



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG μ /UnB)

DANILO CORREA BERNARDINO

**Entre a *Basileia* e o Principado: Um estudo comparado de *Pro Marcello*, de Cícero,
e *De Clementia*, de Sêneca a partir da tradição helenística**

Brasília – DF
2024

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG μ /UnB)

DANILO CORREA BERNARDINO

Entre a *Basileia* e o Principado: Um estudo comparado de *Pro Marcello*, de Cícero, e *De Clementia*, de Sêneca a partir da tradição helenística

Tese apresentada ao Programa de Metafísica da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia no Programa de pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília

Linha de pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental

Orientador: Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (UnB)

Coorientação: Prof. Dr. Matthias Haake (Universität Bonn)

Brasília – DF
2024

Danilo Correa Bernardino

Entre a *Basileia* e o Principado: Um estudo comparado de *Pro Marcello*, de Cícero,
e *De Clementia*, de Sêneca a partir da tradição helenística

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em Metafísica do Instituto de Ciências
Humanas da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do grau de Doutor
em filosofia na linha de pesquisa Origens do Pensamento Ocidental

Aprovada em 16 de outubro de 2024

COMISSÃO EXAMINADORA:

Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna
Universidade de Brasília
Orientador - Presidente

Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo
Examinador Externo à Instituição

Dra. Camila da Silva Condilo
Universidade de Brasília
Examinador Externo ao Programa

Dr. Thiago do Amaral Biazotto
Universidade Estadual de Campinas
Examinador Externo à Instituição

Dr. Silvio Marino
Universidade de Brasília
Suplente

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

CB523e Correa Bernardino, Danilo
Entre a Basileia e o Principado: Um estudo comparado de
Pro Marcello, de Cícero, e De Clementia, de Sêneca a partir
da tradição helenística / Danilo Correa Bernardino;
orientador Henrique Modanez de Sant'Anna; co-orientador
Matthias Haake . -- Brasília, 2024.
226 p.

Tese(Doutorado em Filosofia) -- Universidade de Brasília,
2024.

1. Monarquias helenísticas. 2. Tratados helenísticos
sobre monarquia. 3. Principado romano. 4. Cícero. 5. Sêneca.
I. Modanez de Sant'Anna, Henrique , orient. II. Haake ,
Matthias , co-orient. III. Título.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 7 |
| 1 O PERFIL MONÁRQUICO DO PERÍODO HELENÍSTICO E DO PRINCIPADO ROMANO | 16 |
| 1.1 Teoria política e natureza do poder monárquico segundo Aristóteles..... | 16 |
| 1.1.1 <i>Politike episteme</i> e teoria distributiva do poder..... | 17 |
| 1.1.2 A monarquia em Aristóteles e suas cinco formas tal como descrito na <i>Política</i> | 23 |
| 1.1.3 O conceito de <i>pambasileia</i> e o nascimento do mundo helenístico na <i>Política</i> | 29 |
| 1.2 Considerações sobre o universo e perfil das monarquias helenísticas..... | 34 |
| 1.2.1 Monarquias helenísticas e a dominação carismática weberiana..... | 36 |
| 1.2.2 Características da dominação carismática helenística..... | 44 |
| 1.2.3 O balanço de poder helenístico e a teoria neorrealista..... | 58 |
| 1.3 Os fenômenos helenístico e romano: uma convergência..... | 64 |
| 1.3.1 A constituição romana: a vitória do modelo monárquico..... | 65 |
| 1.3.2 O poder carismático e sua rotinização no principado romano..... | 71 |
| 2 PERI BASILEIAS: COMUNICAÇÃO ENTRE FILÓSOFOS E REIS | 78 |
| 2.1 A literatura helenística..... | 80 |
| 2.1.1 Limites da literatura..... | 80 |
| 2.1.2 Os limites da literatura helenística..... | 83 |
| 2.1.3 As características da literatura helenística, verso e prosa..... | 85 |
| 2.2 <i>Peri basileias</i> | 101 |
| 2.2.1 O gênero <i>peri basileias</i> | 102 |
| 2.2.2 O gênero “espelho do príncipe”..... | 107 |
| 2.2.3 <i>Peri basileias</i> : forma, conteúdo e função..... | 112 |
| 2.2.4 <i>Peri basileias</i> : uma manifestação tipicamente helenística de <i>parrhesia</i> | 124 |
| 2.2.5 <i>Peri basileias</i> : um exemplo helenístico de <i>empowering interactions</i> | 126 |
| 2.3 Reconstruindo o gênero <i>peri basileias</i> | 130 |
| 2.3.1 Questões metodológicas..... | 130 |
| 2.3.2 O roteiro de um texto <i>peri basileias</i> | 133 |
| 3 PERMANÊNCIAS IDENTIFICÁVEIS DE UMA FORMA DE COMUNICAÇÃO MONÁRQUICA HELENÍSTICA EM TRABALHOS SELECIONADOS DE CÍCERO E SÊNECA | 142 |
| 3.1 Cícero, justiça e a república..... | 142 |
| 3.2 Os limites da literatura romana..... | 145 |
| 3.2.1 Literatura romana da república tardia..... | 151 |
| 3.2.2 Literatura romana da Era Augusta..... | 154 |
| 3.2.3 Literatura romana após Augusto..... | 165 |
| 3.3 Filosofia e os trabalhos de Cícero e Sêneca..... | 169 |
| 3.3.1 Cícero e a filosofia..... | 169 |
| 3.3.2 Sêneca, Cícero e a filosofia..... | 176 |
| 3.4 Trabalhos selecionados de Cícero e Sêneca e a tradição <i>peri basileias</i> | 182 |
| 3.4.1 <i>Pro Marcello</i> | 183 |

| | | |
|-------|-----------------------------------|------------|
| 3.4.2 | <i>De Clementia</i> | 197 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 213 |
| | FONTES | 224 |
| | BIBLIOGRAFIA | 226 |

RESUMO

Esta pesquisa propõe um estudo sobre a tradição helenística de tratados sobre monarquia (*peri basileias*) e a sua comparação com trabalhos selecionados de Cícero e Sêneca, circunscritos ao período de transição entre a república e o principado. Espera-se demonstrar que esses trabalhos, *Pro Marcello* e *De Clementia*, respectivamente, foram influenciados pela tradição literária *peri basileias* a partir da imposição de uma nova realidade monárquica de tipo carismático nos dois contextos: no período helenístico e no principado romano. Para melhor compreensão dos tratados do gênero *peri basileias* como tipicamente helenísticos, lança-se mão da análise de textos inseridos em uma grande tradição monocratológica grega e também de fragmentos de tratados tardios preservados na *Antologia de Estobeu*. Esses fragmentos são atribuídos a Ecfanto, Diotógenes e Estênidas, e devem ser contemplados nesta pesquisa por causa da sua extensão, da unidade que apresentam a partir do horizonte metafísico de sua filosofia política e de sua apresentação como tratados sobre a monarquia. Estabelece-se, assim, como objetivo, a análise das obras específicas de Cícero e Sêneca à luz do contexto em que se inserem e do pensamento helenístico que as caracteriza.

Palavras-chave: Monarquias helenísticas; Tratados helenísticos sobre monarquia; República romana; Principado romano; Cícero; Sêneca.

ABSTRACT

This research proposes a study of the Hellenistic tradition of treatises on monarchy (*Peri basileias*) and its comparison with selected treatises by Cicero and Seneca, both limited to the period of transition from the Republic to the Principate. I argue that these works, *Pro Marcello* and *De Clementia*, respectively, were influenced by this Hellenistic literary tradition through the imposition of a new monarchical order in both contexts: the Hellenistic monarchies and the Roman principate. For a better understanding of the *peri basileias* treaties as a unique Hellenistic genre, the Greek monocratological tradition and also the fragments of late *peri basileias* treaties preserved in the Stobaeus Anthology are employed. These fragments are attributed to Ecphantus, Diotogenes and Stenidas, and are relevant because of the extension of their fragments, the unity that they present from the metaphysical horizon of their political philosophy and the plausible dating of the end of the Hellenistic period. Therefore, the objective is to analyze the specific works of Cicero and Seneca in light of the context in which they are inserted and the Hellenistic thought that characterizes them.

Keywords: Hellenistic monarchies; Hellenistic treatises on monarchy; Roman Republic; Roman principate; Cicero; Seneca.

INTRODUÇÃO

Ora, sabemos que todo o gênero humano se ordena em vista de um fim único, como já foi demonstrado. É necessário, portanto, que haja somente um que administre e governe, isto é, o monarca ou o imperador. Torna-se, pois, evidente que o bem-estar do mundo exige a monarquia ou o império. (*De Monarchia*. 5.3)

Em sua defesa do regime monárquico, Dante se apropriou do argumento usado por Aristóteles na *Política* (1.1254b) de que as partes de um todo deveriam, para seu melhor funcionamento, estar ordenadas de tal forma que uma delas, uma superior, governasse todas as outras. Aristóteles evoca sua famosa alegação de que haveria entre os homens aqueles mais aptos à escravidão e aqueles com maior disposição para a vida pública. Em Dante, para o alcance da felicidade pelo indivíduo, era essencial que o atributo da razão (isto é, o elemento que caracterizaria a espécie humana) governasse seu corpo. Da mesma maneira, o universo seria governado por uma força motriz única, ou um movimento único, responsável por todas as coisas. Segundo essa lógica, os seres humanos, em seu coletivo, deveriam ser governados por apenas um agente, bem encarnado na figura do príncipe em um sistema monárquico (*De Monarchia*. 9.1).

A promoção da monarquia como regime desejável não exclui a necessidade da discussão sobre o seu melhor exercício. No mesmo contexto em que escreveu Dante, marcado pela transição do mundo medieval para o moderno, Maquiavel, no seu famoso *Príncipe* (XIX), discute de que modo os reis deveriam agir a fim de evitar serem odiados pelos seus súditos. Assim, defende, por exemplo, que um rei jamais poderia se apresentar como usurpador de bens e de mulheres, uma vez que os homens nunca aceitariam a possibilidade de se abster de suas posses e de sua honra. Nesse sentido, tampouco poderia se mostrar inconstante, leviano e irresoluto, devendo demonstrar sempre segurança e ponderação em suas ações. Para Maquiavel, caso essas exigências não fossem cumpridas, o povo poderia vir a nutrir um sentimento de ódio pelo soberano, de modo que este último passaria a sentir temor de todas as coisas.

Preocupações e alertas dessa natureza têm, claro, uma antiguidade muito maior. Na Hélade, Platão criou, em sua *República*, soluções para problemas encontrados em qualquer sociedade, partindo da construção da imagem de um sistema utópico e aristocrático. Seu pupilo, Aristóteles, também discutiu a relação entre os diferentes sistemas constitucionais, elaborando, assim, uma teoria política própria. Para o filósofo, em um regime monárquico, um rei deveria estabelecer laços de amizade e confiança com

aqueles que estão próximos a ele (*Pol.* 5. 1313b). Isócrates (*Para Nicocles.* 28-31), um importante orador ateniense do mesmo século, em um tratado dirigido a um rei cipriota, aconselhou que este último deveria sempre garantir a possibilidade de expressão àqueles com bom julgamento. Neste caso, é possível inferir que Isócrates, na prática, referia-se a ele mesmo, ou a indivíduos com status similar ao dele, como aquele com legitimidade suficiente para dar bons conselhos a um rei, diferentemente de outros indivíduos ou grupos que não possuiriam discernimento suficiente.

A discussão sobre qual figura seria a mais adequada para aconselhar um rei, que conselhos um rei deveria receber e quais seriam os objetivos implícitos do oferecimento desses conselhos se configura como questão central para a presente reflexão. Nesta pesquisa, estipulam-se como objeto de estudo os processos inovadores de comunicação monárquica criados tanto no período helenístico quanto no principado romano e as possíveis continuidades que poderiam existir entre eles. Nesses termos, em ambos os casos, depara-se com o estabelecimento de uma nova realidade política caracterizada pela presença de formas autocráticas de poder, em que, por consequência, se fazia necessária a elaboração de modos originais de regulação do poder monárquico mediante a introdução de novas formas de comunicação entre o rei e grupos específicos de súditos.

No caso helenístico, o triunfo de um poder monárquico e imperialista macedônico no final do século IV A.E.C. e o subsequente fim *de facto* da dinastia argéada com a morte de Alexandre III em 323 A.E.C. permitiram o aparecimento de um conjunto de novas dinastias que passaram a disputar entre si os espólios territoriais e simbólicos do famoso rei macedônio. Entre as regiões subjugadas e expostas a essa nova realidade, estavam as cidades-estado gregas que, por meio de uma convicção ancestral, rejeitavam por princípio a forma de governo de um só homem. Na Hélade o fenômeno monárquico até então não era desconhecido ou raro, porém as experiências monárquicas no mundo helênico podem ser caracterizadas como exemplos periféricos e, em alguma medida, perigosos e até incomuns, como seria o caso do regime diárquico existente em Esparta. Ademais, o reino macedônico, que viria a dominar a Grécia continental, era compreendido por parte de uma população intelectualizada ateniense como ameaça tirânica. Pensa-se, como exemplo, na relação de crítica ferrenha que se estabeleceu entre o orador Demóstenes e o rei argéada Filipe II. Para Demóstenes, a monarquia macedônica não representaria para os gregos, no século IV A.E.C., nada além de uma ameaça à soberania das *poleis*. Outrossim, não se pode ignorar o fato de que o poder da dinastia aquemênida como parte de uma monarquia fortemente institucionalizada figurou, desde as invasões ocorridas no século V A.E.C. até

à expansão macedônica no século seguinte, no imaginário grego, como fonte de trauma e ameaça. Portanto, apesar da presença constante de sistemas monárquicos no mundo grego, sua presença se opunha a princípios culturais e ideológicos clássicos, sustentados por exemplos históricos, que davam forma a essas sociedades.

Ainda que as *poleis* já vivessem sob influência argéada desde a batalha de Queroneia (338 A.E.C.), quando Filipe II venceu uma coalizão de cidades gregas lideradas por Atenas, o estabelecimento das dinastias helenísticas após a morte de Alexandre III (323 A.E.C.), seguida por intensa disputa territorial que passava a existir entre elas (em especial entre as dinastias ptolomaica, antigônida e selêucida), resultou na gestação de novas necessidades e novas possibilidades de interação entre essas cidades. Melhor dizendo, criava-se a exigência de se forjarem novas relações com esses reis de origem macedônica, com o objetivo de manter um ideal tradicional de autonomia e, também, de receber benefícios de diferentes naturezas desses novos poderes, seja em sentido econômico, político ou militar. A novidade que se encontra nessa passagem reside no fato de que a monarquia, como sistema político, passava a ser o centro temático de uma nova realidade helênica em que a presença do rei, ou de reis helenísticos, não poderia ser ignorada, mas passaria a ser negociada.

Entre as consequências dessa nova ordem, interessa a criação de um novo gênero literário, tipicamente helenístico, que pode ter sido inaugurado por uma obra escrita pelo próprio Aristóteles e endereçada a Alexandre. Como hipótese, entende-se que os chamados tratados helenísticos sobre monarquia, ou tratados *peri basileias*, comportaram-se naquele contexto como uma forma original de comunicação monárquica entre as cidades gregas e os reis helenísticos a partir da atuação de filósofos das mais diferentes escolas. Ao longo desse período, tais figuras escreveram tratados dirigidos a reis helenísticos (muitas vezes direcionados a um rei especificamente), oferecendo conselhos que refletiam sobre o comportamento esperado de um soberano. Para além de seu sentido pedagógico ou literal, encaminha-se uma discussão dos significados implícitos que esses textos carregavam. Em outras palavras, indaga-se acerca do lugar que ocupavam na relação que se criava entre o “velho mundo” das cidades gregas e aquele “novo” das dinastias de origem macedônica.

No caso romano, interessa o período de formação e de amadurecimento do principado como uma nova realidade política em Roma. Após décadas de guerra civil que perpassaram gerações de romanos, desde os irmãos Graco até ao triunfo de Otaviano e seu estabelecimento como Augusto, a tradicional república passou por um processo de

redistribuição de cargos aristocráticos que resultou em um novo regime de caráter mais autocrático. Essa concentração se personifica na imagem do *princeps*, isto é, de uma nova função até então inexistente na república romana que passava a concentrar atribuições de outras magistraturas em uma lógica de transmissão de poder hereditária. Dessa forma, o antigo equilíbrio, assim descrito por Políbio (6.11.11), teria se rompido, pendendo para o lado de uma monarquia não declarada sob a liderança de um *princeps*. À medida que a inclinação monárquica ganhava força, o Senado romano, tradicional elemento aristocrático da constituição descrita por Políbio, perdia parte considerável de suas atribuições. Como observou Woolf (2012), mesmo que tenha existido por muitos séculos após o fim do segundo triunvirato, a mais tradicional instituição romana perdeu gradualmente suas funções ao ponto de, no segundo século da era comum, leis passarem a vigorar a partir de decisões imperiais, e não de decretos senatoriais.

Contudo, desde a destituição do último rei romano, Tarquínio, no final do século VI A.E.C., uma percepção negativa do regime monárquico havia se estabelecido em Roma. Como exemplo, Tácito começa seu relato afirmando que Roma, em tempos remotos, teria sido governada por reis e que, dessa forma, a liberdade teria vindo apenas depois, junto com a instituição do consulado: *Vrbem Romam a principio reges habuere; libertatem et consulatum L. Brutus instituit (Anais. 1.1)*. Nesse sentido, Augusto se preocupou em se afastar da imagem de um rei, rejeitando o título de *rex* e defendendo publicamente a ideia de que não teria mais poderes que aqueles já atribuídos a outros magistrados (*RG. 34*).

