual eu honro de modo sagrado e a quem são oferecidas muitas guirlandas”).

Em Marcial, leem-se alguns epigramas em torno da morte do jovem Camônio Rufo. Num deles (6, 85), o próprio epigrama tem a função de manter a imagem, em homenagem, do amigo querido do poeta, que morreu antes de ter sido publicado o sexto livro de epigramas e para cujas exéquias, longe de Roma, não pôde estar presente: *accipe cum fletu maesti breue carmen amici / atque haec absentis tura fuisse puta* (“Aceita, com um pranto triste, este breve canto de um amigo e considera-o como incensos oferecidos por este amigo ausente”). Uma descrição efrástica do menino aparece em 9, 76; uma pintura sua nos vai sendo feita, de forma que se pode acompanhar, na ligeireza do verso, o seu crescimento até sua morte. E o que o poeta insiste em deixar não é apenas a pintura que lhe faz, mas uma *maior imago*, a própria poesia: *Sed ne sola tamen puerum pictura loquatur, / haec erit in chartis maior imago meis* (“Mas para que não somente a pintura fale do menino, esta sua imagem será maior em meus escritos”)<sup>22</sup>.

Vernant (1990) nos mostra que é de longa data a questão da utilização de algum tipo de “duplo” do morto e traz uma análise ricamente exemplificada dos casos de usos de *kolossós*<sup>23</sup> na Grécia antiga, uma espécie de efígie do

<sup>21</sup> Cf. Bourne (1916).

<sup>22</sup> Do mesmo Camônio, Marcial (9, 74) nos recorda a ausência de um retrato na flor da idade, porque o pai, tendo feito seu retrato quando menino, temia ver sua imagem muda quando adulto. Sobre o silêncio da imagem, confira-se o que diz o Sócrates platônico no *Fedro* sobre a pintura: “os produtos desta apresentam-se na verdade como seres vivos, mas se lhes perguntares alguma coisa, respondem-te com um silêncio cheio de gravidade” (275d-e). Platão, *Fedro*. Trad. De José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997. Cf. o já citado artigo de Mattiacci (2013). Cf. também Floridi (2013).

<sup>23</sup> Vernant destaca que a palavra *Koλλοσσός* originalmente não fazia referência à estatura, às dimensões “colossais” das imagens como a de Nero (Colosso de Nero), que deveria ter existido na *Domus Aurea* neroniana, perto do Anfiteatro Flávio de Roma, donde seu nome *Coliseu*. A partir de E. Benveniste, Vernant explica que a raiz que está na base de *kolossós* (*kol-*) “retém a idéia de alguma coisa ereta, erguida” (Vernant, 1990, p. 384). Cf. Benveniste, E. “Les sens du mot I et les noms grecs de la statue. *Revue de Philologie*, 58 (1932), p. 118-35; Vernant ainda nos remete a Chantraine, P. Grec *Koλλοσσός*. *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie Orientale*, 30 (1930), p. 449-55; Roux, Georges. Qu'est-ce qu'un *Koλλοσσός*? Le «colosse» de Rhodes; Les «colosses» mentionnés par Eschyle, Hérodote, Théocrite et par diverses inscriptions. *Revue des Études Anciennes*, 62 (1960), p. 5-40). Cf. tb. Ginzburg, 1991. Em *Agamêmnon*, de Ésquilo, o termo *κολλοσσών* (v. 416) é utilizado para se referir às imagens presentes no palácio, belas mas odiosas àquele que sentia a ausência de Helena.

morto, em substituição ao cadáver ausente, um corpo a assumir o lugar do defunto. Os cenotáfios antigos<sup>24</sup> podem nos dar pista dos usos de imagem em sepulcros para a substituição dos restos mortais, constituindo-se como um “duplo” do defunto, garantindo-lhe as honras fúnebres, sem as quais permaneceria errante entre os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos<sup>25</sup>. Num dos exemplos, ficamos a saber da descoberta, em Midea (onde hoje é Dendra, na Grécia), de dois blocos de pedra deitados no chão, em lugar de esqueletos. Embora mal talhados, visivelmente buscam representar a figura de um casal, um homem e uma mulher<sup>26</sup>.

Os relatos sobre os funerais gentílicos romanos nos dão pista dos intensos usos de ‘duplo’ por ocasião das cerimônias de honras fúnebres. Tácito nos faz saber, a partir dos *ueterum instituta*, sobre o costume de se utilizar uma efígie do morto junto ao ataúde: *propositam toro effigiem* (Tac. *ann.* 3, 5)<sup>27</sup>. Por Tácito também ficamos a saber sobre o uso das imagens dos antepassados acompanhando o morto: *circumfusas lecto Claudiorum Iuliorumque imagines* (“ao redor do ataúde estavam as imagens dos Cláudios e dos Júlios”), ou seja, a presença das imagens dos membros da dinastia júlio-claudiana, da qual faz parte Druso, cujo funeral pomposo promovido por Augusto Tácito nos narra.

Políbio (6, 53, 5) tem sido considerado uma importante fonte para o conhecimento do que seriam as *imagines maiorum*, as figuras de cera, obtidas pela sua aplicação no rosto do falecido e depois armazenadas em armários dispostos no átrio das casas patrícias, e que seriam utilizadas – para além dos ritos e cultos domésticos – nos funerais dos descendentes, acompanhando o corpo em procissão. Plínio (*nat.* 35, 6) detalha assim essa prática:

<sup>24</sup> De κενός “vazio” e τάφος «tumba», espécie de sepulcro ou memoriais fúnebres erguidos em homenagem a mortos cujos corpos estão em outros locais ou que desapareceram ou cujos restos mortais não puderam ser levados para as honras fúnebres. Cf. Vernant (1990, partic. p. 384-385). Cf. Picard, Charles. Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas. *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire anciennes*, 7 (1933), p. 341-54. Sobre honras fúnebres na Grécia antiga, cf. o volume editado por Helen Cavanagh, William Cavanagh e James Roy: *Honouring the Dead in the Peloponnese*. Nottingham: The University of Nottingham / Centre for Spartan and Peloponnesian Studies, 2010 (e-Book disponível on-line: <https://www.nottingham.ac.uk/csps/open-source/honouring-the-dead.aspx>).

<sup>25</sup> Vernant (1990).

<sup>26</sup> Como bem nos recorda Vernant, “o *kolossós* não visa reproduzir os traços do defunto, dar a ilusão da sua aparência física. Não é a imagem do morto que ele encarna e fixa na pedra, é a sua vida no além (...). O *kolossós* não é uma imagem: é um “duplo”, como o próprio morto é um duplo do vivo” (1990, p. 385).

<sup>27</sup> Cf. Bettini (2015a), a quem sigo ao tratar, logo à frente, dos funerais dos imperadores romanos. Sobre Tácito como fonte para o conhecimento desse costume, cf., por sugestão de Bettini (2015a), Blasi, M. La “memoria mascherata”. I μμηται e la rappresentazione del defunto ai funerali gentilizati romani. *Scienze dell’antichità*, 16 (2010), p. 181-196.

(...) *apud maiores in atris haec erant, quae spectarentur; non signa exteriorum artificum nec aera aut marmora: expressi cera vultus singulis disponebantur armariis, ut essent imagines, quae comitarentur gentilicia funera, semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui umquam fuerat populus.*

Junto aos antepassados, nos átrios, havia aquelas coisas, que seriam admiradas; não estátuas de artistas estrangeiros, nem bronze ou mármore: vultos modelados com a cera eram dispostos em armários específicos, para que fossem as imagens que acompanhariam os funerais familiares, e sempre que alguém morria estava presente todo o povo que outrora tinha sido parte da família dele.

Além da referência nos textos literários, as cinzas do Vesúvio preservaram até nós quatro dessas *imagines* no larário da Casa de Menandro, em Pompeia, conforme se vê na figura que se segue:



Fonte: Arquivo pessoal do autor

**Fig. 1:** Larário<sup>28</sup> da Casa de Menandro, em Pompeia, com as *imagines maiorum*<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Os *Lares familiares* eram as representações dos antepassados mortos e, entre os deuses Lares, eram responsáveis pela proteção da família e da casa e das atividades familiares. Cf. Bettini (2015b). Cf. também Ruiz (2007-2008); Boyancé (1972).

<sup>29</sup> Cf. Stefani (2003).

Bettini (2015a) se refere ao uso dessas *imagines maiorum* nos funerais não apenas como homenagem aos antepassados, com a exposição de sua figura durante a cerimônia fúnebre, mas como forma de performance, ou seja, uma vez que pessoas assemelhadas ao morto, em relação ao seu tamanho e dimensão corporal, portavam junto ao seu rosto essas máscaras de cera, essas imagens em procissão funcionavam como um meio de “suscitar novamente a presença dos antepassados mortos”<sup>30</sup>.

Essas formas de procissões “atuadas”, performáticas, dada a sua possibilidade de comover, de emocionar, com as “presenças” de membros antepassados da família<sup>31</sup>, contribuíram, segundo Bettini, para uma prática de apresentação de simulacros, nos funerais da aristocracia romana, destinados a produzir certos efeitos. Entre eles, cita o de Silla, narrado por Políbio (6, 53, 10), no qual foi exposta uma imagem obtida a partir de incenso e canela, ou seja, uma efígie perfumada, que pudesse sensibilizar o olfato; e o de César, narrado por Apiano (2, 20, 147), quando, após um discurso de Marco Antônio, em que atestava o caráter divino de César, e após uma agitação dos presentes, alguém levanta, sobre o ataúde, uma efígie de cera do próprio César. Não sendo visível realmente o cadáver, um artifício mecânico fazia rodar a efígie por todo lado e puderam ser vistas, segundo Apiano, todas as perfurações infligidas em todo o corpo<sup>32</sup>. Realmente, um *Caesar ex machina* – aparecendo após o discurso laudatório e divinizador de Marco Antônio – ajuda a elevar o morto à categoria de um deus<sup>33</sup>. Não apenas as *imagines maiorum* estão presentes, não apenas o simulacro do defunto, seguindo o costume, aqui o funeral ganha outros contornos, ou seja, “o funeral de César aderiu a

<sup>30</sup> Bettini (2015a, p. 148): *suscitare nuovamente la presenza degli antenati defunti*.

<sup>31</sup> A conclusão de Bettini (2015a) deriva de Políbio (6, 53, 10), citado à página 149: “seria difícil ficar impassível diante de todas aquelas imagens reunidas semelhantes àqueles homens que se tornaram célebres, e por assim dizer vivas e respirando” (*τὸ γὰρ τὰς τῶν ἐπ’ ἀρετῇ δεδοξασμένων ἀνδρῶν εἰκόνας ἰδεῖν ὁμοῦ πάσας οἷον εἰ ζῶσας καὶ πεπνυμένας τίν’ οὐκ ἂν παραστήσαι; τί δ’ ἂν κάλλιον θέαμα τοῦτον φανείη*).

<sup>32</sup> É Bettini (2015a, p. 149) quem dá esta citação: [...] *ἀνέσχε τις ὑπὲρ τὸ λέχος ἀνδρείκελον αὐτοῦ Καίσαρος ἐκ κηροῦ πεποιημένον: τὸ μὲν γὰρ σῶμα, ὡς ὕπτιον ἐπὶ λέχους, οὐχ ἔωρᾶτο. τὸ δὲ ἀνδρείκελον ἐκ μηχανῆς ἐπεστρέφετο πάντη, καὶ σφαγαὶ τρεῖς καὶ εἰκοσιν ὥφθησαν ἀνά τε τὸ σῶμα πᾶν καὶ ἀνὰ τὸ πρόσωπον θηριωδῶς ἐς αὐτὸν γενόμεναι*. (App. 2, 20, 147).