A solução para essa disputa histórica entre uma antiga concepção de poder e uma nova realidade que se procurava negar só foi possível graças à existência de um amplo ferramental conceitual em que residiria a própria ideia da república. Esta última estaria amparada no consenso entre as elites e em um conjunto de princípios que poderiam ser adaptados diante de novas circunstâncias e necessidades, e não apenas sob a forma de normas legais, ou seja, a partir de uma percepção burocrática de dominação. A república dos romanos garantia, dessa forma, sua estabilidade por meio da criação de um balanço social que permitiria sua flexibilidade e, ao mesmo tempo, a manutenção de uma dada concepção legítima de poder.

Nesse contexto de adequação, exigiam-se, assim como no período helenístico, novas formas de comunicação que pudessem regular o poder do *princeps* dentro dos limites supracitados. Ainda no tempo de César, após sua vitória na guerra civil contra Pompeu, Cícero escreveu um texto panegírico ao líder romano intitulado *Pro Marcello*.

Mesmo sendo um reconhecido defensor da república, Cícero, que havia sido, anos antes, cônsul romano, não apenas agradece a César pelo perdão concedido ao amigo e ex-cônsul Marcelo, então exilado de Roma, como também descreve o regime de César como elemento vital para a não desintegração da sociedade romana. Um século mais tarde, Sêneca escreveu outro texto panegírico, intitulado *De Clementia*, para o então jovem imperador Nero, no qual descreve o *princeps* como um elo que manteria a sociedade romana unida. Naquele momento, o filósofo superava uma dicotomia histórica ao usar os termos *princeps* e *rex* como sinônimos (*De Clementia*.1.4.3).

Ainda que se saiba que entre esses dois autores o cenário político de Roma tenha passado por impactantes transformações em diferentes níveis, em ambos os casos, há a produção de um tipo de narrativa filosófica que tinha por objetivo a criação de certa imagem do líder. Assim, a produção desses textos imporia limites e expectativas ao poder real, tal como observado nos antigos tratados helenísticos *peri basileias*. Como hipótese, levando em consideração a proximidade histórica e a influência cultural que o mundo helênico exerceu sobre o mundo romano (não de forma passiva), sugere-se que nesses tratados políticos romanos a presença dos antigos tratados helenísticos sobre monarquia se faz notar como um modelo. Portanto, entre os textos romanos selecionados e a tradição helenística *peri basileias* será possível encontrar tanto elementos de adaptação quanto de continuidade.

Optou-se por dividir esta tese em três capítulos. No primeiro, “O perfil monárquico do período helenístico e do principado romano”, propõe-se a discussão sobre as diferentes características que dão forma ao fenômeno político helenístico, a fim de se criar condições argumentativas para a reflexão sobre a produção dos tratados helenísticos sobre monarquia e suas repercussões, nos capítulos seguintes. Como argumentou Gehrke (2012), apesar de uma diversidade importante e esperada de ações políticas que constituem as dinastias helenísticas como fenômeno sociológico, é teoricamente possível extrair e racionalizar o perfil das monarquias helenísticas por meio do uso instrumental do conceito de “tipos ideais”, extraído da sociologia de Max Weber. Sobre esse assunto, sabe-se que o método weberiano reconhece o caráter subjetivo das sociedades humanas a partir da relevância da ação social do indivíduo, mas, ao mesmo tempo, está aberto à possibilidade de criação de formas abstratas da realidade que não apareceriam na sua forma pura no mundo natural. Essas serviriam como meio para se extrair o sentido do fenômeno social estudado. Assim sendo, é possível distinguir um tipo ideal para as monarquias helenísticas por meio da aplicação de outro conceito weberiano, isto é, o

conceito de *charisma*. Essa ideia funciona como recurso metodológico eficaz para a compreensão do fenômeno helenístico, uma vez que é capaz de unir em seu guarda-chuva conceitual características das diferentes monarquias encontradas nas fontes disponíveis.

A partir dessa definição, discute-se o lugar do principado na história política romana e suas possíveis relações com as antigas dinastias macedônicas, tendo em vista sua íntima relação histórica. Em outras palavras, sabe-se que o imperialismo romano foi responsável pelo fim do mundo helenístico, com a transformação do Egito em uma província particular do *princeps* romano desde Augusto. Assim, será correto afirmar que os romanos foram herdeiros do legado helenístico e que a importância da cultura greco-helenística para sua cultura literária e política se fez presente das mais diferentes maneiras.

O segundo capítulo, intitulado “*Peri basileias*: comunicação entre filósofos e reis”, tem por objetivo discutir a forma e o conteúdo dessa antiga tradição literária helenística, assim como seus significados não literais como manifestação narrativa da relação entre *poleis* e reis helenísticos. Primeiro, discute-se a tradição literária helenística como um todo, uma vez que a produção de tratados *peri basileias* deve ser compreendida como parte de um ecossistema cultural complexo que compartilhava influências e tendências. Assim, não apenas a tradição em prosa, mas também a tradição em verso e a relação entre essas duas formas são alvo de debate. Como forma de aproximar tal discussão do objeto de estudo, levando em consideração a autoria dos tratados sobre monarquia, também se discute a filosofia helenística a partir da exposição das ideias de suas principais escolas.

Em seguida, examina-se a tradição *peri basileias per se* com base na possibilidade de sua delimitação como autêntico gênero helenístico e a discussão sobre o seu lugar na longa tradição literária chamada de “espelho do príncipe”. Dessa forma, será possível distinguir, mesmo diante da escassez de fontes, sua forma, seu conteúdo e seus significados. Defende-se que a tradição *peri basileias* pode ser definida como uma forma originária da tradicional prática da *parrhesia*, e que sua função como parte da comunicação que se estabelecia entre cidades gregas e dinastias helenísticas funcionaria como um mecanismo de *empowering interactions*, assim como descrito por Holenstein (2009). Por fim, engaja-se no exercício de reconstruir um perfil para esses antigos tratados helenísticos a partir do uso instrumental de fragmentos de tratados tardios disponíveis e de outras fontes gregas que também discutiram, de diferentes formas, o tema “monarquia”, como Aristóteles e Isócrates.

No terceiro capítulo, “Permanências identificáveis de uma forma de comunicação monárquica helenística em trabalhos selecionados de Cícero e Sêneca”, objetiva-se discutir o fenômeno comunicativo romano, no fim da república e no primeiro século do principado, tendo como fundamento os textos selecionados à luz da tradição helenística de tratados *peri basileias*. Para tanto, primeiro, assim como feito no capítulo anterior, debruça-se sobre a tradição literária romana, tanto em prosa quanto em verso, em três fases históricas diferentes: o fim da república, a Era Augustana e o início do principado até à morte de Sêneca. Adiante, trata-se da relação entre a filosofia e a cultura romana, em especial sua relação com Cícero e Sêneca, expoentes da filosofia latina, para então discutir-se os seus textos selecionados separadamente (*Pro Marcello* e *De Clementia*).

A escolha desses textos se justifica, em primeiro, pelo fato de se conhecer a proximidade entre esses dois autores e a filosofia helenística. Em segundo, nas duas obras se identifica uma dinâmica comunicativa semelhante àquela observada nos tratados helenísticos sobre a monarquia, ou seja, uma transmissão direta de instruções sobre o bom exercício do poder político entre o filósofo e o rei. Por último, será possível afirmar que, para além da relação filósofo/rei, assim como observado nos tratados *peri basileias*, identifica-se o interesse de um terceiro agente na produção desses textos, qual seja: a própria cidade ou a república romana, que, conforme a expressão do filósofo, seria capaz de negociar limites aos poderes do soberano. Assim sendo, esses tratados políticos podem ser igualmente enquadrados como um mecanismo romano do fenômeno *empowering interactions*, uma vez que, em dado sistema social, compõem um aparato de comunicação em que partes com distintos interesses interagem reciprocamente, de modo a estabelecer uma estrutura própria de poder.

Sobre as fontes utilizadas, para os tratados helenísticos sobre monarquia, lança-se mão da edição bilíngue de Dellate (1942) (do grego para o francês), de fragmentos de textos *peri basileias* tardios, não anteriores ao século primeiro da era comum e que foram preservados em uma compilação romana de textos neopitagóricos chamada *Antologia de Estobeu*, do final do período imperial romano. Esses textos foram preservados em uma série de manuscritos medievais, dos quais o mais antigo disponível remonta ao século XII da era comum. A autoria desses fragmentos tardios é atribuída aos filósofos Ecfanto, Diotógenes e Estênidas. As justificativas adotadas para a seleção desses textos como fontes primárias para o fenômeno *peri basileias* são as seguintes: sua apresentação como tratados sobre a monarquia, ainda que tardios; a rara extensão desses fragmentos; a unidade que apresentam no horizonte metafísico de sua filosofia política; e, por fim, a

relativa proximidade cronológica com o período helenístico, sendo possível pensar (levando-se em consideração o caráter copista da terceira fase da cronologia *peri basileias* criada por Murray) que estiveram ancorados em exemplos de tratados sobre a monarquia mais antigos disponíveis à época.

Como forma de superar a escassez de fontes, recorre-se também a *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, em que é possível identificar a autoria de tratados *peri basileias* para certa quantidade de filósofos gregos em um longo período de tempo. Ademais, como forma de compreender melhor o conteúdo desses textos, utilizam-se outros exemplos monocratológicos da tradição grega que também faziam parte do mesmo horizonte cultural dos tratados sobre a monarquia. Em outras palavras, trata-se de obras gregas que também discutiram o tema “monarquia”, como, por exemplo, a *Ciropaedia*, de Xenofonte; a *Política*, de Aristóteles; e *Para Nicocles*, de Isócrates. Em todas elas, é possível observar ideias comuns presentes no imaginário grego sobre o regime monárquico que também se fizeram presentes na produção de textos *peri basileias*. Nesse sentido, não se deve esquecer que o próprio Aristóteles pode ter escrito um exemplar desse gênero, assim como outros membros da escola peripatética. De Aristóteles, a tradução utilizada para *Política* foi a de C.D.C. Reeves (1998), da *Hackett Publishing Company*. Para Isócrates e Xenofonte, dispõe-se das edições Loeb (assim como para outras fontes gregas e latinas utilizadas nesta pesquisa), de Norlin (1928) e Miller (1914), respectivamente.

No que diz respeito aos textos romanos de Cícero e de Sêneca, optou-se pela utilização de traduções mais recentes. Para *Pro Marcelo*, lança-se mão da tradução para o inglês de D. H. Berry (2006), da coleção *Oxford World's Classics*. Para o texto de Sêneca, *De Clementia*, utiliza-se a tradução, também para o inglês, de Kaster (2010), em uma publicação de tratados do filósofo da *University of Chicago Press*. Para além desses textos, outros tratados desses mesmos autores também receberam atenção especial. No caso de Cícero, utiliza-se, por exemplo, a *República* e *Das Leis*, da edição organizada por E. G. Zetzel em inglês da *Cambridge University Press* (1999), assim como a tradução em português da obra *Dos Deveres*, por Angélica Chiapeta, da editora Martins Fontes (1999). Para Sêneca, também se recorre às traduções de Kaster (2010) e Nussbaum (2010), organizadas na mesma publicação que a referida tradução do *De Clementia*, para as obras *Sobre a Ira* e *Apocolocyntosis*, respectivamente. Ademais, para as cartas de Sêneca, emprega-se o vasto catálogo, traduzido para o inglês, da plataforma *Topos Text*, da Fundação Aikaterini Laskaridis.

Deve-se destacar, ainda, que todas as fontes utilizadas, gregas ou latinas, foram compreendidas a partir da leitura de suas traduções para línguas modernas, mas sempre cotejando os textos nos idiomas em que foram escritos. Para parte considerável desses textos, serviu-se dos recursos da plataforma *Perseus Digital Library*, mantida pela *Tufts University*, para acesso a textos tanto em língua grega quanto em língua latina. Para o *De Clementia*, de Sêneca, também se valeu do texto latino sob a curadoria de Malaspina (2009). Dessa forma, sempre que se fez necessário, no próprio corpo do texto ou em notas de rodapé, utiliza-se a transcrição do texto em latim ou em grego, com o objetivo de demonstrar e justificar a tradução feita.

Por fim, espera-se com esta pesquisa contribuir para a discussão sobre o conteúdo e as funções dos tratados helenísticos sobre a monarquia, de modo a fomentar o uso de meios alternativos que possam contornar a problemática falta de fontes primárias que marca o tema. Espera-se, também, contribuir com o debate acadêmico sobre a questão da constituição do principado romano à luz da influência da filosofia helenística como fator regulador do poder do *princeps*.

1 O PERFIL MONÁRQUICO DO PERÍODO HELENÍSTICO E DO PRINCIPADO ROMANO

1.1 Teoria política e natureza do poder monárquico segundo Aristóteles

Entre as tarefas mais árduas enfrentadas por Aristóteles, havia aquela de permanecer em silêncio. As justas consequências dessa famosa constatação incluem inúmeras discussões que circunscrevem os mais variados temas, que vão desde o que se classificaria como tratados ligados à área das ciências naturais, como em *História dos Animais*, até trabalhos vinculados às artes dramáticas, caso da *Poética*. Toda essa produção lhe rendeu, assim como defendeu Plutarco (*Alex.* 7.2), a reputação de o mais conhecido e instruído entre todos os filósofos, além da distinção de ser evocado apenas pelas alcunhas de “filósofo”, tal como foi batizado por São Tomás de Aquino, e “mestre daqueles que sabem”, por Dante, em sua *Divina Comédia*. Diante disso, interessa aqui, em especial, a formulação aristotélica que dá forma a uma teoria política de fundo prático e relativamente homogênea¹, a qual, tendo como referencial os muros das *poleis*, se projetou para além do universo grego, isto é, para o que ficou conhecido como *período helenístico*.

A escolha por Aristóteles parece justa por dois fatores que, como se constatará, estão interligados. Primeiro, Aristóteles não apenas escreveu sobre política no período clássico tardio, como também atuou sobre essa realidade. Melhor dizendo, frequentou a corte argéada, tendo sido tutor do jovem príncipe Alexandre, como bem sabido (DIÓGENES LAÉRCIO. 5.1.4; PLU. *Alex.* 7.2); viveu em Atenas durante os anos de domínio macedônico, tendo conservado relações amistosas com aquele que ocupava o poder na vacância de Alexandre na Grécia, Antípatro (DIÓGENES LAÉRCIO. 5.1.10); e, não custa lembrar, sofreu na pele as mudanças de seu tempo, tendo presenciado a destruição de sua cidade natal pelas mãos daqueles já mencionados gregos setentrionais (DIÓGENES LAÉRCIO. 5.1.4; Plu. *Alex.* 7.2). Segundo, de acordo com o que nos informa Diógenes Laércio (5.22), Aristóteles supostamente escreveu um tratado (hoje perdido) sobre monarquia endereçado ao rei macedônio, Alexandre III, durante a campanha argéada

¹Ao contrário de uma perspectiva que enxerga a *Política* como uma coleção mais ou menos bem ordenada de ensaios políticos de Aristóteles, prefere-se uma abordagem unitária, assim como defende Knoll (2016), ou seja, a ideia de que existe uma coesão no texto da *Política* que nos permite dizer que há uma teoria unificada sobre os regimes políticos.

contra os persas, podendo ser alçado, dessa forma, ao patamar de precursor do gênero literário helenístico conhecido como *peri basileias*, entendido aqui como um característico instrumento de comunicação monárquica daquele período. Logo, considerando seu papel, ao mesmo tempo, observador e modelador do período helenístico, investigar o argumento aristotélico apresenta-se como tarefa *sine qua non* para se compreender a natureza do poder autocrático desse período e seu desdobramento romano no final da república.

Com ênfase na *Política*, em seu livro III, no qual está o eixo de sua discussão sobre o poder monárquico², mas sem perder de vista seu par filosófico, *Ética a Nicômaco*, pretende-se investigar a natureza do poder real, segundo a visão do filósofo, tendo como pano de fundo toda a sua *politike episteme*. Assim, inicia-se pela própria noção de política formulada por Aristóteles e sua teoria distributiva de poder para, em seguida, se conhecer as seis constituições propostas por ele. Adiante, o interesse recai sobre a discussão acerca das características do regime monárquico e o debate encontrado no livro III, sobre as cinco diferentes formas de monarquia. No fim desta seção, deve-se demonstrar que o texto da *Política*, quando reflete sobre o conceito de *pambasileia*, não deve ser associado à noção hegeliana da *pólis*, mas à emergência de uma nova realidade da política grega que se impunha diante do modelo grego de cidades-estado.

1.1.1 *Politike episteme* e teoria distributiva do poder

Quanto ao termo “política” (*politike*) em Aristóteles, refere-se a um encurtamento do termo *politike episteme*, ou seja, ao que poderia ser traduzido como “ciência política”. Deve-se lembrar que *politike* integra um entre os três ramos nos quais o filósofo agrupa as diferentes áreas do conhecimento, usando como critério, em especial, suas finalidades, mas também seus objetos de estudo. Sob essa lógica, divide-se as artes e as ciências da seguinte forma: primeiro, as ciências teóricas (*theoritike*), como a física, a astronomia, a matemática e a metafísica, cujos fins estariam em si mesmas, ou seja, seriam formas de conhecimento puro em que o processo de pensar bem, ou mal, consistiria apenas no verdadeiro e no falso, respectivamente (*EN*. 6.2. 1139a); segundo, as ciências produtivas (*poiéticas*), em que estão inseridas todas as artes e *technai*, cujos propósitos seriam consertar ou fazer as coisas belas; e, por fim, as ciências práticas, ou ciências da ação

²“the philosophical core of the entire treatise” (Keyt, 1991, p. 247).

(*práxis*), cujos fins estariam justamente na ação prática, sendo o caso da estratégia, da economia e da ciência política. Será útil perceber que, dessa forma, rebatendo uma concepção platônica que atribui à filosofia política um valor superior, é atribuída às ciências práticas e produtivas, em Aristóteles, uma menor exatidão quanto ao que se veria nas ciências teóricas, uma vez que seus respectivos objetos apresentariam um grau de subjetividade maior que aqueles da matemática, por exemplo, havendo, portanto, maior possibilidade de erro³.