<sup>33</sup> Cf. Cícero (*pbil.* 2, 110): *Quem is honorem maiorem consecutus erat, quam ut haberet pulvinar, simulacrum, fastigium, flaminem? Est ergo flamen, ut Iovi, ut Marti, ut Quirino, sic divo Iulio M. Antonius* (“que honra maior ele obtivera que ter um leito divino, uma efígie, um templo, um sacerdote. Como há um sacerdote para Júpiter, um para Marte, um para Quirino, então Marco Antônio é o sacerdote do deus Júlio”). Após sua morte, então, César será deificado como *Divus Iulius*. Mais tarde, Augusto, em vida, também receberá um título de ‘Filho do Divino’: *Imperator Caesar Divi Filius Augustus*.

essa estrutura básica, mas alguns dos elementos foram modificados e outros novos aparentemente adicionados, o que fez do evento algo mais teatral e espetacular<sup>34</sup>, de forma que através do repetir-se dos próprios movimentos da efígie se “reevoca *ad infinitum* o evento crucial do homicídio”<sup>35</sup>.

Os casos de inovações não param por aí: no funeral de Augusto, segundo Cassio Dio (56, 34), foram três as imagens do defunto, além da presença das habituais *imagines maiorum*<sup>36</sup>. Os funerais de Pertinax e de Septímio Severo representarão a culminância da importância das imagens nos ritos fúnebres, em função de certas reconfigurações segundo as quais a cerimônia passa a tomar a forma de *funus imaginarium* (funeral de imagens)<sup>37</sup>, ou seja, um ritual fúnebre público (*funus publicum*) em torno de uma efígie de cera, haja vista o fato de que o corpo já havia sido incinerado em outra cerimônia prévia, destinada aos familiares. Ou seja, nesse caso, duas exéquias são realizadas: uma particular, em que o corpo é incinerado, e outra, pública, com uma efígie de cera, assumindo absolutamente o lugar do morto nos dias em que o “corpo” ficava exposto ao público<sup>38</sup>.

A imagem, então, tanto mitologicamente quanto historicamente, pode substituir um ser vivo (o caso de Enéas) ou um ser morto (o caso dos imperadores no *funus imaginarium*). Sem dúvida, com o advento do Cristianismo e a sua expansão e oficialização como religião do Império, serão transmitidas certas práticas da Antiguidade pagã àquela nova realidade em desenvolvimento: “voltar-se em orações às imagens dos deuses e dos imperadores, de fazer-lhes ofertas, de iluminá-las com velas, de beijá-las, de levá-las em procissão, eventualmente de vesti-las”<sup>39</sup>. Contudo, a forma verbal *adorare*, um termo que se aplicaria ao conjunto dessas práticas de culto às imagens, passa a ser, de acordo com Wirth (2004) pouco utilizada; os cristãos, com o

<sup>34</sup> Sumi (2005, p. 101): *Caesar's funeral adhered to this basic framework, but some of the elements were modified and other new ones apparently added that made this event more theatrical and spectacular.*

<sup>35</sup> Bettini (2015a, p. 149): *rievoca ad infinitum l'evento cruciale dell'omicidio*”.

<sup>36</sup> Sempre Bettini (2015a) nos fornece esses casos. Sobre o funeral de Augusto, veja-se também Valcárcel Martínez (2015).

<sup>37</sup> A expressão com o sentido de um funeral celebrado para uma imagem encontra-se em *Scriptores Historiae Augustae, Vita Pertinacis* (Bettini, 2015a). O funeral que faz Dido para a efígie de Enéas, no Livro IV da *Eneida*, antes de seu suicídio, é uma espécie de *funus imaginarium*, haja vista o fato de que o guerreiro estava vivo e a abandonava.

<sup>38</sup> Cf. Bettini (2015a) e Gonçalves (2003, 2007 e 2008). Sobre os funerais de outros imperadores, conferir: Fishwick (2002) e ARCE (2000).

<sup>39</sup> Wirth (2004, p. 2): *l'uso di rivolgere delle preghiere alle immagini degli dei e dell'imperatore, di far loro delle offerte, di illuminarle con ceri, di baciarle, di portarle in processione, eventualmente di abbigliarle.*

andar da Idade Média irão dar preferência aos verbos *uenerare* e *onorare* para a sua forma de se voltar a Deus e aos santos. Um sinal de que estava ocorrendo algum nível de mudança de status da relação do homem cristão com a imagem.

Lactâncio, um escritor que certamente é uma das fontes de Fulgêncio, nos oferta uma série de interpretações de casos de usos de imagens na Antiguidade, em geral evemeristas, já prenunciando, conforme veremos mais à frente, o surgimento da chamada iconoclastia: o movimento político-religioso, do início do século VIII e que ainda perdurará até o século IX, que se posicionou fortemente contra a adoração de imagens no Império Bizantino.

No Livro I de suas *Institutiones*, Lactâncio apresenta um conjunto de reflexões sobre como os romanos transformaram em deuses toda a sorte de coisas. A própria loba, que alimentou Rômulo e Remo, é chamada em causa por Lactâncio, com o objetivo de, reinterpretando a tradição de forma evemerista, questionar a própria tradição, o uso de imagens e a adoração:

*Romuli nutrix lupa honoribus est affecta diuinis. Et ferrem si animal ipsum fuisset, cuius figuram gerit. Auctor est Liuius, Larentinae esse simulacrum, et quidem non corporis, sed mentis ac morum. Fuit enim Faustuli uxor, et propter uulgati corporis uilitatem, lupa inter pastores, id est, meretrix nuncupata est; unde etiam lupanar dicitur. (1, 20, 1-2)<sup>40</sup>.*

A loba, nutriz de Rômulo, foi adorada com honras divinas. E eu o admitiria se fosse uma referência ao próprio animal, do qual se produz uma figura. O autor Tito Lívio<sup>41</sup> diz que ela é um símbolo de Larentina, e certamente um símbolo não de seu corpo, mas de sua índole e de seus costumes. Ela foi na verdade a esposa de Fáustulo, e por causa da vulgaridade propagada de seu corpo, foi chamada loba entre os pastores, isto é, meretriz. É então daí que se diz ‘lupanar’.

Aqui e acolá, em suas *Institutiones diuinae*, Lactâncio pondera sobre o costume equivocado de criação de imagens, de idolatria, de adoração:

*Et haec tamen habent aliquam imaginem. Quid? qui lapidem colunt informem atque rudem, cui nomen est Terminus? Hic est, quem pro Ioue Saturnus dicitur deuorasse (1, 20, 37)*

<sup>40</sup> A edição das *Institutiones* de Lactâncio utilizada aqui é a seguinte: MIGNE, J., P.: *Patrologiae cursus completus: series Latina* 6, 535. Paris: excudebat Sirou, 1844.

<sup>41</sup> Cf. 1, 4, 8.

E, entretanto, todos esses seres têm alguma imagem. Quê? E há aqueles que honram uma pedra disforme e mal acabada cujo nome é Término? Esse é o que dizem que Saturno devorou no lugar de Júpiter.

*Et huic ergo publice supplicatur, quasi custodi finium deo: qui non tantum lapis, sed etiam stipes interdum est. Quid de iis dicam, qui colunt talia? nisi ipsos potissimum lapides ac stipites esse?* (1, 20, 41-42)

E a este deus, portanto, se presta culto publicamente, por assim dizer, como o deus guardião das fronteiras: o qual não apenas é uma pedra, mas também, por vezes, uma estaca. O que eu diria sobre esses que adoram tais coisas, senão que eles próprios, mais do que tudo, são pedras e estacas?

*Quid sibi templa, quid arae uolunt, quid denique ipsa simulacra, quae aut mortuorum aut absentium monumenta<sup>42</sup> sunt? Nam omnino fingendarum similitudinum ratio idcirco ab hominibus inuenta est, ut posset eorum memoria retineri, qui uel morte subtracti, uel absentia fuerant separati.* (2, 2, 2-3)

Para que querem os templos, para que os altares, para que, enfim, as próprias estátuas, que são recordações dos mortos ou dos ausentes? Sem a menor dúvida, o costume de modelar as imagens foi instituído pelos homens por este motivo: para que pudesse ser conservada a memória daqueles que ou tinham sido arrancados pela morte ou separados pela ausência.

As *falsas consecrationes*<sup>43</sup>, largamente discutidas por Lactâncio, ecoariam na primeira narrativa fulgenciana de suas *Mythologiae*, aquela sobre a origem dos ídolos. Ecoaria também esse conjunto de questionamento sobre o uso de imagens e sua adoração? Ecoaria ainda a história da tentativa de Cícero de construir um templo para a adoração de sua filha morta?

<sup>42</sup> Lactâncio aqui se refere às imagens como formas de recordação, *monumentum* ('tudo o que faz lembrar alguma coisa', 'recordação', 'lembrança'), palavra que se aplica entre nós a estruturas ou obras de arquitetura ou escultura, comemorativas ou recordativas, que buscam transmitir, à sociedade do período em que é construída ou para a posteridade, lembranças de grandes vultos ou determinados acontecimentos considerados importantes, em geral pelas esferas sociais ligadas ao poder. O termo "remete para a raiz indo-europeia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*)" (Le Goff: 1990, p. 535). Ligado ao verbo *monere*, que significa 'fazer lembrar', 'advertir', 'instruir', o *monumentum* (como estátua, imagem, efígie) é aquilo que permite manter a recordação.

<sup>43</sup> Lact. *inst.* 1, 20, 23: "falsas venerações".

Embora Fulgêncio não dê como bíblica a sua fonte e atribua a um certo Diofanto de Esparta<sup>44</sup> a narrativa na qual um pai aflito em função do luto prematuro manda fazer uma imagem do filho morto, que passará a ser adorado como um deus, o surgimento e os perigos dos ídolos são o tema do Capítulo 14 do *Livro da Sabedoria*, donde se pode extrair, no versículo 15, a mesma história: “Um pai, atormentado por um luto prematuro, manda fazer uma imagem do filho tão cedo arrebatado. Agora honra como deus aquele que antes era apenas um homem morto, e transmite para as pessoas de sua casa ritos secretos e cerimônias”. Fulgêncio, embora possivelmente não tenha sido um cristão tão combatente como Lactâncio, traz algumas outras referências bíblicas ao longo de sua obra, mantendo seu programa literário de reinterpretação da cultura antiga sob a ótica da filosofia moral cristã. Seja como for, a inspiração também lactanciana para a abertura de seu livro, com a fábula que questiona os ídolos, nos parece uma boa hipótese. Já tivemos a oportunidade de demonstrar uma passagem fulgenciana nitidamente influenciada por Lactâncio, a qual retomamos, estrategicamente, aqui<sup>45</sup>. Ambos os autores, ao nos lembrarem que, quando “fabricavam”<sup>46</sup> seus mitos, “aqueles [os poetas] de fato falavam de homens”<sup>47</sup>, citam as mesmas personagens em seqüência:

Fulg., *myth*, 1, 19 e 1, 20 (Helm: 31, 7-9 e 31, 10-24):

[*De Danae*]

*dum et Danae imbre aurato corrupta est non pluuiia, sed pecunia,*

[*De Ganimedee*]

*et raptum ... Ganimedem aquila non uere uolucris, sed bellica praeda.*

*Iuppiter enim, ut Anacreon antiquissimus auctor scripsit, dum aduersus*

<sup>44</sup> Embora não tenham chegado até nós obras deste Diofanto de Esparta, Fulgêncio a ele se refere também na *Expositio sermonum antiquorum* (5), doravante *Sermonum*, como o autor que escreveu sobre os cultos dos deuses: *Diofontus Lacedemonius, qui de sacris deorum scripsit* (Helm: 112, 17 – 113,1). Segundo Whitbread (1971) e Wolff e Dain (2013) não se trata do matemático Diofanto de Alexandria (século III d.C.).

<sup>45</sup> Cf. AMARANTE (2017).

<sup>46</sup> Cf. Brisson (2014, p. 20).