Para além desse agrupamento, no início da *Ética a Nicômaco*, estabelece-se uma hierarquia entre as diferentes artes e ciências. Isso se explica pelo fato de que naturalmente algumas áreas seriam superiores a outras, ou seja, mais arquitetônicas, tendo em vista o valor da finalidade de cada uma. Assim sendo, interessa aqui saber que, entre as ciências práticas, a mais dominante ou autoritária seria a chamada ciência política (*EN*. 1094b), ou *politike episteme*. Para Aristóteles, a ciência política está acima de outras áreas do conhecimento, como a economia, a estratégia e a retórica, pois, utilizando-se de seus objetos e de seus resultados, a *politike* tem uma finalidade que engloba todas as outras, diga-se: o bem supremo (*EN*. 1.3.1094b).

O significado de “bem supremo” está relacionado ao termo grego *eudaimonia*, isto é, à ideia de viver bem ou à própria ideia de felicidade. A felicidade, nesses termos, será possível ao indivíduo apenas mediante a aquisição de todas as virtudes correspondentes ao homem, o que leva ao axioma: sem virtude, a felicidade não pode ser alcançada (*EN*. 1.7.1098a; *Pol*. 7. 1324b). No livro VII da *Política*, essa correlação entre felicidade e virtude pode ser aferida quando o filósofo propõe uma justa oposição entre “felicidade” e “boa sorte”, qual seja: ao passo que a boa sorte produz bons frutos, contudo, externos à alma, ela não poderia acarretar a aquisição de justiça ou de temperança, pelo indivíduo, mas apenas a virtude, sendo esta o caminho único para a felicidade. Em outra passagem (*Pol*. 6. 1318b), isso fica ainda mais evidente com o exemplo do homem do campo: sendo o tempo livre essencial para a aquisição de virtude (*Pol*. 7.1329a) e a virtude um meio para a felicidade, o camponês, que não dispõe de tempo para ter parte nas assembleias e em assuntos da cidade, não pode ser feliz. À vista disso, a ciência política tem o fim de tornar os homens melhores, mais felizes e mais virtuosos (BERTI, 2012).

³ Ver Berti, 2012, p. 13.

Em Aristóteles, a felicidade, ou seja, a razão da *politike episteme*, é a mesma para o indivíduo e para a cidade, sendo essas duas dimensões idênticas. Pensando assim, o melhor dos regimes seria aquele capaz de extrair o melhor de todos e promover uma vida feliz (*Pol.* 7.1325b). Essa convergência entre o bem-estar (*eudaimonia*) do homem e da *pólis* justifica-se, no argumento aristotélico, uma vez que a *pólis* é descrita como entidade cuja existência se deve à própria natureza ou ao mundo natural, e não a um mero construto social, sendo, portanto, uma consequência inevitável da realização do homem. Em outras palavras, por ser o homem um animal político, isto é, portador de uma capacidade única de argumento (*logos*), ou seja, capaz de discernir o justo e o injusto, torna-se ele completo apenas na interação com seus pares na cidade. Como consequência disso, chega-se a admitir na *Política* que todo e qualquer homem que viva fora dos limites da *pólis* será uma besta ou um deus (*Pol.* 1. 1253b), mas, de qualquer modo, não será humano.

Há aqui, portanto, uma estrutura que vincula, ou confunde, o que se percebe hoje como dois ramos independentes do pensamento, ou seja, a ética, como ramo filosófico, e a filosofia política, ou ciência política. Como ressaltou Frede (2013), para a lógica aristotélica, a discussão sobre política, sem a previsão da discussão ética, seria apenas parte mal contada de uma história inteira. Um exemplo disso está no livro VIII, quando, ao descrever o regime ideal, o filósofo reforça a importância de haver um sistema público de educação para todos os cidadãos, dado que todos em uma comunidade compartilhariam o mesmo fim (*Pol.* 8. 1337a). Não deve passar despercebido, ainda, que essa correlação está alinhada a uma postura platônica, assim como se observa na *República*, no que diz respeito à idealização de *Calipolis* como análoga à alma humana. Contudo, ao mesmo tempo, coloca mestre e discípulo em choque com a filosofia realista de Maquiavel, por exemplo, além de toda uma tradição acadêmica de matriz europeia que, a partir do século XVIII, procurou setorizar o saber científico em distintas áreas do conhecimento. Como exemplos ilustres, já no século XX, lembre-se do esforço de Morgenthau para isolar as relações internacionais da ciência política, contribuindo para a criação de uma nova disciplina, e de Kelsen, no direito, como consequência de sua “teoria pura do direito”, com o objetivo de criar uma ciência jurídica sustentada por leis próprias. Em ambos, é notória a preocupação de criar meios, sistemas ou leis que, de alguma forma, apartassem suas respectivas áreas de interesse de compromissos éticos.

Em Aristóteles, a estrutura constituída pela dialética ética/política é verificada já na composição feita entre *Ética a Nicômaco* e *Política*, dois tratados sobre ciência política, mas que refletem sobre aspectos diferentes ligados a ela. Enquanto o primeiro

tem por objeto de apuração a excelência do indivíduo, ou seja, uma ciência que se dirige ao ser humano, o segundo propõe uma reflexão sobre como essa excelência seria possível em um ambiente coletivo.

Interessando-se aqui pelo nível coletivo da discussão, pode-se pensar, desde o que foi dito, que, em termos de matéria, a realização do ser humano na *pólis*, de acordo com Aristóteles (*Pol.* 3. 1280b), não se sustentaria somente pela necessidade material ou pela necessidade de proteção mútua, uma vez que isso configuraria tão somente a formação de uma aliança, e não de uma comunidade (*koinonia politike*) com fins compartilhados. A união entre pessoas que se juntam para formar uma cidade só pode acontecer quando vivem na mesma localidade e quando praticam uniões familiares. Caso essas condições não sejam reunidas, a fundação de cidades não é possível, tampouco a criação de irmandades, a condução de práticas religiosas e de práticas ligadas ao ócio. Para essas exigências se concretizarem, algo se faz imprescindível: a existência de laços de amizade (*philia*) entre os indivíduos, dado que a cidade não seria apenas o lugar onde se vive ou onde se sobrevive, mas, antes disso, o lugar onde se atinge a plenitude, ou seja, a felicidade. Nesse sentido, Cícero (*Dos Deveres*.1. 55), da mesma forma, afirmou que nenhuma sociedade pode ser melhor e mais sólida que aquela em que homens com os mesmos costumes se ligam por laços de amizade. Portanto, torna-se evidente que a possibilidade de uma comunidade política (necessária para o bem-estar humano) não está condicionada apenas à realidade material, mas, principalmente, à concepção de que sua realização apenas será possível mediante a perseguição de motivos nobres que permitem a sobrevivência e o bem-estar comum.

Em termos de forma, a *pólis* poderia se organizar das mais diversas maneiras. Essa constatação, por sinal, parece ser um dos grandes ensinamentos da teoria política aristotélica, já que sugere que não existiria apenas uma resposta correta sobre como deveria funcionar o melhor regime de governo, ou constituição, mas algumas possibilidades em distintos contextos. Uma prova disso é o fato de Aristóteles, por exemplo, indicar na *Política* caminhos possíveis para a preservação do poder, mesmo em tipos de regimes considerados por ele ruins, como é o caso da tirania, o que é descrito no final do livro V. A razão disso está no fato de que uma ampla investigação, assim como proposto pelo filósofo, significaria uma maior aproximação da ideia do regime perfeito e fatalmente contribuiria mais para a ação do legislador. Dessa forma, a *Política* atenderia ao seu maior objetivo, qual seja: a partir de seu pragmatismo, ser um texto instrutivo. É justamente nesse ponto que se identifica mais uma divergência importante entre a

proposta da *República*, de Platão, que, como bem sabido, defende o governo de um rei que é, ao mesmo tempo, filósofo, e do referido texto aristotélico, que, ao contrário, separa o lugar do filósofo, aquele que deve indicar o caminho, e do estadista, que é aquele que deve governar.

Na *Política* (4. 1289a), o termo “constituição” é definido como a organização dos cargos públicos em uma cidade-estado, a maneira como são distribuídos, o modo como se estabelece seu elemento de autoridade e o fim dessa comunidade. Com isso, entende-se: “a cidade constitui-se como uma comunidade de cidadãos que participam de uma constituição”⁴ (*Pol.* 3.1276b). Na teoria política aristotélica, utiliza-se o modelo quantitativo problematizado por Heródoto, em seu livro III (80-82), para se nomearem as diferentes formas de constituição. São elas: o governo de um, de poucos e de todos (*Pol.* 3. 1279a). Contudo, além do critério quantitativo, Aristóteles não desconsidera uma abordagem qualitativa. Por essa razão, democracia não seria tão somente o governo de todos, mas também o governo dos pobres, assim como oligarquia não seria apenas o governo dos poucos, mas também dos ricos (*Pol.* 3. 1279a – 1279b). Nota-se aqui que o filósofo prevê a coincidência de uma maioria ser pobre e uma minoria ser abonada, ainda que reconheça a possibilidade de isso não acontecer.

Existiriam seis diferentes constituições, três consideradas boas e outras três entendidas como ruins. As três boas constituições (aristocracia, monarquia e *politeia*) são compreendidas dessa maneira por serem formas de governo em que o poder é exercido com vistas ao bem comum, ou seja, conduzem ao objetivo maior da *pólis*, a felicidade. As três ruins (oligarquia, tirania e democracia), pelo contrário, serviriam somente ao bem de quem governa. Por exemplo, em uma tirania, a finalidade seria a maior aquisição de poder e riqueza pelo tirano; e em uma oligarquia, seria a aquisição de mais riqueza pelos poucos que guardam o poder (*Pol.* 3. 1280a; 3. 1279a; 5. 1311a; 6. 1317a). Dessa forma, os três regimes de governo ruins se assemelhariam à relação que existe entre o mestre e seu escravo, ou seja, uma relação de desiguais, ou unilateral, em que o mestre busca apenas seus próprios interesses, sendo apenas acidental a felicidade do mestre coincidir com a felicidade do escravo (*Pol.* 3. 1278b 16-18). Por outro lado, as relações entre pai/filho e pai/esposa guardariam semelhanças às três boas formas de governo, afinal, guardadas as respectivas diferenças, constituem-se como relacionamentos entre agentes

⁴“εἴπερ γὰρ ἐστὶ κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας”

livres, ainda que não iguais, em que o interesse comum deve estar, pelo menos em alguma medida, presente (*Pol.* 1. 1259a).

Contudo, resta a pergunta: com qual constituição uma cidade seria governada de modo mais justo? No governo de apenas um, de poucos ou de todos? Aristóteles desenvolve essa questão por meio da chamada teoria distributiva do poder. Primeiro, deve-se ter claro que, para o filósofo, a ideia de justiça diz respeito à distribuição de cargos públicos utilizando-se critérios que enfatizem as diferenças e semelhanças existentes entre os indivíduos, e não a uma justiça com “olhos vendados” do tipo contemporânea, como alertou Knoll (2016). Assim sendo, estabelecem-se dois princípios que norteiam essa noção: atribuir poder em proporção ao valor e mérito de cada um; e atribuir partes iguais a indivíduos iguais, e partes diferentes, a indivíduos diferentes (KNOLL, 2016). Logo, o que diferenciara as mais diversas constituições será o critério utilizado por cada uma para se definir e medir o mérito, ou valor, com o fim de atender o primeiro princípio acima descrito. Dessa forma, um regime político não se resumiria a determinar com quem ou com qual grupo o poder deve estar lotado, mas, mais do que isso, seria uma forma de distribuir o poder mediante uma concepção específica de justiça que justifique eticamente essa organização. Como consequência disso, todas as constituições ou regimes políticos com os quais trabalha a filosofia aristotélica constituem-se a partir de formas distintas de justiça distributiva, ou seja, alicerçam-se em conceitos diferentes a respeito do que é justo ou injusto (*Ética a Eudemo.* 7. 1241b).

Por exemplo, enquanto em uma democracia a régua, ou seja, a justiça para se definir o mérito é a liberdade, em uma oligarquia esse critério será a riqueza. Logo, obedecendo aos princípios da teoria distributiva, se, por um lado, nas democracias o poder está sob posse da maioria, ou dos pobres, por outro lado, nas oligarquias o poder é detido por aqueles poucos mais ricos. Essas duas constituições são ilustrativas, uma vez que, de acordo com Aristóteles, seriam as duas mais comuns em seu tempo e, talvez como consequência disso, emergiriam justamente de duas concepções opostas de justiça distributiva. Essa contradição é abordada no livro V da *Política* (1301a), quando se afirma que os ricos derrubam regimes (*stasis*) democráticos, na medida em que entendem como injusta a sua distribuição de poder, isto é, aquela em que a liberdade (*eleuteria*) apresenta-se como critério a ser utilizado. Da mesma forma, os pobres rebelam-se contra o sistema oligárquico, insatisfeitos com seu critério de distribuição de poder, ou seja, a riqueza (*plutos*) que poucos detêm.

Diante disso, como defendeu Knoll (2016), pode-se inferir que Aristóteles advoga em favor de uma constituição aristocrática como a melhor constituição, já que, para a sua filosofia política, o fim de uma cidade é a felicidade, estágio apenas possível pelo alcance da virtude. Melhor dizendo, sendo o critério de justiça em uma democracia a liberdade e em uma oligarquia a riqueza, sabe-se que nem liberdade, tampouco riqueza são fins últimos desejados para a *pólis*. Por outro lado, o critério de valor usado em uma aristocracia é a virtude, ou seja, nesse regime os mais virtuosos devem governar, e, como já discutido, a virtude é apenas praticada pelos seus portadores. Por conseguinte, de acordo com a teoria distributiva de poder, é justo afirmar que a melhor constituição será a aristocrática.

1.1.2 A monarquia em Aristóteles e suas cinco formas tal como descrito na *Política*

O mundo mediterrâneo configurado após a morte de Alexandre que se estende até o fim da última dinastia helenística, a dinastia lágida, constituiu-se com base no protagonismo dos reis. Nesse momento, os mais diferentes aspectos da vida grega passaram a girar em um círculo que tinha como eixo as relações com a monarquia. Para os gregos, a realidade monárquica não era até então um fenômeno desconhecido, tampouco raro. No período clássico, algumas monarquias ligadas ao mundo helênico cumpriam papéis periféricos e até mesmo de destaque. Um exemplo é o imenso império persa, que, não obstante sua fracassada tentativa de invadir a Hélade no início do século V A.E.C., tinha, até a incursão argéada no século IV A.E.C., importante influência política nos assuntos das *poleis*. Na Grécia, a experiência espartana chama atenção com seu regime organizado a partir da presença de dois reis, sempre oriundos de famílias aristocráticas distintas. Já o reino macedônico gozou, entre os séculos V e IV A.E.C., de relativa estabilidade sob o domínio da dinastia argéada, mesmo que se saiba que Filipe II seja exemplo claro de usurpação do trono. Esses exemplos, entre outros, não apenas naturalizam a presença do poder autocrático na Hélade, como também sugerem um contato entre gregos e diversos tipos de regimes monárquicos antes da ascensão das monarquias helenísticas.

Sobre a ideia de monarquia como forma de constituição na teoria aristotélica, deve-se lembrar que, na mesma medida em que para a constituição aristocrática o critério de valor a ser utilizado será a virtude, o mesmo se passa com essa constituição que

também integra o grupo das boas constituições, isto é, aquelas que governam para o bem comum. Assim, interessantemente, ao passo que democracia e oligarquia nascem a partir de noções opostas de justiça distributiva, tanto aristocracia quanto monarquia, ao contrário, compartilham o mesmo critério de valor (KNOLL, 2016). Pensando nisso, foca-se agora na questão da natureza e do exercício do poder monárquico em Aristóteles, para, na sequência, distinguir suas várias formas possíveis.

A gênese histórica do poder monárquico residiria na carência, em tempos remotos, de um número de sujeitos capazes de exercer o poder de forma virtuosa sobre os outros indivíduos. Aristóteles, sobre isso, conclui que, em sociedades primitivas, mesmo as gregas, em que havia menos indivíduos de forma geral, o poder real seria mais comum. Contudo, com o passar do tempo, essa forma seria cada vez menos possível.

Para o estagirita, o poder praticado em uma monarquia se diferencia do poder exercido entre um mestre e um escravo (*despotikon*), na medida em que o poder do mestre é exercido sobre homens que não são livres. De forma semelhante, o poder real se diferencia da relação que há entre homem e mulher, no ambiente do *oikos*, dado que essa última vinculação se dá entre agentes iguais (*Pol.* 1. 1259a). Logo, o poder do *basileus* é exercido por um agente superior sobre seus governados livres. Nesse sentido, o poder monárquico se aproxima mais do tipo de poder identificado em uma relação entre pai e filho (*patrike*), tendo em mente que, em ambos os casos, o poder se exerce sobre agentes livres, mas constitui-se como uma relação desigual, em que o pai exerce autoridade por ter mais idade⁵ e, assim, ser mais virtuoso, da mesma forma que deveria acontecer com o rei diante de seus súditos (*Pol.* 5. 1310b).

Ante a supracitada desigualdade entre rei e seus comandados, sabe-se que o uso da moderação pelo monarca é a forma como uma monarquia pode ser preservada (*metrioteron*)⁶. Assim, o rei deve afastar-se da categoria de tirano que governa indivíduos que não desejam ser governados ou da qualidade de mestre que reina sobre seus escravos e, assim, aproximar-se da condição de igualdade entre seus súditos. Existe uma proporção sugerida no livro V que bem resume essa ideia, qual seja: quanto menor for a área de

⁵Aqui, ser mais velho significa ser mais completo (*teleion*) dado o estado mais avançado de desenvolvimento das faculdades que correspondem à natureza humana.