<sup>47</sup> *Illi enim de hominibus loquebantur* (Lact. *inst.* 1, 11, 17). Em Fulgêncio (*myth.* 1, 18; Helm: 31, 4-6): *Solet igitur adludere his speciebus et honeste mendax Grecia et poetica garrulitas semper de falsitate ornata* (“Em resumo, não só a ilusória Grécia está acostumada a brincar elegantemente com essas falsas aparências como também a sua tagarelice poética, sempre ornada pela mentira”).

*Titanas, id est Titani filios qui frater Saturni fuerat, bellum adsumeret et sacrificium caelo fecisset, in uictoriae auspiciu[m] aquilae sibi adesse prosperu[m] uidit uolatu[m]. Pro quo tam felici omine, praesertim quia et uictoria consecuta est, in signis bellicis sibi aquilam auream fecit tute-laeque suae uirtuti dedicauit, unde et apud Romanos huiuscemodi signa tracta sunt. Ganimeden uero bellando his signis praeuidentibus rapuit, sicut Europam in tauro rapuisse fertur, id est in nauem tauri picturam habentem, et Isidem in uacca, similiter in nauem huiusce picturae. Denique ut hoc certius esse cognoscas, nauigium Isidis Aegyptus colit.*

Lact., *inst.* I, 11, 18-20

*Danaen uiolaturus, aureos nummos largiter in sinu[m] eius infudit. Haec stupri merces fuit. At poetae, qui quasi de Deo loquebantur, ne auctoritatem creditae maiestatis infringere[n]t, finxerunt ipsum in aureo imbre delapsu[m], eadem figura, qua imbres ferreos dicunt, cum multitudinem telorum sagittarumque describunt. Rapuisse dicitur in aquila Catamitu[m]: poeticus color est. Sed aut per legionem rapuit, cuius insigne aquila est; aut nauis, in qua est impositus, tutelam habuit in aquila figuratam, sicut taurum, cum rapuit et transuexit Europam. Eodem modo conuertisse in bouem traditur Io Inachi filiam, quae, ut iram Iunonis effugeret, ut erat iam setis obsita, iam bos tranasse dicitur mare, in Aegyptumque uenisse, atque ibi, recepta pristina specie, dea facta quae nunc Isis uocatur.*

Evidentemente, Fulgêncio segue de perto o modelo lactanciano, inclusive na forma de costurar um conjunto de mitos ligados por uma explicação evemerista. Então, o nosso mitógrafo deveria conhecer a ampla discussão lactanciana sobre o surgimento e a adoração de imagens, conforme a citação que vimos, do Livro I de suas *Institutiones* e particularmente do Livro II (2, 1), quando explicita que o costume de modelar estátuas esteve ligado à necessidade de manter a recordação daqueles ausentes (ou por morte ou por distância física), de que decorre a sua consagração<sup>48</sup>.

A discussão lactanciana sobre a criação de imagens e sua adoração, além de refletir passagens bíblicas importantes que marcam a sua proibição<sup>49</sup>,

<sup>48</sup> E Lactâncio ainda continua especificando o lugar dos deuses em relação a esses dois grupos motivadores de imagens, os mortos e os ausentes, trazendo uma questão que merece ser explorada em outro momento: *Deos igitur in quorum numero reponemus?* (“Pois bem, em que grupo colocamos os deuses?”)

<sup>49</sup> Cf. Exodo, 20, 4-5: “4. Não faça para você ídolos, nenhuma representação daquilo que existe no céu e na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. 5. Não se prostre diante

parece, conforme já dissemos, um prenúncio do que se conhece por iconoclastia, cujo ponto histórico se situa em torno do séc. VIII, quando em 726 Leão III veta a imagem religiosa e o seu culto<sup>50</sup>. Assim, certamente à época fulgenciana, um pouco mais à frente de Lactâncio e um pouco antes da oficialização da iconoclastia, o uso de imagens e sua adoração já parecia algo a ser combatido<sup>51</sup>. Ou seja, o lugar de destaque dado à fábula *Vnde idolum* poderia servir ao intuito de não somente introduzir a obra que buscaria ensinar o conteúdo mitológico antigo, ainda culturalmente valorizado, como também o de ajudar a desmontar por antecipação a figura dos deuses (*εικών*, ‘ícone’, ‘imagem’, e *κλασσειν* ‘quebrar’) cujas histórias seriam narradas e explicadas na sequência. A ideia de uma proposta fulgenciana que amalgamasse o conteúdo pagão ao conteúdo cristão na abertura de sua obra encontra suporte ainda no possível conhecimento fulgenciano do uso de imagens documentado em toda a Antiguidade, conforme analisamos mais acima, sejam as imagens dos deuses – míticas portanto – dispostas ricamente nos prédios públicos e nas luxuosas casas, sejam as imagens dos homens reais, como os imperadores, cujas estátuas eram adoradas como deuses<sup>52</sup>.

Nesse sentido, a história de um homem que perde um filho e que deseja construir-lhe uma estátua ou um templo para adorá-lo, além de ser bíblica, é também uma história que segue uma documentação que vai da narração mitológica, numa perspectiva de superação da dor, à narração fundada na realidade imediata, como aquela ciceroniana, narrada em algumas de suas obras, especialmente em sua *Consolatio ad se ipsum*, da qual possuímos fragmentos, muitos dos quais recolhidos do mesmo Lactâncio<sup>53</sup>. Em *Alceste*, de Eurípedes, se registra, na fala do coro, em (vv. 903-911), uma narrativa parecida, mas aqui o pai suporta a dor:

Na família eu tinha  
quem digno de pranto  
perdeu em casa novo  
o único filho, mas

---

desse deuses, nem sirva a eles, porque eu, Javé seu Deus, sou um Deus ciumento (...); Deuteronômio, 4, 16: “Portanto, não se pervertam, fazendo para vocês imagem esculpida em forma de ídolo: imagem de homem ou de mulher (...).”

<sup>50</sup> Cf. Wirth (2004).

<sup>51</sup> No Oriente, em 843 se reestabelece o culto de imagens. No Ocidente, entre os sécs. X e XII o culto das imagens passa do repúdio “à legitimação de suas formas mais extremas” (Wirth, 2004, p. 16: *alla legittimazione delle sue forme piú estreme*).