⁶Aristóteles também receita certa dose de moderação para a manutenção do poder tirânico. Melhor dizendo, enquanto o tirano deve eliminar seus concorrentes, retirando, por exemplo, o poder de seus governados e fazendo-os pensar pequeno, este também deve perseguir uma vida moderada, mantendo um bom relacionamento com a elite, ou notáveis, e atuando como um líder popular entre as pessoas comuns. Assim, o tirano exerceria uma forma de poder que se assemelharia à de um rei ou até mesmo à de um chefe de *oikos* (*POL.* 5. 1315b).

atuação e de exposição do rei, mais longa será a constituição monárquica nessa cidade. Compreende-se com isso que o rei deve se esforçar para ter autoridade apenas sobre assuntos importantes, a fim de continuar governando súditos que desejam ser governados por ele e, assim, manter-se no poder.

A deterioração do poder monárquico pode acontecer de duas diferentes formas: (i) como Aristóteles sugere no livro V, quando o rei começa a agir de maneira despótica, atuando sobre objetos que vão além da sua tradicional área de ação, caso em que o rei passa a governar indivíduos que não desejam ser governados e, assim, torna-se um tirano; (ii) conforme descrito no livro III, como consequência do crescimento da população, surgem outros homens virtuosos que passam a compartilhar ou cobiçar o poder, dando fim, assim, à monarquia como regime, e forma ao que o filósofo chama de *polite*, uma entre as três boas formas de constituição. Este último ponto é significativo, em especial, porque, segundo Nagle (2000), demonstra a incompatibilidade que há entre um regime monárquico e a existência de uma sociedade composta por indivíduos cada vez mais iguais, ou melhor, cada vez mais conscientes disso, que logo usurpam o poder concentrado antes em apenas um homem. Como alegou o próprio filósofo, será uma tarefa das mais difíceis encontrar consenso entre grupos de cidadãos iguais sobre aquele que seria o mais virtuoso e, portanto, digno do poder real. Como resultado disso, Aristóteles afirma que, já em seu tempo, monarquias não tendiam a emergir, a menos que tivessem caráter tirânico (*Pol.* 5. 1313a)⁷.

Contudo, a monarquia poderia ser o melhor entre todos os regimes, desde que o melhor homem *de facto*, o mais virtuoso, governe. Na *Política*, afirma-se que a comunidade ideal para ser governada por um rei será justamente aquela capaz de produzir uma família virtuosa e, dessa forma, um homem superior em virtude. Nesse quadro, para Aristóteles, torna-se impossível negar o poder a um sujeito que cumpra tal requisito, melhor dizendo, seria injusto que ele seja tratado como um igual, na medida em que não o é, e, assim sendo, qualquer outro que deseje legislar estará incorrendo em erro. Como ilustração, Aristóteles lança mão de uma história contada, segundo ele, pelo fundador da escola cínica e discípulo de Sócrates, Antístenes (*Pol.* 3.1284a). Nessa espécie de fábula, os leões respondem às lebres, as quais, agindo como líderes, defendem a igualdade entre

⁷ Dando sequência à descrição da lógica de sucessão de regimes sistematizada por Aristóteles na *Política*, aqueles que usurpam o poder real começam a acumular riquezas e tornam-se oligarcas, na medida em que se tornam menos bons, governando em benefício próprio. A partir do desgaste do poder oligárquico, este se corrompe e se converte em uma tirania e, ademais, cansados do tirano, os cidadãos tomam o poder e dão forma à democracia (*Pol.* 3. 1286b).

as partes. Dizem eles: “Onde estão suas garras e dentes?”⁸. Nessa passagem, os leões detêm uma virtude tão superior às lebres, aqui demonstrada apenas em termos de força física, que a ideia de serem contrariados por elas soa como tentativa que deve ser pouco levada a sério não apenas pelos leões que respondem de forma debochada, como também por quem ouve a história.

Diante de um homem com as mencionadas qualidades, parece claro que restariam apenas duas possibilidades: (i) o sujeito de virtude inigualável é aceito por todos e assume como rei, na medida em que não pode ser governado por outros (*Pol.* 3. 1284b); e (ii) esse indivíduo deve deixar a cidade mediante a prática do ostracismo. Todavia, importa lembrar que será impossível encontrar um indivíduo assim reconhecido por todos os outros ou mesmo aceitar sua existência, devendo ficar, desse modo, sua possibilidade apenas em nível teórico (NAGLE, 2000). Recordar-se que o próprio estagirita admite não existir um indivíduo dessa ordem em sua Hélade contemporânea (*Pol.* 7. 133b). Da mesma forma, segundo os termos da teoria aristotélica, o lugar de um deus, bem como o lugar de uma besta, não é a *pólis*, sendo este naturalmente o lugar para seres humanos, onde deliberam e atingem a plenitude de sua essência. Portanto, o lugar de um homem de tamanha grandeza, ou estranheza, não será a comunidade política compartilhada pelos demais homens, sendo, na realidade, o uso da força puramente humana, como a violência, a real maneira pela qual um indivíduo se torna rei.

Resta discutir os diferentes tipos de monarquia previstos pelo filósofo, que afirma haver cinco formas de poder monárquico (*Pol.* 3. 1285a). Da mesma maneira, existiriam distintas subespécies entre as outras constituições. Por exemplo, entre algumas subespécies de democracias descritas, na primeira, todos os cidadãos devem participar como iguais; na segunda, apenas aqueles que detêm alguma propriedade ou pagam impostos participam da política da cidade; e na terceira, apenas aqueles com valor no nascimento têm esse direito. No que diz respeito ao regime oligárquico, uma primeira subespécie possível seria aquela em que os cargos públicos são distribuídos de acordo com as posses; em uma segunda, apenas uma menor porção daqueles que detêm posses são eleitos para as magistraturas; em uma terceira, os filhos receberiam os cargos políticos dos pais; e, por fim, há uma quarta opção, em que os filhos assumem o poder dos pais e não precisam obedecer à lei (*Pol.* 4. 1291b; 4.1292a b).

⁸ Ver Aesop. *Fábulas*. 241.

O que pode se apreender disso, como defendeu Knoll (2016), é que existe nesse sistema uma gradação entre as subespécies de constituições, isto é, existem formas mais duras e formas mais brandas de subespécies em qualquer forma de regime. No caso das democracias, por exemplo, existe, como se viu, a previsão de uma forma mais abrangente, em que todos os cidadãos estão convidados a participar; e outra, de modo oposto, mais restrita, em que apenas uma parcela de sujeitos selecionados pelo nascimento tem direitos políticos. Uma consequência disso é que todas as diferentes constituições, boas ou ruins, estão conectadas umas às outras pelas mais variadas subespécies em um tipo de sistema orgânico. Um exemplo claro disso se observa na quarta forma de oligarquia, que se assemelha, tendo em vista sua grande restrição e desapego a lei comum, ao poder monárquico ou tirânico.

No que diz respeito à constituição monárquica, a primeira subespécie é aquela que havia no sistema espartano desde sua implementação pelo mítico legislador Licurgo⁹. Nesse sistema, o poder real estava baseado na lei (*kata nomon*), ou seja, o rei não detinha poder sobre tudo. Xenofonte, ao descrever a monarquia espartana, ressalta que os reis de Esparta juravam obedecer às regras estabelecidas na cidade, ao passo que seus cidadãos juravam obedecer ao rei, enquanto este último cumprisse seu juramento. Nesse sentido, completa afirmando que todas as honras cedidas aos reis não superariam em quantidade aquelas a que teriam direito os cidadãos comuns, uma vez que não se desejava que o rei exercesse qualquer tipo de poder tirânico. Na verdade, as maiores honras reais deveriam ser dispostas após a morte do soberano, de modo a assegurar-lhe posição de destaque não como um homem qualquer, mas como um verdadeiro herói (XEN. *Lac.* 15)¹⁰. De acordo com Aristóteles, na mesma medida em que o poder desses reis é reduzido, monarquias desse tipo costumam ter duração maior, uma vez que seu governo se torna menos despótico, e seus governados, como consequência, invejam menos o rei (*Pol.* 5. 1313a).

A segunda forma de monarquia é a que existia entre os não gregos, ou bárbaros (*basileia ton barbaron*). Seu poder se assemelha ao poder dos tiranos, isto é, um poder despótico. Contudo, sublinha-se que está ancorado, ao contrário deste último, na lei e na hereditariedade, portanto tem caráter institucionalizado e, conseqüentemente, é mais

⁹Em Heródoto, são apresentadas duas versões sobre a criação da constituição espartana. Na primeira, o oráculo de Apolo teria revelado a Licurgo a legislação; na segunda, aquela em que acreditariam os próprios espartanos, Licurgo a teria trazido de Creta (HDT. 1.65.4). Nesse sentido, o próprio Aristóteles afirma que em grande medida a constituição espartana foi baseada em um modelo cretense (*Pol.* 2. 1271b).

¹⁰“αἱ δὲ τελευτήσαντι τιμαὶ βασιλεῖ δέδονται, τῆδε βούλονται δηλοῦν οἱ Λυκούργου νόμοι ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρώπου ἄλλ’ ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμήκασιν”

estável. Esse tipo de monarquia (e essa descrição bem se encaixa ao tipo de monarquia persa) desempenha seu poder sobre indivíduos que desejam ser governados. Um exemplo disso está no fato de a guarda real ser sempre composta por seus próprios cidadãos, enquanto que a guarda de um tirano seria constituída por contingentes estrangeiros, uma vez que este último teme aqueles que ele mesmo governa. A razão de esse tipo de monarquia existir somente entre os não gregos reside na percepção de que estes tinham predisposição maior para a escravidão, especialmente os asiáticos, que tolerariam o poder autocrático sem nenhum tipo de reclamação. Compactuando com esse entendimento grego, o tragediógrafo Ésquilo (aqui servindo como fonte da expressão da consciência grega do período clássico), em *Os Persas*, descreve o sonho da rainha aquemênida Atossa, no qual duas belas mulheres desfilam atreladas ao carro de Xerxes: enquanto uma habitava a terra dos bárbaros e vestia trajes estrangeiros, a outra vivia na Hélade e portava indumentária dórica. No sonho, a mulher bárbara aceita docilmente a dominação de Xerxes, enquanto a grega resiste bravamente e, assim, derruba o Grande Rei¹¹ de seu carro. Conclui-se que, se, por um lado, o povo persa dependeria de um tirano¹² como líder, por outro, os gregos não aceitariam esse tipo de dependência (*Pers.* 180).

A terceira forma de monarquia existiria, de acordo com Aristóteles, entre os gregos mais antigos. Essa subespécie de poder monárquico pode ser definida como uma tirania de escolhidos. Em outras palavras, o rei, ou ditador, seria eleito por indivíduos que desejariam ser governados. Segundo o estagirita, o poder do ditador poderia ser exercido por um período delimitado, ou mesmo por uma vida toda. Diferentemente do poder despótico dos reis persas, essa forma de monarquia distingue-se por não ser hereditária. Ao mesmo tempo, contudo, ainda é monárquica e não tirânica, na medida em que é exercida sobre indivíduos que desejam ser governados.

A quarta forma de monarquia existiu, de acordo com Aristóteles, em um período heroico da Hélade. Essa subespécie pode ser caracterizada por ser legal, hereditária e exercida a partir do consentimento daqueles que são governados. Todavia, essa quarta forma se diferenciaria da forma monárquica tipicamente persa, dado que o rei não desempenharia autoridade despótica sobre todas as coisas, isto é, o poder era exercido sobre termos específicos, assim como na espartana. Entre as atribuições do rei estariam o comando na guerra, sacrifícios que não demandassem a presença de sacerdotes e outras atribuições legais. De acordo com o filósofo, contudo, essa forma de monarquia teria

¹¹Título dos reis da Pérsia frequentemente usado tanto nas fontes persas quanto nas fontes não gregas.

¹²Absoluta soberania, ou despotismo.

desaparecido, na medida em que esses reis perdiam progressivamente suas atribuições ou tinham o poder usurpado pela multidão.

Finalmente, chega-se à quinta forma de monarquia, isto é, aquela em que um indivíduo, o rei, controla tudo¹³. Essa forma de poder monárquico se diferencia do poder real espartano ao atribuir grandes poderes ao rei, ou seja, poderes além de leis previamente estabelecidas. Ao mesmo tempo, a *pambasileia* seria despótica, mas se distanciaria de outra forma de poder despótico, a tirânica, na medida em que os governados não rejeitariam a ideia de serem governados, porquanto não teriam outra escolha diante do poderio desse rei. No *oikos*, algo semelhante ocorreria no exemplo do filho, da esposa e do escravo, que, estando sob a guarda do chefe da casa, não têm outra opção a não ser obedecer ao comando desse indivíduo cuja capacidade é reconhecidamente maior e, por essa razão, tem a obrigação da guarda de todos. Por fim, a *pambasileia*, tal como descrita, seria o tipo de monarquia absoluta que se exerce sobre uma ou mais cidades, ou ainda povos diferentes¹⁴. Há, portanto, aqui a previsão não somente de um poder total, em termos de ação para além das leis, mas também amplo em termos territoriais, como aquele exercido durante o período helenístico por dinastias de origem macedônica.

1.1.3 O conceito de *pambasileia* e o nascimento do mundo helenístico na *Política*

Murray (1971) observou que a subespécie de monarquia intitulada *pambasileia* parece ser aquela forma de poder monárquico à qual o filósofo dedica atenção especial. Sobre isso, de modo a recortar o tema, Aristóteles defende que, para uma melhor análise da ideia de monarquia, deve-se, primeiro, levar em consideração apenas os casos extremos, ou seja, o caso espartano cujo poder real está circunscrito às leis previstas e o caso da *pambasileia* em que o poder real é ilimitado. Desse modo, excluem-se todos os outros casos. Porém, o filósofo, no livro II, também desvalida a constituição espartana ao alegar que ainda haveria aqueles que não a entenderiam como uma forma de constituição monárquica, uma vez que seria o resultado da mistura de outros casos: democracia, oligarquia e monarquia (*Pol.* 2. 1265b)¹⁵. Logo, no contexto da discussão sobre o regime

¹³πέμπτον δ' εἶδος βασιλείας, ὅταν ἡ πάντων κύριος εἷς ὢν (*Pol.* 3.1285b).

¹⁴“οὕτως ἡ παμβασιλεία πόλεως καὶ ἔθνους ἐνὸς ἢ πλειόνων οἰκονομία” (*Pol.* 3.1285b).

¹⁵μὲν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας φασίν, λέγοντες τὴν μὲν βασιλείαν μοναρχίαν, τὴν δὲ τῶν γερόντων ἀρχὴν ὀλιγαρχίαν, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν διὰ τὸ ἐκ τοῦ δήμου εἶ

monárquico proposta na *Política*, a subespécie *pambasileia* cumpre papel de destaque, comportando-se como a própria finalidade dessa descrição, ou seja, como a culminância do argumento do autor em seu exame da realidade grega no século IV A.E.C..

Defende-se aqui que a quinta forma de monarquia, primeiro, não diz respeito a uma formulação puramente teórica, mas a uma experiência concreta. Segundo, sendo uma formulação real, o conceito de *pambasileia* reflete o cenário político do período, marcado pela ascensão de um superpoder militar e político, o macedônico, que está na gênese da constituição das chamadas monarquias helenísticas. Deve-se concluir, portanto que o texto da *Política* descreve o movimento de ascensão do poder imperial no mundo grego em face da perda de um tradicional tipo de autonomia entre as cidades helênicas.

A primeira questão será a existência empírica, ou não, da *pambasileia*, isto é, em que medida a quinta forma de monarquia poderia manifestar-se no mundo real. Sobre isso, adota-se a abordagem defendida por Nagle (2000), qual seja: se, por um lado, a monarquia encabeçada por um super-homem, isto é, aquela do mais virtuoso, diz respeito a uma formulação teórica, construída em favor do argumento cujo objetivo seria atribuir à virtude papel decisivo para o governo da cidade; por outro, a descrição de *pambasileia* faz referência, ao contrário, a uma experiência distinta e, ao mesmo tempo, real e, assim, descolada da abstração teórica anterior.

Sabe-se que o governo do melhor homem é fundamentado na percepção de que um indivíduo que carrega uma virtude superior dentre todos os outros deve ser aceito por aqueles que são iguais a ele (aqueles que têm um mesmo *status* social) como o sujeito capaz de governar a todos. De modo diferente, o governo absoluto, ou *pambasileia*, constitui-se a partir de um pressuposto distinto, ou seja, configura-se como forma despótica de poder exercida por um rei que governa *poleis* e povos subjugados. Nesse ponto, o monarca absoluto se distingue da formulação teórica do melhor homem, já que o primeiro não governa pela razão de ser inigualável em termos de virtude, até porque, como já se discutiu, a existência de tal homem é duvidosa, mas governa por sua força superior como chefe de Estado sobre membros de uma *pólis* ou *ethne*. Logo, distanciando-se do governo do melhor indivíduo que, apesar de não ser uma elaboração real, justifica-se na *Política* como instrumento teórico para a formulação da teoria distributiva de poder, a *pambasileia* aproxima-se dos outros quatro tipos de monarquia que pretendem ser fórmulas concebidas a partir da própria realidade (NAGLE, 2000).

vai τοὺς ἐφόρους: οἱ δὲ τὴν μὲν ἐφορείαν εἶναι τυραννίδα, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τε τὰ συσσίτια καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν καθ' ἡμέραν (*Pol.* 2. 1265b).

Além de real, entende-se que a *pambasileia* aristotélica constitui-se como um fenômeno contemporâneo que, como já foi sugerido¹⁶, toma forma na ascensão política da dinastia argéada do setentrional reino macedônico ao longo da segunda metade do século IV a.C. Recorda-se que o reino macedônico, durante o reinado de Filipe II, observou uma rápida ascensão no mundo grego, sob todos os aspectos. Filipe, além de resolver velhos problemas fronteiriços com seus vizinhos do Norte, elevou seu reino a uma condição de liderança após a decisiva batalha de Queroneia e o estabelecimento da chamada Liga de Corinto¹⁷. Sua morte prematura, em circunstâncias misteriosas¹⁸, no entanto, o impediu de dar início ao seu seguinte (e mais grandioso) objetivo, qual seja, a conquista do grande império persa, que havia muito interferia na política do mundo grego. Para esse capítulo, a História reservou um papel especial a Alexandre III, seu filho primogênito, que, após o sucesso alcançado na Ásia, se tornou, no imaginário de grande parte das pessoas nos séculos que se seguiram, o maior conquistador da Antiguidade.

Diante da descrição da *pambasileia* encontrada na *Política*, pode-se apontar o reino macedônico como o candidato ideal para desempenhar o papel de modelo para a elaboração do conceito de monarquia absoluta, em especial, por três fatores. Primeiro, ao longo da segunda metade do século IV A.E.C., a Macedônia constituiu-se como poder absoluto na Hélade, tanto em termos políticos, tendo em vista, por exemplo, o título de *hegemon* atribuído a Filipe e, em seguida, a Alexandre para a conquista da Ásia, quanto em termos militares, considerando a vitória final macedônica em Queroneia e, já com Alexandre, a destruição quase total de Tebas, após uma tentativa de insurreição contra a dominação argéada (ARR.1.7). Vale lembrar que, mesmo após a morte de Alexandre, com

¹⁶Ver NAGLE, 2000, p. 123; DIETZ, 2012, p. 290.

¹⁷Aliança de cidades gregas liderada por Filipe da Macedônia que tinha como objetivo a invasão do território persa.

¹⁸No ano de 336, os planos de Filipe foram frustrados, quando, durante a celebração em Egeas¹⁸ do casamento de sua filha Cleópatra, o rei dos macedônios foi assassinado. Durante as celebrações, Filipe foi assassinado por um macedônio chamado Pausânias, que, de acordo com as fontes, teria um relacionamento mais íntimo com o rei. Segundo Diodoro, Pausânias fazia parte da guarda do rei macedônio, quando se apaixonou pela beleza de Filipe. No entanto, após algum tempo, o rei se aproximou de outro jovem, também chamado Pausânias. Ressentido, o “primeiro” Pausânias dirigiu graves ofensas ao novo amante do pai de Alexandre. Não sabendo lidar com a situação, o novo protegido do rei se matou de forma trágica. Tempos depois, Átalo, amigo do Pausânias morto, convidou o assassino de Filipe para um banquete. Durante a ocasião, Átalo e outros homens o teriam estuprado. Após recuperar a consciência, Pausânias foi a Filipe exigir que seus abusadores fossem punidos. Todavia, Átalo era da família da nova esposa de Filipe, Cleópatra, e ocupava posição estratégica no jogo macedônico de poder. Assim, Filipe nada fez, o que deixou Pausânias extremamente frustrado e ressentido com o rei. Por essa razão, Filipe teria sido assassinado por ele em 336 a.C. (DIOD.16.93.94). Plutarco (*Alex.*10.6-7) menciona, sem maiores detalhes, a mesma história, no entanto, ao contrário de Diodoro, acrescenta que Olímpia¹⁸ e Alexandre teriam usado da raiva do jovem para incitá-lo a assassinar Filipe. Tal conspiração teria sido armada, uma vez que Filipe havia se separado de Olímpia e já tinha um filho em seu novo casamento, a quem chamou nada mais nada menos de Caranus. Logo, a sucessão de Alexandre estava ameaçada.

o surgimento da nova dinastia antigônida, os macedônios continuaram com forte domínio militar sobre a região da Hélade. Uma importante evidência disso são os *Three Fetters*, como consagrado pela literatura inglesa, isto é, três postos militares macedônicos em regiões estratégicas da Grécia que permitiram o domínio desse território em face não apenas das ameaças internas, mas também externas, *vide* as pretensões dos outros reinos helenísticos¹⁹.

Segundo, a partir da descrição de Aristóteles, sabe-se que a segunda forma descrita de monarquia consiste no governo despótico típico dos reinos bárbaros, tal qual a monarquia aquemênida cujo rei recebia a opulenta alcunha de o “Grande Rei”. Pensando nisso, o texto da *Política* não teria deixado claro qual seria a diferença básica entre a monarquia bárbara e a quinta forma de poder monárquico, a *pambasileia*. Contudo, pode-se pensar que a diferença entre as duas formas de monarquias consiste na oposição, tipicamente aristotélica, entre grego e não grego. Melhor dizendo, enquanto a primeira governa sobre agentes que por natureza devem ser governados por um poder despótico, a segunda se exerce sobre agentes livres que reconhecem a existência de um superpoder que, por sua vez, também deve ser grego. Entendendo dessa maneira, apesar de toda uma antiga discussão que remonta ao século IV A.E.C. entre Isócrates e Demóstenes²⁰ sobre

¹⁹ A hegemonia macedônica sobre a Grécia estava assegurada pelo uso da força, isto é, quando as *poleis* se rebelavam contra a influência antigônida, como na chamada Guerra Cremonidiana, o uso da força se fazia necessário, guarnições militares eram impostas, e o comando das ações políticas era controlado, como foi o caso de Atenas, ainda que por um curto espaço de tempo após a mencionada rebelião (PAUS. 3.6.6; PLU. DEM. 34.4). Além do mais, desde Demétrio, os macedônios estabeleceram os chamados *Three Fetters*, que se configuravam como um conjunto de três postos militares posicionados estrategicamente ao longo da região grega que garantiram o domínio macedônio na região, uma vez que facilitavam a mobilização das tropas, possibilitando a contensão ágil de qualquer reação contrária. O primeiro desses postos era a grande base naval localizada na cidade fundada por Demétrio, Demétria, ao norte do golfo da Magnésia. A segunda era a base situada na cidade de Cálcis, na ilha da Eubeia, apenas quarenta e cinco quilômetros da costa grega. E, finalmente, o terceiro grilhão era a grande fortaleza de Acrocorinto, acrópole da cidade de Corinto, próximo, portanto, ao Peloponeso, o que assegurava a fácil circulação pela região, permitindo o controle de sua entrada e saída (ADAMS, 2011).

²⁰ Percebendo a expansão militar macedônica vinda do Norte, Isócrates escreveu (346 a.C.) um discurso direcionado ao rei da Macedônia (Philippos), no qual Filipe é intimado a se apresentar como líder dos gregos, aparecendo como figura eleita capaz de unir os helenos para iniciar a campanha contra os persas: “Quero te aconselhar que tome o seu lugar na liderança dos gregos e na expedição militar contra os persas. Para os gregos, é fácil deixar-se persuadir e útil atacar os bárbaros. Essa é a aspiração do meu discurso” (Isoc. *Discursos*, 5.16). Para persuadir o macedônio, o ateniense enfatiza que o rei deveria se colocar nessa posição uma vez que os outros se acovardavam e, como grego e descendente de Hércules,²⁰ Filipe deveria lutar pela sua pátria (Isoc. *Discursos*, 5.127). Segundo Isócrates, caso macedônios e atenienses trabalhassem juntos, poderiam expandir a cultura grega para todo o mundo (*Discursos*, 5.56). A visão positiva de Isócrates em relação ao rei Filipe, no entanto, não era hegemônica e sofria severa oposição de outro ateniense, Demóstenes. Demóstenes nutria tal aversão a Filipe que, nos dias após a perda de sua filha, o orador não teria deixado de comemorar o assassinato do rei macedônio, em 336 a.C. (AESCHIN. *In Ctes*, 3.77). A razão disso seria o fato de Demóstenes ver em Filipe uma ameaça à soberania grega na medida em que concebia que os macedônios não eram gregos, mas bárbaros, assim como os persas. Para ele, a comunidade ateniense deveria temer mais o avanço macedônio do que o próprio Grande Rei (DEM. *Filípicas*, 4.33-4).

se macedônios eram gregos ou não, estes fizeram parte, de fato, do universo helênico, ou de sua periferia, para dizer o mínimo. Recordar-se, por exemplo, que, para participar dos jogos olímpicos, Alexandre I foi capaz de provar que sua dinastia – argéada – tinha uma genealogia helênica que retrocedia à cidade de Argos, como descreveu Heródoto. Além disso, destaca-se a presença de figuras ilustres da história grega na corte macedônica, como Eurípides e o próprio Aristóteles (5.22; 8.137). Dessa maneira, como a rigor deveria ser a *pambasileia* aristotélica, além de ter dominado o cenário político e militar do mundo grego, o reino macedônico tinha raízes gregas, diferenciando-se, por isso, da monarquia despótica bárbara.

Em terceiro lugar, há uma dimensão subjetiva, mas que não pode ser desprezada, isto é, o impacto da ascensão do reino macedônico na vida de Aristóteles, o que dificilmente teria passado em branco na formulação de sua teoria política. Sobre isso, primeiro, conhece-se a relação entre a família do estagirita e a corte macedônica. Sabe-se que seu pai, de acordo com Diógenes Laércio, viveu na corte argéada durante o reinado de Amintas na função de médico e amigo do rei (5.1.1), ou seja, alguém relativamente importante no contexto da corte macedônica. Ademais, o próprio filósofo viveu na mesma corte anos depois, sob o reinado de Filipe II, com a atribuição de tutor do jovem príncipe e futuro rei, Alexandre. Segundo relatou Plutarco, em troca de seus serviços, o filósofo teria recebido esplêndidas recompensas, e, dessa forma, o príncipe teria recebido de Aristóteles ensinamentos mais secretos, e não apenas sobre moral e política, chamados acromáticos e apóptas (PLU. *Alex.* 7. 3-7). Além disso, o filósofo obteve, nesse período, a promessa de Alexandre de reconstrução de sua cidade natal, Estagira, localizada na península macedônica, ao norte da Grécia, a cerca de duzentos quilômetros de Atenas, que havia sido destruída pelos próprios macedônios tempos antes. Por fim, há o caso de Calístenes, suposto sobrinho de Aristóteles que embarcou com Alexandre rumo à conquista do império persa na Ásia, mas que logo foi acusado de traição e, por isso, executado na chamada Conspiração dos Pajens (PLU. *Alex.* 54.2; ARR. 4.12.1). Por todos esses motivos, ainda que se estranhe o silêncio sobre o nome de Alexandre e sobre o reino da Macedônia, em especial na *Política*, é inegável o peso da ascensão da dinastia argéada não apenas para o mundo político grego, mas também para a própria vida do filósofo. Logo, não parece provável que esse fenômeno passasse ileso pela discussão de caráter instrutivo sobre *politike episteme* levada a cabo por Aristóteles.

Conclui-se que o tipo de monarquia denominado *pambasileia* constitui-se, assim como as outras quatro formas de monarquias descritas, como um tipo de representação

real e visível. A quinta forma, ou monarquia absoluta, descreve o fenômeno de ascensão da dinastia macedônica no mundo grego. Ademais, como convenientemente defendido por Dietz (2012), ao contrário do que poderia ser acusado, o texto da *Política*, apesar de sua imersão na Hélade, ou seja, em suas experiências e conceitos, não está fechado exclusivamente a ela. De modo oposto, o texto aristotélico sugere uma visão ampla, com forte caráter transitório e grande aplicabilidade para além do mundo das *poleis*. Sendo assim, em vez de perpetuar uma concepção de tipo hegeliana em que a *pólis* constituiria um estágio final da experiência humana, sua formulação da *pambasileia*, atenuada à realidade do século IV A.E.C., vai ao encontro de um juízo não estático sobre política, uma vez que indica uma realidade grega alternativa ao modelo tradicional das *poleis*. Constitui-se, assim, como uma racionalização pensada para o movimento, de modo a tornar possível um alinhamento entre o corpo da teoria política de Aristóteles, elaborada no fim do período clássico, e o mundo dos impérios helenísticos. Para corroborar essa afirmativa, como sugeriu Dietz, pode-se pensar que a própria vida do filósofo convida a uma forma de entender a realidade de maneira não estática. Aristóteles foi um típico “homem do meio”, isto é, não foi cidadão ateniense, tampouco um bárbaro. Aristóteles é oriundo da fronteira cidade de Estagira, entre o universo das *poleis* e o despotismo pouco grego da dinastia argéada. De maneira marcante, portanto, a natureza ambígua desse indivíduo não sugere alienação, mas, ao contrário, uma inquietação causada por fricções e movimentos típicos da política grega. Assim, quando se trata da *Política*, não se está diante de um texto ancorado apenas no que seria a realidade das *poleis*, mas de um alerta sobre suas mudanças incontornáveis.

1.2 Considerações sobre o universo e perfil das monarquias helenísticas

Mas é na conquista de domínios em regiões totalmente diferentes quanto à língua, costumes e instituições que se encontram as maiores dificuldades, sendo necessário ser muito afortunado e muita habilidade para conservá-los [...]. Quem domina uma província diferente, como dissemos, por língua, costumes e leis, deve ainda fazer-se chefe e defensor dos vizinhos mais fracos, empenhar-se em enfraquecer os mais poderosos e cuidar para que em hipótese alguma entre ali um forasteiro tão forte quanto ele. (MAQUIAVEL. *Príncipe*. 3)

O terceiro capítulo do *Príncipe*, de Maquiavel, se propõe a aconselhar sobre a melhor maneira de se estabelecer um Estado novo, isto é, estabelecer domínio sobre terras em que, a princípio, não existem laços de hereditariedade entre conquistador e

conquistado. Como particularidade, esses poderes não têm uma ancestralidade na terra capaz de conferir ao novo líder legitimidade para governar e, por isso, são impelidos a procurar outros meios para garantir sua estabilidade e governança. Nessa passagem, chamam atenção, em especial, as condições *sine qua non* impostas pelo filósofo para o seu sucesso.

É curioso perceber que o florentino aponta primeiro a exigência da *fortuna*, isto é, do elemento da sorte como parte constitutiva para a implementação de um Estado novo em terras estrangeiras. Nesse ponto, portanto, Maquiavel não oculta sua face mais realista e admite que um elemento que está além da capacidade de controle do líder, ou de qualquer previsão, constitui parte das exigências para o êxito de um novo mandante. Também será verdade supor que esse requisito se amplifica, ou seja, ganha maior importância em condições específicas, como naquelas marcadas por uma maior imprevisibilidade, como em ambientes sujeitos a algum tipo de desordem ou anarquia internacional em que se observa a ausência de regras previamente estabelecidas entre os atores. Nessas condições, o controle da situação torna-se naturalmente mais limitado, tendo em vista o grande número de ações possíveis que cada agente pode propor.

Em segundo lugar, levando ao pé da letra o provérbio romano “a fortuna é como um espelho: tanto brilha quanto quebra”, Maquiavel assinala a habilidade (*grande industria*) como elemento axiomático para um novo governante estrangeiro, isto é, a necessidade de certa capacidade militar e diplomática do agente dominante para estabelecer legitimação, mesmo sem qualquer raiz que, da mesma maneira, o fizesse para ele. Essa constatação é clarividente, afinal, por qual outra razão um grupo de pessoas se submeteria de bom grado aos desígnios de um agente invasor, senão por uma boa perspectiva de melhora de vida garantida pela capacidade do novo líder? E, ainda, de qual outra maneira alguém poderia torna-se líder de uma comunidade para quem é totalmente estranho, senão por grande capacidade?

Pensando nisso, conclui-se que, para o estabelecimento de um novo poder em terras recém-conquistadas, importa em grande medida, para além da fortuna, a competência militar e diplomática do líder para alcançar aceitação como tal. Assim sendo, o elemento pessoal se revela determinante.

Maquiavel destaca ainda a exigência de um duplo movimento em que a *indústria* do líder será essencial para a consolidação de um novo Estado: aliar-se a vizinhos mais fracos e, ao mesmo tempo, impedir a ação de concorrentes fortes. Essas condições demandam a referida habilidade do líder para criar conexões oportunas e, mais

importante, bem visualizar o cenário político em que está inserido, de modo a compreender as diferentes posições que ocupa cada Estado. Cabe a ele identificar quais Estados podem servir como aliados, dada a sua potência inferior, e quais outros devem ser encarados como ameaça, na medida em que colocam em risco sua sobrevivência. Essa ameaça se explica, dado que a legitimidade que falta a certo ator estrangeiro acarreta o fato de que sua capacidade de se consolidar como novo líder, a princípio, se resume à sua capacidade de impor-se mediante o uso de força física. O problema que reside nesse ponto está na questão de que a legitimação pela força pode ser igualada por qualquer outro agente com a mesma capacidade. Como resultado, ao não existirem laços mais profundos entre conquistador e conquistado, a posição do agente dominante será sempre ameaçada por outros Estados de mesma potência, ou maior. Por essa razão, postula-se no *Príncipe* a necessidade de se identificarem tais concorrentes e de eliminá-los o quanto antes.

Todas essas considerações presentes em uma obra política da Idade Moderna se revelam bastante úteis, na medida em que dialogam com aspectos centrais ligados ao universo das monarquias pós-alexandrinas. Em se tratando do período helenístico, deparamo-nos com uma realidade política marcada pela urgência de legitimação de novas dinastias que se estabeleciam em terras estrangeiras, após a fragmentação do império macedônico. Dessa forma, pode-se dizer que constituía parte das atribuições desses reis, além de sua *fortuna*, a construção de sua legitimidade a partir da demonstração de sua capacidade pessoal, isto é, de sua *industria*, como líder militar e como estadista, tendo em vista a ausência de uma ancestralidade que justificasse seu poder naquelas terras. Além disso, os novos Estados concorriam entre si num cenário marcado pela desestruturação e pelo vácuo de poder. Por essa razão, os reis helenísticos deveriam movimentar-se no sentido de identificar seus inimigos, isto é, deveriam ser capazes de identificar outros reis com condições de legitimidade semelhantes e potência militar igual ou superior e, assim, destruí-los, na medida em que representariam uma ameaça à sua existência.