<sup>52</sup> Vide WISEMAN, 1987.

<sup>53</sup> Cf. Vitelli, Claudio. *M. Tulli Ciceronis Consolationis Fragmenta*. Milano-Roma: A. Mondadori, 1979.

sem filhos tinha  
bastante males  
com grises cãs  
tarde na vida.<sup>54</sup>

Em suas *Tusculanae*, escritas depois da morte de sua filha Túlia, Cícero recupera uma história de uma tragédia *Teseu*, de Eurípedes<sup>55</sup>:

*Quod autem Theseus a docto se audisse dicit, id de se ipso loquitur Euripides. Fuerat enim auditor Anaxagorae, quem ferunt nuntiata morte filii dixisse: 'sciebam me genuisse mortalem'. Quae vox declarat is esse haec acerba, quibus non fuerint cogitata.* (Cic. *Tusc.* 3, 30)

“Quanto a isso, Teseu diz tê-lo ouvido de um sábio, mas Eurípedes sobre a mesma coisa diz isto. De fato, ele tinha sido discípulo de Anaxágoras, sobre o qual contam que, ao ter sido informado sobre a morte de seu filho, disse: ‘eu sabia que eu tinha gerado um filho mortal’. Uma frase que demonstra que essa situação se refere àquelas coisas que são penosas porque ainda não haviam sido remoídas em nosso espírito.”

Tendo lido certamente a obra de Lactâncio, Fulgêncio deveria conhecer não apenas a sua discussão sobre os ídolos e o seu combate a eles, mas também sobre a história de sua perda da filha Túlia, narrada em sua *Consolatio*<sup>56</sup>:

*M. Tullius, qui non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit; siquidem solus extitit Platonis imitator, in eo libro, quo se ipse de morte filiae consolatus est, non dubitavit dicere, deos, qui publice colerentur, homines fuisse. Quod ipsius testimonium eo debet grauissimum iudicari, quod et augurale habuit sacerdotium, et eosdem se colere uenerarique testatur. Itaque intra paucos uersiculos duas res nobis dedit. Nam dum imaginem filiae eodem modo se consecraturum esse profiteretur, quo*

<sup>54</sup> ἐμοί τις ἦν / ἐν γένει, ᾧ κόρος ἀζιόθρηνος ὄλετ' ἐν δόμοισιν / μονόπαις: ἀλλ' ἔμπαρ / ἔφερε κακὸν ἄλις, ἄτεκνος ὢν, / πολιάς ἐπὶ χαιτάς / ἤδη προπετής ὢν / βιότου τε πόρσω (Euripides. *Alcestis*. In *Cyclops, Alcestis, Medea*. Trans. David Kovacs. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.).

<sup>55</sup> Segundo, Adolfo di Virginio (Cf. Cicerone, *Le tusculane*, 1962) o original grego do fragmento citado por Cícero com a fala de Teseu se encontra no Pseudo Plutarco (*Cons. ad Apoll.* 112 D). Trata-se de uma tragédia perdida (Virginio, 1962, p. 490, n. 27).

<sup>56</sup> Cícero fala de sua *Consolatio* e sobre a perda de sua filha nas obras escritas após a morte de Túlia. Cf. *Att.* 12, 14, 3; 12, 18, 1; 12, 20, 2; *Tusc.* 1, 65; 1, 76; 1, 115; 3, 71; 3, 76; 4, 63. Cf. Baltussen (2013); Coello (1998); Boyancé (1944).

*illi a ueteribus sunt consecrati, et illos mortuos esse docuit, et originem uanae superstitionis ostendit.* (Lact. inst. 1, 15, 16)

Marco Túlio, que não foi apenas um perfeito orador, mas também um filósofo, pois que ressaiu como o único imitador de Platão, em seu livro, no qual se consolou a si mesmo em relação à morte de sua filha, não duvidou em dizer que seriam homens os deuses que eram adorados publicamente. Quanto a esse fato, o seu testemunho deve ser julgado como digno de prestígio, porque ele não só foi sacerdote augural como também declarou que a esses deuses ele próprio adorou e venerou. Por essa razão, em poucas linhas nos ofereceu duas constatações. De fato, enquanto revelou que ele divinizaria a imagem de sua filha da mesma maneira que aqueles deuses foram venerados pelos antigos, nos ensina que aqueles deuses estão mortos e nos faz ver a origem de uma vã superstição. (Grifos nossos)

Cícero não consta entre os autores mais citados por Fulgêncio em toda a sua obra<sup>57</sup>, mas a evocação do arpinense é topicamente forte nas *Mythologiae*, em que ele não aparece apenas contribuindo com uma frase para exemplificar uma ideia (como ocorre com muitos autores nas *Mythologiae* e na *Sermonum*). Cícero se destaca não somente porque aparece logo no início do longo prólogo do Livro I, quando o mitógrafo diz recusar as lamparinas das heroínas famosas da mitologia e mostra como guia a seus livros a lamparina da sabedoria ciceroniana: *sed quae nostrum achademicum rethorem ita usque ad uitalem circulum tulit, quo pene dormientem Scipionem caeli ciuem effecerit* (“mas sim aquela lamparina que levou nosso retor acadêmico até o círculo da vida, tanto que tornou cidadão do céu um Cipião quase dormindo”<sup>58</sup>). E nominalmente o arpinense é citado: *Verum res publica uideat quid Cicero egerit* (“Mas a *Res publica* viria a testemunhar aquilo que Cícero realizou.”<sup>59</sup>). A figura de Cícero é topicamente significativa também em relação a sua posição no final do longo prólogo, em que sua obra de forte cunho interpretativo, a *De natura deorum*, aparece com o nome cortado pelo marcador temporal *primum* (‘primeiramente’), enfatizando a priméria história a ser narrada, aquela do surgimento do ídolo: *Ergo nunc de deorum primum natura, unde tanta malae credulitatis lues stultis mentibus inoleuerit,*

<sup>57</sup> Cf. Baldwin (1988). Sobre a presença de Cícero na Antiguidade tardia, cf. Gasti (2016).