Neste momento, com o objetivo de melhor compreender o fenômeno político das monarquias helenísticas, passa-se a discutir as feições que caracterizam essa manifestação do poder monárquico, bem como o meio em que estavam inseridas e atuavam.

1.2.1 Monarquias helenísticas e a dominação carismática weberiana

Após a exitosa e intensa campanha asiática, o último membro *de facto* da longa dinastia argéada, Alexandre III, encontrou seu fim ainda com pouca idade e em

circunstâncias misteriosas na Babilônia. Alexandre, seja por seu caráter megalomaniaco, seja por suas pretensões idealistas, chegou com seu exército às margens do longínquo rio Indu. Deparando-se com rumores de que seus homens não desejariam seguir adiante, viu-se obrigado a retornar, dando fim à expedição (CÚRCIO. 9.3; ARR. 5. 28).

Apesar do retorno a contragosto, certo é que, no momento de sua morte, Alexandre, como bem observou Bugh (2006), já havia criado um império de proporções nunca antes vistas, se comparado, em especial, à simplicidade e às dimensões reduzidas do mundo grego arcaico e clássico. Esse território era, em grande medida, herdeiro do até então imponente império persa governado pela dinastia fundada por Ciro, também lembrado pelo epíteto “O Grande”, e encapsulava, além de uma grande extensão territorial, uma vez que se estendia do Egito até a Índia, uma notável diversidade de línguas, etnias, costumes. Assim, pode-se calcular que a morte do rei macedônio tenha gerado repercussões de grandes proporções, ainda mais sabendo que naquele momento não havia um caminho claro para a sua sucessão. O filho primogênito com a rainha Roxana nem sequer havia nascido, e o mais próximo entre os seus *hetairoi*^{21 22}, Hefestião, feito *quiliarca* durante a expedição asiática, morrera na viagem de retorno a Babilônia. Segundo narra Arriano (7. 26.3), a partir de um conjunto de relatos contemporâneos, aos quais há muito não se tem mais acesso, ao ser questionado em seu leito de morte sobre quem deveria sucedê-lo, Alexandre teria dito apenas: “ao melhor” (*toi kratistoi*). Diante, portanto, das incertezas sobre a sucessão, a morte do filho de Filipe transformou o cenário político da região mediterrânea pelos séculos seguintes. Sobre os momentos que se seguem à morte de Alexandre, podem-se identificar, segundo Wallbank (2006), dois movimentos distintos, mas em alguma medida complementares.

Em primeiro lugar, observa-se um movimento de retração, isto é, tomando o lugar de uma política de expansão territorial quase que sem limites observada durante o reino de Alexandre, os herdeiros de seu império, após sua morte, são obrigados a lançar mão

²¹Em uma famosa passagem, Arriano narra o momento em que a mãe do rei Dario teria confundido Alexandre com Hefestião. O rei então teria dito que a rainha não teria cometido nenhum erro, afinal, Hefestião também era Alexandre (ARR. 2. 12.8).

²²*Hetairoi* ou Companheiros era formado por nobres macedônios, equivalentes a barões feudais que, em razão de uma relação de reciprocidade com o rei, formavam um corpo de cavaleiros. Esses *hetairoi*, em tempos de guerra, faziam as vezes de generais e, em tempos de paz, constituíam o conselho macedônico (GREEN, 2013). Segundo Sawada (2010), esses Companheiros compunham a corte do rei e o acompanhavam nas caçadas e nos banquetes. A instituição dos *hetairoi* estava intimamente ligada à instituição aquemênida dos “amigos”, e isso teria se formado pela influência persa na Macedônia, quando os macedônios lutaram ao lado dos aquemênidas, no século V A.E.C.. No entanto, o nome, *hetairoi* teria sido emprestado do tirano Siciliano, Gelão, que também impunha tal distinção entre seus homens (SEKUNDA, 2010).

de concessões territoriais a povos até então dominados com o objetivo de se manterem relevantes e com domínio sobre alguma porção de terra. Um exemplo disso, preservado em uma curta passagem de Estrabão (15.2.9), descreve o momento em que Seleuco Nicátor concede satrapias mais orientais ao rei Chandragupta em troca de algumas centenas de elefantes e casamentos entre as famílias reais. Esse movimento de compressão é coerente com esse contexto político específico, uma vez que manter as longínquas fronteiras de um império havia pouco conquistado significaria um grande desafio mesmo para Alexandre, caso ele não tivesse morrido na Babilônia. Visto que seus sucessores careciam da legitimidade emanada pelo antigo rei, após a morte do rei argéada, supõe-se uma perda súbita de autoridade em todos esses territórios. Exemplos disso são as várias revoltas que ecoaram por todo o império após o fim repentino da vida do rei macedônio, como um grande levante de gregos assentados na Ásia enfrentado por Pérδικas (DIOD.18. 7. 1) e a Guerra Lamiaca entre uma coalizão de cidades gregas lideradas por Atenas e o reino macedônico. Nesta última, Diodoro é bem claro ao afirmar que, naquele momento, os atenienses almejavam recuperar sua autonomia ao romper com os grilhões do poder macedônico e, assim, exercer liderança entre as cidades gregas. Logo, torna-se evidente a real ameaça que essa ocasião representava para a manutenção da integridade territorial do império. Por conseguinte, por parte dos diádocos, propor concessões se apresentava como condição necessária para a manutenção de certa capacidade política.

Um segundo movimento que bem caracteriza o mundo pós-Alexandre e que ainda viria a ser helenístico é aquele de fragmentação. Se, durante a breve vida de conquistas do rei macedônio, o império contava com apenas um rei, claro e legítimo, essa situação não permaneceu a mesma após 323 A.E.C. Como demonstrou André (2018), em princípio, seus generais procuraram manter a unidade da *oikoumene* macedônica. Contudo, uma tendência de divisão se impôs por dois motivos em especial: primeiro, os herdeiros legítimos não estavam em condições de assumir sem ressalvas o império, isto é, se, por um lado, aquele que fora aclamado Filipe III, meio-irmão de Alexandre III, não teria, segundo as fontes (PLU. *Alexandre*. 77.5), condições mentais para se manter como rei, tendo sido, de fato, assassinado poucos anos depois; por outro, o herdeiro legítimo ao trono ainda não havia nascido e nunca chegaria à idade adulta, tendo sido também assassinado. Segundo, à medida que progressivamente o império se alternava nas mãos de regentes, primeiro com Pérδικas e depois como Antípatro, partes desse império foram delegadas a figuras poderosas, isto é, membros do alto escalão do exército macedônico.

Como consequência, constata-se o desaparecimento de um poder central que se encontrava dividido entre regentes (que não inspiravam confiança ou que não tinham legitimidade para governar) e o início de um processo de fortalecimento da posição desses generais que repartiam o império entre si e que, cada vez mais, ganham autonomia.

Para além dos movimentos de retração e fragmentação, acrescenta-se uma terceira ação que bem define esse período inicial de formação do mundo helenístico: a competição. Desde a morte de Alexandre e a primeira divisão do território macedônico encabeçada por Pérdicas, já se pode verificar o princípio de uma corrida por poder e legitimidade que singulariza todo o período. Sobre isso, Diodoro (18.1.1) deixa claro em seu relato que, após a morte de Alexandre, seus *hetairoi* passaram a disputar entre si a primazia do império em grandes combates.

No que diz respeito a essas disputas iniciais, são visíveis duas fases. Em uma primeira, esse movimento de conflito serviu aos diádocos como meio capaz de garantir uma posição privilegiada como governadores em províncias importantes. Por exemplo (DIOD. 18.3.1), a Ptolomeu é delegada a região do Egito; Antígono recebe a Grande Frígia para administrar; Lisímaco fica encarregado da instável região da Trácia; Eumenes ocupa a Capadócia; e Antípatro continua na Macedônia. Nota-se aqui que seus poderes se resumiam a territórios limitados e a um império ainda argéada que, após a morte de Filipe III, continuará esperando a ascensão do herdeiro legítimo. Todavia, com o passar dos anos, esse estado de competição evoluiu para uma segunda fase. A contenda entre os sucessores se intensifica e passa a consistir em garantir uma posição privilegiada como *basileus* de um território sem limites e sob a égide de sua própria dinastia. Como exemplo dessa transição de expectativa, recorda-se o caso dos antigônidas. Nos primeiros anos, Antígono Monoftalmo assegurou sua posição como governador na região da Ásia Menor, a mesma que já exercia durante a campanha asiática. Contudo, anos depois, seu filho Demétrio já ostentava o uso do diadema mesmo sem ter sob seu controle um reino territorialmente bem definido. Sobre isso, recorda-se que, tendo sido derrotados por uma coalizão de adversários na batalha de Ipsos, os antigônidas, no final do século IV A.E.C., perderam grande parte do território acumulado durante as duas décadas anteriores. Nesse caso exemplar, está claro que, após uma primeira fase em que, antes de tudo, contava assegurar posições previamente estabelecidas e à sombra de uma dinastia até então reinante, num segundo momento, a competição entre os herdeiros ilegítimos do império inclui a adoção do título de *basileus* e uma busca de autoridade e territórios sem limites.

Todos esses movimentos configuram-se como ações típicas dos anos iniciais do período helenístico. Pensando para além dessa confluência inicial, caberá a pergunta: será possível encontrar consonâncias, ou melhor, padrões comuns de ações persistentes entre as monarquias chamadas de helenísticas que se formavam a partir do fim do domínio argéada e que existiram, a rigor, até o século I A.E.C.. Antes de responder a essa questão, deve-se ter em mente, primeiro, que, quando se discute o tópico monarquias helenísticas, está-se diante de uma realidade caracterizada pela diversidade, isto é, por um ambiente geopolítico em que as ações levadas a cabo por cada um dos diádocos e, na sequência, por cada um de seus sucessores respondem a demandas próprias diante de realidades específicas, logo, plurais; segundo, o chamado período helenístico compreende um período razoavelmente extenso de tempo e, por essa razão, não será difícil imaginar que as realidades internas de cada grande reino, e de toda a geopolítica da região, se transformaram desde a morte de Alexandre até a conquista romana do Egito. Nesse sentido, não é incomum encontrar na historiografia especializada uma linha divisória que caracteriza um período inicial (desde a morte de Alexandre até o estabelecimento de Antígono Gônatas na Macedônia) marcado por maior instabilidade política e um segundo período marcado por maior estabilidade (após o estabelecimento dos antigônidas na Macedônia), pelo menos no que diz respeito às três grandes dinastias helenísticas.

Como consequência dessa abrangência, conforme alertou Chamoux (2002), sabe-se que o fenômeno das monarquias helenísticas é complexo e, portanto, difícil de sintetizar, sendo o seu estudo marcado por um duplo risco, isto é, de uma não desejada simplificação, que ignore toda a diversidade e riqueza do período em questão, e de um exagerado detalhamento que perca de vista chaves explicativas importantes.

Contudo, aqui se entende, como bem defendeu recentemente Gehrke (2012), que, apesar de uma diversidade importante e esperada de ações políticas, será possível teoricamente extrair e racionalizar a natureza das monarquias helenísticas por meio do uso instrumental do conceito de *tipos ideias*. Sobre isso, sabe-se que o método weberiano abraça formas abstratas da realidade política que não aparecem em sua forma pura no mundo natural, convertendo-se, assim, em uma ferramenta útil, na medida em que se busca identificar a substância comum desse fenômeno político. A possibilidade de distinguir um tipo ideal para as monarquias helenísticas é viável, uma vez que tais manifestações apresentam uma raiz histórica comum, apesar de sua reconhecida heterogeneidade. Melhor dizendo, as experiências monárquicas helenísticas nascem em um mesmo ninho geopolítico, portanto como consequência de uma mesma realidade

política que sofre as mesmas pressões provocadas pelos mesmos eventos, logo com ambições e necessidades parecidas.

Atrás do tipo helenístico ideal, admite-se o uso de outro instrumento metodológico weberiano capaz de caracterizar o conjunto das monarquias helenísticas como um todo, ou seja, que será o mesmo, tornando-se permanente desde sua fundação até um período mais tardio, como também insistiu pertinentemente Gehrke (2012). Trata-se do conceito de *charisma*.

O termo *carisma* carrega um peso fundamental na política sociológica de Weber, contudo o alemão, segundo Adair-Totef (2021), não foi o primeiro acadêmico a utilizá-lo. *Carisma* já circulava nas discussões teológicas do século XIX, antes de sua apropriação, sendo um conceito presente na bíblia cristã. Uma concepção religiosa de carisma que denota alguém excepcional e escolhido por Deus, como utilizado por acadêmicos como Herman Cremer ou Rudolph Sohm, está na raiz do conceito weberiano. Sabendo disso, a contribuição do sociólogo alemão estaria em estender o escopo de aplicação do termo para além do círculo teológico e rumo a uma compreensão política do termo.

Para cercar o conceito de carisma em Weber, depara-se com a ideia de *Herrschaft*, isto é, a legitimidade, ou dominação, ou ainda a disponibilidade de um grupo de pessoas para obedecer a certo líder. A teoria de Weber prevê três tipos ideais ou puros de *Herrschaft*: um tipo tradicional, um burocrático e um carismático. O modelo de legitimidade tradicional seria o mais antigo, portanto ligado a uma ancestralidade humana. Nele, observa-se forte elemento de permanência ou estabilidade graças ao apego aos costumes que fundamenta essa forma de poder. Assim sendo, o líder seria aquele que recebe a responsabilidade de levar adiante tradições acumuladas por tal comunidade, cabendo, pela razão da experiência, mais comumente aos anciãos os cargos de liderança. Ao contrário de um tipo de legitimidade burocrática que também carrega forte senso de permanência, o tipo tradicional está baseado em uma forma de liderança mais personalista, logo mais arbitrária. Para Weber, o modelo burocrático então seria aquele típico dos tempos modernos, resultado do abandono de uma mentalidade mágica para uma lógica que opera a partir de princípios racionais (*Entzauberung*). A dominação burocrática corresponde a uma forma de poder altamente impessoal, caracterizada pela especialização das funções, estando, dessa forma, ligada a valores democráticos e, ao mesmo tempo, utilitaristas. Por fim, existe o *Herrschaft* carismático, que difere fundamentalmente dos dois anteriores, já que é caracterizado por grande volatilidade e

excepcionalidade. Nesse sentido, carisma se identifica, num viés religioso, como a atribuição divina de alguém. Indo além de um cercamento teológico, esse termo deve ser atribuído a certos indivíduos excepcionais e em situações não usuais. Assim, o poder recebe um alto grau de identificação pessoal, de modo que se pode induzir que o líder que o exerce não governa de modo institucionalizado ou por meio de estruturas permanentes. Ao contrário, deve ser capaz de adequar a situação de acordo com seus objetivos, estando seu sucesso condicionado à edificação de uma mitologia baseada na vitória, e a encontrar reconhecimento e obediência em uma audiência acometida pela devoção e pelo entusiasmo.

Constata-se, pois, que existem paralelos nítidos entre o *Herrschaft* carismático e a experiência política helenística. Será útil, nesse sentido, recordar uma passagem em que Políbio (4.77), oriundo do *milieu* helenístico, afirma que o charme pessoal, a presença e a autoridade são características que tornam um rei (no caso, helenístico) legítimo. Assim dizendo, sabe-se que um tipo de dominação carismática pode ser identificado já durante o reinado de Alexandre, mesmo que em parte.

Sobre Alexandre, durante o episódio em Ópis, em especial no que diz respeito à reclusão do rei diante de seus soldados, observa-se uma amostra da forte ligação entre o rei macedônio e seus súditos, algo a se esperar de um líder carismático de tipo weberiano. Além disso, a identificação de Alexandre ainda em vida como um deus, após sua visita ao oráculo de Amon, no Egito, e a própria excepcionalidade de seus feitos contribuem para uma percepção carismática da monarquia alexandrina. Contudo, como sustentou Roisman (2001), outros aspectos da trajetória do rei o afastariam dessa modalidade de dominação. Um exemplo disso seria a ausência de uma devoção absoluta do exército aos planos do rei, haja vista a recusa, no momento final da expedição, a seguir adiante, como teria desejado Alexandre. De fato, segundo narra Arriano, o rei foi contrariado pelos súditos e obrigado a retornar à Babilônia, mesmo desejando seguir viagem, limitando, assim, seu ciclo de conquistas. O mesmo, segundo Roisman, passaria com as monarquias helenísticas, que, apesar de apresentarem elementos carismáticos, se afastariam desse tipo de dominação por estarem ligadas a valores e convenções de seu tempo, tendo sido, por essa razão, sua capacidade administrativa limitada.

Sobre essa questão, todavia, deve-se dizer que, por mais que seja possível encontrar aspectos relacionados à vida de Alexandre e, na sequência, dos reis helenísticos que distanciem esses fenômenos de uma definição rígida de dominação carismática, o ganho analítico do uso dessa chave explicativa para o período ainda continua sendo maior.

Isso porque sua instrumentalização permite a coordenação de uma série de elementos típicos dos dois fenômenos (tanto o reinado de Alexandre quanto o período helenístico), como a necessidade da vitória, os processos de deificação, a atitude do rei como guerreiro e a personificação de uma imagem de *euergetes* em um mesmo ambiente marcado pela excepcionalidade. Logo, não se trata de ser possível, ou não, defender se tal fenômeno político se enquadra em todos os seus aspectos em uma única definição de poder carismático, mas de usar esse conceito de forma maleável, respeitando as características peculiares de cada contexto. Não se deve esperar que exista na realidade histórica uma forma ideal de poder carismático, tampouco que ações políticas classificadas como carismáticas no século XX tenham as mesmas características que uma forma de legitimação carismática no século IV A.E.C..

Portanto, conhecendo a forte identificação entre Alexandre e seu exército e o ambiente inédito em que se deparava, após sua consolidação como *hegemon* e a conquista do império persa, será possível caracterizar seu governo como uma forma de poder carismática. Da mesma forma, sabendo que os reis helenísticos se estabeleceram em um contexto marcado por guerras crônicas e instabilidade política, em que no lugar de costumes ou estruturas burocráticas e permanentes de poder os novos reis tiveram que se apoiar em sua própria habilidade militar e no poder de convencimento para se afirmarem de fato como reis, estas também podem ser descritas dessa forma.

Esse apelo carismático ainda permanece como feição típica da realeza helenística para além de um período inicial em que um cenário de acomodação substituiu o anterior, marcado por uma desestruturação política e territorial. Esse argumento é possível amparado no conceito de “rotinização” (*Veralltäglichung*) do carisma. Isto é, ainda que se saiba que o poder carismático seja marcado por um caráter efêmero, em *Economia e Sociedade*, Weber (2004) defende que seja pela ação do líder ou de seus discípulos, a forma carismática de poder converte-se fatalmente, com o tempo, em uma “propriedade permanente da vida em sociedade”. Dessa maneira, o poder carismático pode ser despersonalizado, ou seja, pode passar por um processo de objetivação e ser convertido em um tipo de dominação com uma qualidade transferível ou que poderia ser adquirida por um terceiro, ou ainda ligada a certa estrutura institucional não associada a nenhuma figura especificamente. Nesses casos, a penetração da dominação carismática a converteria em uma estrutura de caráter permanente, mesclando elementos da legitimidade tradicional e burocrática. Ainda assim, a qualidade carismática se conserva, na medida em que a forma de dominação permanece extraordinária, isto é, não acessível

a qualquer um. No caso das monarquias helenísticas, de acordo com Gerkt (2012), longe de uma legitimação amparada somente por laços naturais, a transmissão da legitimidade dinástica helenística acontecia por meio de uma linhagem carismática que devia ser assumida pelo sucessor. Assim, sua legitimidade se materializava a partir de dois movimentos: apropriação do carisma de seus antepassados e pela sua própria capacidade carismática.

Conclui-se, portanto, que o poder helenístico do tipo carismático perde seu caráter efêmero e volátil mediante a conformação de uma realidade mais estável que se realiza por meio da consolidação de dinastias longevas. Contudo, nesse caso, conserva seu apelo carismático por meio de laços hereditários e pela criação de uma estrutura de poder carismática.

1.2.2 Características da dominação carismática helenística

Sabendo, portanto, que carisma é o elemento central para a construção do que seria um tipo ideal de monarquia helenística, enumeram-se, a seguir, outras características que decorrem dessa premissa, ou seja, que sustentam seu caráter carismático e que, assim, completam um panorama teórico ideal para esse fenômeno. Como se observará, esses atributos se comportam como um epifenômeno da forma de dominação carismática helenística ou, em outras palavras, se configuram como consequências diretas desse atributo, dependendo dele para existir.

Em primeiro lugar será possível afirmar que as monarquias helenísticas devem ser caracterizadas pela necessidade da vitória e pela rejeição da derrota como elementos vitais para a conquista e a manutenção do poder real. Ao lançar mão de uma forma de poder carismático, os reis helenísticos tinham na vitória militar, como defendeu Chamoux (2002), um meio para distinguir-se dentre todos os outros mortais e um sinal para o seu reconhecimento como líder. Além disso, como defendeu André (2018), a monarquia argéada que serviria de modelo para as novas dinastias, constituiu-se na Macedônia como um tipo de poder baseado na ideia de “terra conquistada pela lança”. Um exemplo marcante da importância da vitória para esses reis é observado no momento fundador das grandes dinastias do período, isto é, o momento da grande vitória antigônida, após o sítio da cidade de Salamina, em 307 A.E.C.. Esse evento tem como consequência a apropriação do diadema pelos sucessores de Alexandre e, assim, o fim da expectativa de que um argéada pudesse suceder ao filho de Filipe como novo rei macedônio. Segundo Diodoro,

Antígono, exaltado por seus feitos e pela grande vitória de seu filho, assumiu o diadema, passando a portar o adereço como um rei (20.53.1), e, assim, foi imitado pelos outros pretendentes²³ e adversários. Sobre esse evento, é importante notar que Antígono estendeu seu gesto a seu filho Demétrio, que também passou a usar o diadema, assumindo o mesmo título real, o que poderia ser traduzido como uma espécie de monarquia compartilhada. Como destacou Billows (1997) em sua biografia de Antígono Monoftalmo, outras grandes vitórias dos antigônidas haviam ocorrido durante a breve vida de Alexandre IV, isto é, enquanto ainda havia um prospecto de sucessão argéada. Contudo, a vitória em 307 era especial, afinal, o caminho para a sucessão de Alexandre III estava, naquele momento, livre. Como resultado, essa vitória serviu como pretexto para Antígono assegurar não somente uma posição como *basileus*, como também garantir a edificação de sua própria dinastia ao apontar em vida seu filho como legítimo e claro sucessor. De acordo com Plutarco, após receber a mensagem da vitória, Antígono foi imediatamente festejado como rei pela multidão²⁴ e coroado por seus *philoí*. Assim, ao mesmo tempo em que Antígono tinha consciência do poder da vitória como condição para alçar-se à condição de rei e fundador de uma nova dinastia, sua legitimação fora ativada e, a partir daí sustentada por uma audiência que esperava esse tipo de sucesso.

Outra evidência do valor da vitória, ou da imagem da vitória, está na garantia da apropriação do *status* de *basileus* a partir do uso do diadema como insígnia real, assim como fez Antígono após sua vitória em Salamina. Sabe-se que o diadema se constituía como um adereço de constituição material simples, mas de grande complexidade simbólica, e que foi adotado como *regalia*²⁵ já durante o reinado de Alexandre²⁶ como

²³ Após assumpção do diadema por Antígono, segundo Diodoro e Plutarco (DEM. 17.2-18), sem abater-se pela derrota, Ptolomeu assumiu o título de rei e o fez Seleuco, Cassandro e Lisímaco.

²⁴ Plutarco usa a forma *pletos* que poderia fazer referência mais especificamente ao exército, como sugeriu a professora Lund em sua biografia de Lisímaco. Dessa forma, a tríade epigráfica “exército, amigos e rei” estaria completa e a pleno vapor nesse momento inicial do período helenístico.

²⁵ De acordo com Strootman, atributo utilizado exclusivamente pelo sujeito que ocupa a posição de rei, símbolo monárquico *par excellence*. Tais objetos imbuídos dessa qualidade se tornam capazes de transformar homens em personificações do poder real, conferindo-lhes essa legitimidade. Assim sendo, comunicam aos súditos o carisma e o *status* do rei, de modo a tornar conceitos ideológicos visíveis a todos.

²⁶ Assim como defendido por Fredricksmeier (1997) e julgado como tese bastante plausível por Haake (2009), é coerente inferir que o uso do diadema tenha acontecido logo após a batalha de Gaugamela, em Arbela, durante os banquetes oferecidos pelo rei, ou seja, cerca de um ano antes das alegações de adoção do diadema juntamente com outros trajes persas. Isso se explica, pois, após a batalha derradeira contra Dario, Alexandre teria oferecido um grande banquete no qual teria adotado o título de *Basileus de tes Asias* e oferecido terras e riquezas aos seus macedônios, além de ratificar seu compromisso com os gregos (PLU. *Alex.* 34.1). Apesar de não dar detalhes, Justino (10.11.2) também menciona o fato de que Alexandre teria organizado uma imponente cerimônia formal. Parece ser mais provável pensar que o grande banquete oferecido em Arbela se revela como um evento propício para a adoção pública daquele que viria a ser o seu maior símbolo, sendo esse momento um marco de ruptura, fortalecimento dos laços com seus aliados e adoção de uma nova titulação. Por conseguinte, a adoção oficial do diadema parece ter ocorrido nesse

elemento identificador de seu poder. A relação entre o diadema e a vitória se revela na discussão sobre sua origem. Entre as várias versões sobre o advento do diadema (macedônica, grega ou persa), será coerente afirmar que esse adereço concentrava todas essas heranças que compunham o império macedônico, ou seja, não teria uma origem única, mas múltiplas proveniências. Essa afirmação se sustenta, uma vez que o território conquistado por Alexandre reunia grande diversidade cultural e, dessa forma, o rei deveria estar identificado (também por meio de sua representação real) com todas essas partes em alguma medida, em especial no que diz respeito à sua principal insígnia. Algo semelhante acontecia com os reis helenísticos, que, assim como destacou Gruen (1994), assumiram o diadema não como reis de um lugar ou de um povo específico, mas como pessoas da realeza que, nesses termos, poderiam governar territórios e povos indefinidos.

Assume-se, portanto, como provável o fato de que, entre as várias camadas que constituem as origens do diadema, esteja também presente a herança grega da fita da vitória, ou *stephanos*, como defendeu Alföldi (1985), usada para premiar atletas vitoriosos em competições esportivas. Nesse caso, observa-se uma transferência do caráter simbólico da fita da vitória de uma esfera esportiva para uma esfera política, em que a ideologia da vitória advinda da vida social no *gymnasium* é incorporada a uma ideologia legitimadora. Essa ideia teria influenciado fortemente os reis helenísticos, comumente representados como verdadeiros vencedores em combate. Nesse sentido, a *tainai*, na forma de um diadema, seria o elemento grego de legitimação política que identificava seu portador como um vitorioso e que passou a identificar os reis helenísticos.

Da mesma forma que se gozava dos benefícios da vitória, a derrota militar, assim como a inabilidade de bem gerir as próprias tropas, acarretava grandes consequências para os reis helenísticos. Não é sem razão que o verbete para *basileia* no famoso léxico *Suda* prescreve: “A monarquia é concedida ao indivíduo não por natureza, nem pela lei, mas àqueles capazes de comandar as tropas e lidar de forma prudente com questões políticas”. Um exemplo claro dessas exigências encontra-se nos primeiros grandes embates entre os diádocos, quando Pérdicas foi descreditado e abandonado pelo próprio exército ao repetidamente falhar em atravessar o Nilo. De acordo com Diodoro (18.36. 2-6), Pérdicas, que tinha uma relação difícil com seus homens por conta de uma personalidade forte, perdeu cerca de dois mil soldados na fracassada tentativa de atravessar o rio egípcio. Tendo em vista o bom comportamento de Ptolomeu com os

momento, e não após a morte de Dario, como sugeriu Quinto Cúrcio (CURT. 6.6.4; 6.6.5) mesmo que isso não seja encontrado explicitamente nas fontes.

corpos dos mortos que chegaram eventualmente até ele, os homens começaram a se indispor com Pérdicas. Como consequência, este foi vítima de um motim, sendo assassinado em sua própria tenda pelos amotinados. No dia seguinte, diante da benevolência de Ptolomeu, que ofereceu suprimentos aos soldados derrotados, os macedônios permaneceram ao seu lado. A derrota de Pérdicas explicada por sua incapacidade de bem liderar seus soldados, custou não apenas sua vida, mas também uma reconfiguração do império macedônico antes arquitetado por ele. Por sua parte, a vitória de Ptolomeu assegurou sua posição no Egito com o *status* de “terra conquistada pela lança”, assim como fez Alexandre anos antes, ao reclamar a região para si diante dos persas. Como evidência disso, sua posição como regente do Egito foi garantida pela segunda partilha do império em Triparadiso²⁷.

Ainda existe outro elemento ligado à dialética vitória/derrota para a realeza helenística. Em um mundo orientado pela importância da vitória, o peso da derrota teria, para além da capacidade de destituir o rei de suas pretensões territoriais e, inclusive, de sua própria vida (como no caso de Pérdicas), o efeito de abalar sua masculinidade. Sob a ótica de uma antiga interpretação grega sobre relações de gênero, a vitória é vista como algo intimamente ligado ao masculino, enquanto a derrota liga-se ao feminino. Em uma passagem de Políbio (4.49), o historiador narra o caso de um rei chamado Prúsias da Bitínia após uma grande derrota: “[...] depois de não ter feito nada digno de um homem em seus ataques sobre a cidade, mas agindo de maneira covarde e como uma mulher tanto para homens, quando para os deuses, marchou com o seu exército de volta para Elaia”. Como observou Chaniotis (2005), a perda do *status* masculino por um rei, assim como observado nas palavras de Políbio, se explica, uma vez que a guerra no período helenístico era uma ação tradicionalmente ligada ao gênero masculino. Assim sendo, ao falhar em obter vitória, o sujeito estaria distanciando-se da ideia de ser masculino e, ao mesmo tempo, afastando-se da condição de rei legítimo.

Em segundo lugar, para além da necessidade da vitória e da impossibilidade de conviver com a derrota, outra característica ligada ao poder real helenístico, que compunha sua dominação do tipo carismática, era a capacidade do *basileus* de se apresentar como guerreiro. Assim como defendeu Chaniotis (2005), a guerra durante o período helenístico era ubíqua e, dessa forma, contar a história das guerras do período seria o mesmo que contar a sua própria história. Nesse sentido, teriam sido raros os

²⁷Acordo entre os generais de Alexandre que reorganizou o império após a morte do rei (323 A.E.C.) sem, contudo, uma clara definição de um sucessor argéada (DIOD.18.39.1).

momentos em que os reis helenísticos não estiveram envolvidos em algum conflito. Billows (1997) afirma que, acima de qualquer outro título, Antígono monoftalmo era um líder militar. Corroborando essa afirmativa, Chamoux (2002) observou que nada menos que quatorze reis selêucidas morreram em campo de batalha, assim como aconteceu com o próprio Antígono após a batalha de Ipsos.

Sobre isso, recorda-se uma passagem em Políbio (4.77.3) em que o historiador advoga a favor do argumento de que a principal característica de um bom rei seria justamente a sua coragem e habilidade como general na guerra. A antiga forma de governar macedônica, na qual o rei deveria estar presente no campo de batalha junto ao seu exército, serviu de modelo para aquela nova realidade. Há uma passagem em Plutarco (*Alex.* 9.2-3) em que Alexandre, ainda jovem, teria participado junto ao seu pai da decisiva batalha de Queroneia contra uma coalizão liderada por Atenas. Nesse episódio, Alexandre teria lutado tão bravamente que o próprio exército teria bradado que Alexandre seria rei, e Filipe, seu general. Por mais retórica que essa passagem possa ser, ainda assim ilustra bem a expectativa criada em torno do jovem príncipe de liderar o exército em campo. Em outro momento, durante a expedição asiática, Alexandre foi lembrado por seu general Clito, no trágico episódio em Macaranda, em que Clito teria salvado a vida do rei na batalha do Granicus: “Esta mão, Alexandre, salvou você!” (ARR. 4. 9)²⁸. Esse fato não somente demonstra, mais uma vez, que Alexandre participava presencialmente das batalhas, como também evidencia que poderia ser irresponsável ao guardar a própria vida. Logo, conhecendo o número de reis helenísticos mortos em batalha e a origem argéda dessas dinastias será correto admitir que a dimensão guerreira também tenha sido um aspecto constitutivo da representação das monarquias helenísticas.

Terceiro, assim como cunhou a historiografia especializada, o “gigantismo”, ou seja, o hábito adquirido de lançar mão de grandes contingentes militares e edificar grandes monumentos e máquinas militares, também se constitui como traço típico da legitimação carismática encontrado entre as monarquias helenísticas. Esse modo de agir entre as grandes dinastias do período parece ter tido dois objetivos bem delimitados: (i) obter vantagens militares contra seus adversários, utilizando-se de grandes exércitos e grandes máquinas de cerco capazes de impor derrotas aos adversários; e (ii) demonstrar a todos sua posição superior como rei em uma lógica associada à sua atribuição carismática, em

²⁸[...] αὐτὴ σε ἡ χεὶρ, φαναι, ὃ Ἀλεξάνδρῃ, ἐν τῷ τότε ἔσωσε

que o rei se vale não apenas de sua capacidade de convencer sua audiência por meio de vitórias, mas também mediante a expectativa da vitória, ou seja, sua capacidade de vencer.

Entre alguns exemplos ilustres do gigantismo helenístico está o já mencionado grande sítio levado a cabo por Demétrio *Poliorketes* (o sitiador de cidades) contra a cidade de Salamina. Esse evento lhe rendeu não somente uma grande vitória contra Ptolomeu, permitindo ao seu pai se apropriar do título de *basileus*, como também é o primeiro em uma série de sítios perpetrados por Demétrio que justificam seu epíteto de o “sitiador de cidades”. O que interessa nesse momento é o fato de que teria sido durante esse sítio que Demétrio teria primeiro utilizado sua enorme e incomum torre de nove andares batizada de *helepólis* que, por sua vez, seria capaz de se sobrepor aos muros das cidades atacadas. De acordo com Diodoro (20. 48), a máquina de sítio em questão teria mais de vinte metros de comprimento e quarenta metros de altura, demandando cerca de duzentos homens para operar seus mecanismos da melhor maneira. Em seus níveis inferiores, Demétrio alojava todos os tipos de projéteis; em seus níveis intermediários, eram dispostas as maiores catapultas; por fim, nos níveis superiores, catapultas mais leves e um grande número de projéteis eram armazenados. Diante disso, pode-se observar que, na construção de uma grande torre como a de Demétrio, havia por trás um objetivo militar claro de obter vantagem sobre o adversário em batalha, uma vez que a torre poderia ser capaz de enfraquecer as defesas do atacado.

Algo semelhante se verifica na construção de navios de guerra, isto é, Demétrio ainda teria se notabilizado por possuir navios de tamanhos descomunais, com treze e até dezesseis fileiras de remadores, algo bastante distante das tradicionais triremes usadas durante o período clássico. De acordo com Plutarco, a beleza de seus navios não superava sua qualidade em luta, uma vez que sua velocidade e eficácia eram mais notáveis que sua grandiosidade. Nesses termos, tanto a construção de *helepólis* quanto a de grandes navios, pelo menos em um plano teórico, seguem a lógica: maior significa maior eficiência militar, algo, por sinal, decisivo em um cenário marcado pela frequente concorrência e necessidade da vitória para a legitimação como *basileus*.