<sup>58</sup> Helm: 4, 4-5. A narrativa de *O sonho de Cipião*, em que se descreve a imortalidade astral dada a grandes homens (Wolff e Dain, 2013, pág. 44, n.11), é a única parte que conhecemos do Livro VI do *De Re Publica* de Cícero. Cf. Maia Junior, 2011.

<sup>59</sup> Helm: 4, 6-7.

*edicamus*<sup>60</sup>; a última frase do prólogo fará uma paráfrase do assunto já dito: *itaque primum, omissio circuitu, unde idolum tractum sit, edicamus*<sup>61</sup>. É evidente aqui a referência à obra ciceroniana *De natura deorum*, cuja metodologia de elaboração etimológica parece haver influenciado a Fulgêncio.

De qualquer forma, para além de Cícero e de sua experiência de perda com a morte de sua filha, a questão do uso de imagens é, conforme se viu, fortemente documentada na Antiguidade, sendo seu surgimento motivado, como quer Lactâncio, pela ideia de alguém a ser repostado seja por ter sido arrancado pela morte, seja por ter sido separado pela ausência. Então, só nos resta crer que a inserção da atípica fábula sobre um ser humano que poderíamos chamar de ‘normal’, em oposição aos personagens mitológicos e aos deuses que povoarão o restante de sua obra, seria mesmo uma estratégia fulgenciana de reconhecer a importância de fundir – em sua fábula introdutória – uma história da base tanto cristã quanto pagã. Ou ainda uma tentativa de indicar que também os personagens e os deuses mitológicos eram, de fato, humanos, de forma que, assim, Fulgêncio estaria apresentando uma chave evemerista para a leitura das fábulas que se seguiriam.

[Recebido em outubro 2018; Aceito em outubro 2018]

## REFERÊNCIAS

- AMARANTE, José. L'architettura orizzontale dei tre libri delle *Mythologiae* di Fulgenzio. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Firenze, 2017 (no prelo).
- ARCE, Javier. Muerte, consecratio y triunfo del emperador Trajano. In: Gonzalez, Julian (Ed.). *Trajano emperador de Roma*. Roma: “L’Erma” di Bretschneider, 2000. p. 55-69.
- BALDWIN, Barry. Fulgentius and his sources. *Traditio*, 44 (1988), p. 37-57.
- BALTUSSEN, Han. Cicero’s *Consolatio ad se*: character, purpose and impact of a curious treatise. In: Baltussen, H. (Ed.). *Greek and Roman consolations. Eight studies of a tradition and its afterlife*. Swansea: Classical Press of Wales, 2013. p. 67-92.
- BETTINI, Maurizio. *Il ritratto dell’amante*. Torino: Einaudi, 2008.
- BETTINI, Maurizio. La morte e il suo doppio. Il funerale gentilizio romano fra *imagines, ridiculum* e *bonos*. In: Pepe, C.; Moretti, G. (eds.). *Le parole dopo la morte: forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*. Labirinti, 158. Trento: Università di Trento, 2015a. p. 147-178 (republicado em Bettini, M. *Dèi e uomini nella Città: antropologia, religione e cultura nella Roma antica*. Roma: Carocci, 2015. p. 77-97).

<sup>60</sup> Helm: 15, 10-12. “Portanto agora, em primeiro lugar, façamos conhecer sobre a natureza dos deuses, donde se enraizou, nas parvas mentes, tão grande epidemia de uma falsa crença”. (Os grifos são todos nossos).

<sup>61</sup> Helm: 15, 19-20. “Então, em primeiro lugar, desprezados os arrojados, façamos conhecer donde seria originada a idolatria.”

- BETTINI, Maurizio. *Lar familiaris*: un dio semplice. In: Bettini, M. *Dèi e uomini nella Città: antropologia, religione e cultura nella Roma antica*. Roma: Carocci, 2015b. p. 57-75.
- BOURNE, Ella. The Epitaph of Allia Potestas. *The Classical Weekly*, 15 (1916), p. 114-116.
- BOYANCÉ, Pierre. L'apothéose de Tullia. *Revue des Études Anciennes* 46 (1944), p. 179-184.
- BOYANCÉ, Pierre. La symbolique funéraire des Romains. In: *Etudes su la religion romaine*. Rome: École Française de Rome, 1972. p. 299-307.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. Tradução do acádio, introdução e comentários. In: SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Epopeia de Gilgâmesb: Ele que o abismo viu*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito*. I. Salvar os mitos. São Paulo: Paulus, 2014.
- BUECHELER, Franz. *Carmina Latina Epigraphica*. Leipzig: B. G. Teubner, 1895-1897.
- CICERONE. *Le Tusculane*. A cura di Adolfo di Virgínio. Milano: Mondadori, 1962.
- COELLO, J. Muniz. Cicerón y el santuario de Tullia. Teoria religiosa y práctica financeira. *Arys* 1 (1998), p. 119-137.
- CONTE, G. B. *Proemi al mezzo*, RCCM, 18 (1976), p. 263-273 [ristampato in CONTE 1980 (*Proemi al mezzo*, in *Il genere e i suoi confini: cinque studi sulla poesia di Virgilio*, Torino, pp. 122-36), in CONTE 1984 (*Proemi al mezzo*, in *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, Milano, pp. 121-33) e tradotto in inglese come *Proems in the middle* in F. M. DUNN and T. COLE (eds) 1992, *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge, pp. 147-59].
- COURTNEY, Edwrad. *Musa Lapidaria*: a Selection of Latin Verse. Inscriptions (American Classical Studies, 36). Atlanta: Scholars Press, 1995.
- FISHWICK, Duncan. The deification of Claudius. *Classical Quarterly*, 52.1 (2002), p. 341-349.
- FLORIDI, I. Il realismo dell'arte e il paradosso del retore muto. *Prometheus. Rivista di studi classici*, 39 (2013), p. 87-106.
- GALLONI, Paolo. Lo specchio di Tristano. Il Doppio, il desiderio e il disordine. *Quaderni medievali*, 45 (1998), pp. 6-35.
- GASTI, Fabio. Aspetti della presenza di Cicerone nella tarda antichità latina. In: De Paolis, Paolo. *Cicerone nella cultura antica. Atti del VII Simposio Ciceroniano*. Cassino: Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale, 2016. p. 27-54.
- GINZBURG, Carlo. Représentation: le mot, l'idée, la chose. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6 (1991), p. 1219-1234.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Funus imperatorum*: uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. *Pboenix*, 9 (2003), p. 25-36.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Septímio Severo e a *Consecratio* de Pertinax: rituais de morte e poder. *Historia*, 26 (2007), p. 20-35.
- GONÇALVES, Ana Tereza Marques. As festas romanas. *Revista de Estudos do Norte Goiano*, 1 (2008), p. 26-68.
- GOUD, T. E.; YARDLEY, J. C. Dido's burning effigy: Aeneid 4. 508. *RbM*, 131 (1988), p. 386-388.
- HAYS, Gregory. *Fulgentius the Mythographer: An Annotated Bibliography*. Virginia: University of Virginia. Disponível online: <http://www.people.virginia.edu/~bgh2n/fulgbib.html> (última atualização: 2013).
- HELM, Rudolf (ed.). *Fabii Planciadis Fulgentii Opera* [...]. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1898.
- LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: Le Goff, J. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990, p. 535.

- MAIA JUNIOR, Juvino Alves. *O sonbo de Cipião no De Re Publica de Cícero. Scientia Traductoris*, 10 (2011), p. 241-257.
- MARTIAL. Epigrams. With an English translation by Walter C. A. KER, M. A, London/New Youk: William Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1919.
- MATTIACCI, Silvia. Quando l'immagine ha bisogno della parola: riflessioni sulla poetica dell'ekphrasis nell'epigramma latino. *Prometheus. Rivista di studi classici*, 42 (2013), p. 207-226.
- RUIZ, María Pérez. El culto en la casa romana. *AnMurcia*, 23-24 (2007-2008), p. 199-229.
- STEFANI, G. (Ed.). *Menander. La casa del Menandro di Pompei*. Milano: Mondadori Electa, 2003.
- STEVENSON, J. *Women latin poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*. New York. Oxford University Press, 2005.
- SUMI, Geoffrey S. Caesar ex machina. Ceremony and Caesar's memory. In: Sumi, Geoffrey S. *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome between Republic and Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- TEIXEIRA, C. A. A. Sobre a Épica e tragédia no episódio da Dido virgiliana. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 8 (2006), p. 41-57.
- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino. Estudio filológico-literário comparativo del relato del funeral de Augusto contado por el biógrafo Suetonio (*Aug.* 100) y por el historiador Tácito (*Ann.* 1.8-10). *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 35 (2015), p. 43-77.
- VENUTI, Martina. *Il prologo delle 'Mythologiae' di Fulgenzio. Analisi, traduzione, commento*. Parma: Università di Parma, 2009 [Tese de Doutorado em Filologia grega e latina, Università degli Studi di Parma, disponível em <http://hdl.handle.net/1889/1042>].
- VERDEJO SÁNCHEZ, Maria Dolores. Halagos, piropos y delicadezas en los epitafios romanos. *Thamyris* 2 (1997), p. 15-20; Galloni, Paolo. Lo specchio di Tristano. Il doppio, il desiderio e il disordine. *Quaderni medievali*, 45 (1998), p. 6-35.
- VERNANT, Jean-Pierre. Figuração do invisível e a categoria psicológica do "duplo": o kolossós. In: Vernant, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2 ed. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 383-398.
- VEYNE, Paul. Quando a verdade histórica era tradição e vulgata. In: VEYNE, P. *Acreditavam os deuses em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 15-26.
- WIRTH, Jean. Il culto delle immagini. In: CASTELNUOVO, Enrico; SERGI, Giuseppe. *Arti e storia nel medioevo*. Vol. III – Del vedere: pubblici, forme e funzioni. Torino: Einaudi, 2004. p. 3-47.
- WHITBREAD, L. G. *Fulgentius the Mythographer*, Columbus Ohio: Ohio State University Press, 1971.
- WISEMAN Timothy Peter. Conspicui postes tectaque digna deo: the public image of aristocratic and imperial houses in the late Republic and early Empire. In: *L'Urbs: espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985). Rome: École Française de Rome, 1987. pp. 393-413. (Publications de l'École française de Rome, 98).
- WOLFF, Étienne; DAIN, Philippe (Traduit, présenté et annoté par). *Fulgence, Mythologies*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion Presses Universitaires, 2013.

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo: GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

*The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:*

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

*When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:*

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

*The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:*

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

*For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:*

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

**1. As equivalências no alfabeto**

α'	→ a	(αἴτια > <i>aítia</i> )
β	→ b	(βασιλεύς > <i>basileús</i> )
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i> )
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i> )
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eídos</i> )
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i> )
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i> )
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i> )
ι	→ i	(ιδεῖν > <i>ideîn</i> )
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i> )
λ	→ l	(λαός > <i>láos</i> )
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i> )
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i> )
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i> )
ο'	→ o	(ὁμιλία > <i>homília</i> )
π	→ p	(πίνω > <i>pínō</i> )
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i> )
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhōdon</i> )
σ / ς	→ s	(ποίησις > <i>poíēsis</i> )
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i> )
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i> )
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i> )
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i> )
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i> )
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i> )

*Observações:*

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἥθος (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ῶς (*bós*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o *a* longo (*ā*), conforme item IV, infra.

\* Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafá um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anáñkē*; ἄγχω → *ánkhō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὕβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřema*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

**2. A transliteração dos espíritos**

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hēméra*; αἴρησις → *haířesis*; ῥόδον → *rhōdon*.

**3. Grafia e posição dos acentos**

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˋ] e o circunflexo [ˆ]<sup>1</sup> devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haířesis*; μοῖρα → *moíra*.

**4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito**

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agorái*, κεφαλῆ → *kephalēi*, λύκω → *lykōi*.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timāis*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

<sup>1</sup> Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.