Contudo, essa atitude superlativa não se resumia à premissa do maior pela vantagem militar. Um exemplo disso são os relatos que asseveram que Ptolomeu IV teria construído um navio de quarenta fileiras de remadores, o chamado *Tessarakonteres*. Segundo Plutarco (*DEM.* 43.4), o gigante teria mais de cem metros de comprimento e mais de vinte metros de altura em seu ponto mais alto. Para se locomover, demandaria cerca de quatrocentos marinheiros e quatro mil remadores, além da capacidade de abrigar três

mil homens armados. O que chama atenção aqui, para além das dimensões do navio, é o fato de que, de acordo com Plutarco (*Dem.*43.4), a função do navio se resumiria à exibição (*alla thean monen ekeine pareskhe*), uma vez que se movia com dificuldade, representando ainda grande perigo. Além de sua função militar, a construção de um grande navio ou de qualquer outro maquinário também, ou até exclusivamente, serviria como forma de demonstração de força, ou seja, de demonstração de sua capacidade de vencer. Esse tipo de demonstração pode ser observado, por exemplo, no grande desfile militar levado a cabo por Antíoco IV, em Daphne, após uma dura derrota pelo controle do Egito, em que mais de cinquenta mil soldados teriam participado (*Athen.* 5. 194 c–195 f; CHANIOTIS, 2005). Ademais, recorda-se a construção do famoso Colosso de Rodas, erguido após a vitória da cidade contra um cerco de Demétrio, e do farol de Alexandria, na ilha de Faros, que teria cerca de cento e vinte metros de altura, servindo como guia para navios que navegavam pelo porto da cidade.

Toda essa capacidade militar e de engenharia exigia grande poder econômico. Billows (1997) chama atenção para o caso de Antígono Monoftalmo, que teria arrecadado grande quantidade de recursos somente com os tesouros captados de Alexandre e dos aquemênidas. Esse grande tesouro contabilizaria por volta de trinta e cinco mil talentos, o que permitia a ele recrutar grandes contingentes de homens (teria chegado a cento e vinte mil soldados), construir navios (enviando, por vezes, cerca de duzentos navios para uma única batalha) e fundar cidades quando desejasse. Chamoux (2002) observou que a riqueza dos reis helenísticos era, de fato, vasta e que suas fontes de recurso eram distintas, podendo ser divididas em três níveis: (i) os tributos recebidos de cidades e regiões anexadas; (ii) o lucro advindo de sua capacidade de expedir moedas; e (iii) a própria exploração econômica de suas terras. Por conseguinte, pode-se concluir que as finanças de uma dinastia se constituíam como instrumento integrante do próprio aparato de legitimação dos reis helenísticos, uma vez que um grande aporte econômico seria necessário para materializar o reconhecimento monárquico na forma de grandes exércitos, grandes máquinas militares e grandes monumentos. Assim, a sustentação da realeza também se fazia pelo argumento material.

Quarto, a identificação da monarquia helenística com o divino, isto é, a associação promovida pelas próprias dinastias e por suas audiências entre o poder temporal e o poder espiritual também figura como aspecto típico da realeza nesse período. Contudo, a legitimação divina não é de maneira nenhuma uma novidade. Sobre isso, recorda-se que

os reis helenísticos são, em grande medida, herdeiros de duas instituições monárquicas que assumiam essa postura: a monarquia macedônica e a monarquia persa.

Quanto aos aquemênidas, encontra-se na famosa inscrição de Behiston: “O rei Dario declara: Honras a Ahura-Mazda, eu sou o rei Dario, Ahura-Mazda me concedeu a realeza” [DB5] (LEQOQ, 1997). Como se vê, a aliança entre o Grande Rei e Ahura-Mazda é abordada em inscrições dos soberanos aquemênidas. O deus comportava-se como a autoridade divina máxima no imaginário religioso persa, afinal, “entre todos os deuses ele é o maior” (pelo menos a partir do reinado de Dario I), e, como defendeu Briant (2002), a mais poderosa ideologia da dinastia aquemênida, sem dúvida, dizia respeito à colaboração entre o poder real e o divino. Assim, os Grandes Reis recebiam todo o seu poder e sua autoridade sobre outros povos mediante sua relação com Ahura-Mazda, sendo, assim, o elo entre o mundo terreno e o plano superior. Ao encontro disso, Leqoq (1997) ressalta que a principal função de Ahura-Mazda, conforme tradição mesopotâmica, era justamente garantir a legitimidade do Grande Rei, uma espécie de direito divino (*Gottesgnadentum*), séculos antes da teoria política de Jacques Bossuet e seus reis absolutistas.

No que diz respeito à monarquia macedônica, sabe-se que a dinastia argéada, da qual tanto Filipe quanto Alexandre fizeram parte, segundo Heródoto, foi fundada por Pérδικas de Argos, da casa dos Temenos, que, por sua parte, seriam descendentes de Hércules (HDT.8.137). Uma evidência do quanto essa informação era difundida na comunidade grega está no discurso de Isócrates direcionado a Filipe (76-77), em que o ateniense rogou ao rei macedônio que se colocasse na posição de líder dos gregos, uma vez que era grego e descendente de Hércules. Já da parte materna, Alexandre também recebia legitimação divina, afinal, sua mãe Olímpia era também princesa do Épiro e, dessa forma, pertencente à família dos Eácidas, descendentes de Éaco, pai de Peleu e, por conseguinte, avó de Aquiles.

Entre os reis helenísticos, essa prática foi relativamente comum, isto é, sabe-se que havia precedentes na história grega para a deificação de mortais, mas, antes de Alexandre, isso acontecia apenas em casos pontuais. O que diverge, portanto, dessa tradição durante o período helenístico é justamente a frequência muito maior com que esse movimento acontece. Será válido recordar o *Idílio* (5.15-20), composto em honra ao rei Ptolomeu Filadelfo pelo famoso poeta helenístico Teócrito, no qual o fundador da dinastia, Ptolomeu Soter, é retratado como uma figura divina, posto em um trono de ouro na casa de Zeus, onde se senta ao lado de Alexandre, este retratado também como um

deus, e Herácles²⁹. Na passagem, está evidenciada não apenas a correlação entre os reis na dinastia ptolomaica e Alexandre, último membro da dinastia argéada, mas também com o panteão dos deuses helênicos. Ainda que se trate de um *encomium*, isto é, de um texto que pretende a exaltação do endereçado, o rei lágida, é importante observar que, escrevendo para uma audiência contemporânea, a poesia de Teócrito reflete as referências desse público que, de forma consciente ou não, entende essa associação entre monarquia e o divino como algo aceitável.

A divinização de reis helenísticos respeitou as particularidades de cada região. O entendimento sobre a ligação entre o divino e a monarquia na figura do *basileus*, naturalmente, estava suscetível a preceitos distintos no Egito, na Babilônia ou na Hélade. Como exemplo, reflete-se sobre o caso egípcio, na medida em que, de acordo com Koenen (1993), teria sido apenas no Egito ptolomaico que os reis do período helenístico teriam desenvolvido sistematicamente e promovido seus próprios cultos divinos, indo de encontro a uma tradição política grega que entenderia com ressalvas esse tipo de prática. Ptolomeu II, por exemplo, proclamou a elevação de seu próprio pai à condição de deus *soter* e instituiu festivais em honras a ele. Sobre essa apropriação e promoção de uma genealogia divina no seio da dinastia ptolomaica, devem-se levar três pontos em consideração: (i) o fato de que a posição da dinastia ptolomaica no Egito se apresentava em grande medida incômoda, uma vez que deveria governar sobre uma sociedade etnicamente dividida e diversa, isto é, entre egípcios e uma grande colônia de imigrantes gregos; (ii) nesse cenário, promover a deificação dos reis era uma maneira de torná-los protetores do povo, afastando-os, assim, da figura de estrangeiros na posição de tiranos, tal como eram percebidos os persas aquemênidas³⁰; e (iii) mais importante, os reis ptolomaicos sabiam que garantir a lealdade de seus súditos dependeria de sua capacidade de adaptar sua soberania aos costumes locais, adequando sua própria concepção de

²⁹ Ἐκ πατέρων οἷος μὲν ἔην τελέσαι μέγα ἔργον
 Λαγείδας Πτολεμαῖος, ὅτε φρεσὶν ἐγκατάθοιτο
 βουλάν, ἄν οὐκ ἄλλος ἀνὴρ οἷός τε νοῆσαι.
 τῆνον καὶ μακάρεσσι πατὴρ ὁμότιμον ἔθηκεν
 ἀθανάτοις, καὶ οἱ χρύσεος δόμος ἐν Διὸς οἴκῳ
 δέδμηται: παρὰ δ' αὐτὸν Ἀλέξανδρος φίλα εἰδώς
 ἐδριάει, Πέρσαισι βαρὺς θεὸς αἰολομίτρας.
 ἀντία δ' Ἡρακλῆος ἔδρα κενταυροφόνιο
 ἴδρυται στερεοῖο τετυγμένα ἐξ ἀδάμαντος

³⁰ Desde a sua conquista por Cambises II, no séc. VI A.E.C., os egípcios não cessaram de se rebelar contra sua anexação ao império aquemênida. A explicação tradicional defende que, desde o início de sua dominação na região, os persas desrespeitaram os costumes e as crenças locais, destruindo templos e matando o touro sagrado, Ápis (GREEN, 2010).

monarquia às tradições egípcias. Exemplos disso são as coroações de reis ptolomaicos à maneira egípcia, o que teria acontecido pela primeira vez apenas com Epifanes, e a adoção de trajes masculinos por rainhas gregas, como Cleópatra III, assim como teria feito, século antes, o faraó Hatshepsut. Dessa forma, verifica-se a busca pela identificação dos reis lágidas com a figura do faraó e toda a tradição que conectava os soberanos egípcios ao poder espiritual. Percebe-se que o fundamento da religiosidade helenística, incluindo a deificação dos reis, se manifesta nesses movimentos de adequação e acomodação.

Deve-se recordar, ainda, o oferecimento de honras divinas aos reis helenísticos na Grécia. Acerca disso, um caso emblemático é observado após libertação da cidade de Atenas do jugo do tirano Demétrio de Faleros, quando os antigônidas, Antígono e Demétrio, segundo Diodoro, devolveram aos atenienses a democracia. Como recompensa, receberam honras dignas de um deus. Por exemplo, os atenienses batizaram com seus nomes duas novas tribos, ofereceram um altar consagrado a eles sob o nome de “salvadores” e dispuseram sacrifícios e procissões anuais em honras aos dois. Ademais, seus retratos deveriam, a partir daquele momento, ser tecidos anualmente no peplos dedicado à deusa Atena. Em outro caso, após a vitória da cidade de Rodes sob o duro sítio emplacado por Demétrio, seus cidadãos enviaram mensageiros ao oráculo de Amon para interrogá-lo sobre a possibilidade de honrar Ptolomeu como um deus. O oráculo teria respondido com aprovação, e os cidadãos de Rodes teriam batizado uma parte da cidade como Ptolemaeum em referência ao rei lágida (DIOD. 20. 100. 2-4).

A atribuição de honras divinas a Alexandre e aos seus sucessores por cidades gregas não deve ser entendida, contudo, como uma forma de degradação da religiosidade helênica, a partir do argumento de que as *poleis* se encontrariam em uma condição de subordinação perante a opressão dos reis helenísticos. Como assinalou Lund (1992), em sua biografia de Lisímaco, a religiosidade grega tradicionalmente esteve sustentada no reconhecimento dos deuses por meio de suas benfeitorias e no oferecimento de honras. No mundo grego, a relação entre o divino e o indivíduo baseava-se em uma premissa de obrigações mútuas, em que, de um lado, oferecia-se beneficiamento a um indivíduo ou ao coletivo e, do outro, concediam-se honras, rituais e procissões. Assim, deve-se imaginar que, ao estar inserido em um mundo inseguro e atordoado por guerras constantes, estimuladas pela descentralização política, o sistema religioso grego, ordenado por uma lógica de ações recíprocas, encontrava nos reis helenísticos uma figura que cumpria o papel do divino, ao passo que a cidade lhe rendia honras. O culto aos reis

deve ser entendido, portanto, como uma genuína expressão de gratidão, medo e respeito para com aqueles que ofereciam tudo aquilo que se costumava pedir aos deuses tradicionais: proteção contra inimigos estrangeiros, comida e segurança.

Quinto, por fim, está a concessão de benfeitorias por reis helenísticos. É importante destacar que essa postura dialogará intimamente com outras características da monarquia helenística apresentadas até aqui, isto é, a necessidade de vitórias militares, a apresentação do rei como guerreiro, sua capacidade material e uma íntima relação que se estabelece entre o monarca e os deuses. Assim como esses atributos, conforme Gehrke (2012), a concessão de benfeitorias constitui parte da aura que tornava o rei helenístico uma figura excepcional, alguém com autoridade carismática. Sobre essa questão, Políbio afirmou:

É de fato o papel de um tirano fazer o mal para dessa forma poder se tornar o mestre a partir do uso do medo e contra a sua vontade, odiando a si mesmo e a todos os seus súditos. Contudo, é papel do rei fazer bem a todos e assim governar sobre pessoas que desejam ser governadas, recebendo o seu amor por meio de suas benfeitorias e caridade. (5. 11.4-12)

Políbio, assim como Aristóteles faz na *Política*, prevê uma diferença fundamental entre o exercício da tirania, forma ruim de constituição, e o da monarquia, forma boa. Essa diferença residiria no fato de que o poder do tirano recairia sobre indivíduos que não desejam ser governados por ele. De outro modo, o rei governa indivíduos desejosos de sua liderança. Uma das maneiras de garantir uma boa relação com seus súditos seria a oferta de benfeitorias pelo rei. Sobre isso, recorda-se uma passagem em *Dos Deveres*, de Cícero, em que a beneficência é destacada, ainda que com ressalvas, como nada mais coerente com a própria natureza humana (45). Esse artifício constitui-se como parte integrante do *modus operandi* dos reis helenísticos, que se apresentaram como benfeitores, em especial, em seu relacionamento com as cidades gregas.

Acerca disso, deve-se sublinhar que o discurso de dominação sobre as *poleis* nunca esteve baseado em uma lógica heteronômica, ou seja, fundamentado na submissão dessas comunidades. Recorda-se aqui a tese defendida por Aristóteles de que os gregos, ao contrário de outros povos, não teriam predisposição para serem governados por um poder despótico ou por um líder apenas. De fato, verifica-se que, no histórico político grego, não havia escopo para monarquia, ou melhor, para uma forma de governo centralizada. Como bem apontou Luraghi (2012), a comunidade grega sempre esteve

ciente da existência de regimes monárquicos espalhados pelo Mediterrâneo e também de sua legitimidade perante seus governados. Todavia, esse fato seria apenas mais um exemplo, ou evidência, das diferenças que existiriam entre eles, os gregos, e os outros, a quem chamavam de *barbaroi*. Os gregos viviam em cidades-estado e estimavam o autogoverno. Lembra-se uma passagem em Isócrates³¹ endereçada ao rei Filipe II em que o ateniense faz um alerta para o fato de que os helenos, ao contrário dos macedônios, não estavam habituados ao modelo monárquico de governo, ou seja, não estavam acostumados à submissão (ISOC. *Filipe*. 5.16). Logo, tentar subjugar as cidades gregas continentais³² apenas pela medida da força causaria o efeito contrário do que esses novos reis, em tese, gostariam, uma vez que tal prática significaria a ruína da vida política apreciada na Grécia. Ademais, em função da volatilidade do contexto político no mundo grego, naquele momento, dada a concorrência com outros reinos, os reis helenísticos não podiam se dar ao luxo de limitar seu poder a partir de guarnições em territórios gregos e repressão a casos de desobediência. Esse domínio deveria estar sustentado de outras formas (BRINGMAN, 1993).

A preocupação de não se apresentar como tirano, mas como rei que governa em benefício de todos, pode ser verificada durante todo o período helenístico na forma de oferecimento de isenções fiscais, máquinas de guerra, soldados, mantimentos e outros itens a cidades aliadas. Pode-se citar, a título de ilustração, a doação feita por Demétrio de mil e duzentas peças de armadura aos atenienses após um grande triunfo no Chipre (PLU. *Demétrio*. 17.1); ou a isenção conferida por Selêuco à cidade de Rodes de certos tributos, além das dez quinqueremes, uma quantidade expressiva de grãos e madeira e o equivalente a mil talentos em pelugem e resina também entregues à cidade em forma de presentes (POL. 5.89.8); em outro caso, o rei Ptolomeu enviou grande quantidade de grãos e mais de mil soldados para que Rodes pudesse se defender dos ataques de outro rei – Demétrio – que, como já dito, também utilizava as benfeitorias como artifício (DIOD.10.98.3). A presença constante nas fontes de ajuda material e proteção garantida por reis helenísticos a certas cidades gregas aliadas (inclusive como instrumento de ataque contra

³¹Isócrates (436-336 a.C.) foi um orador e retórico ateniense grande incentivador da causa pan-helênica. Isócrates morreu no ano em que Alexandre III subiu ao trono da Macedônia.

³²A novidade da ascensão de um poder monárquico, no entanto, não deve ser generalizada para toda a Grécia. É importante lembrar, por exemplo, que as *poleis* da Ásia Menor já havia muito viviam sob a sombra do poderio persa, fazendo parte de seu império. A análise em questão se orienta apenas pelas *poleis* do continente, na região grega.

outros reis) lança luz sobre a prática de oferecimento de presentes pelo poder real durante o período helenístico.

Benfeitorias, todavia, iam além da mera ajuda material, isto é, depois da morte de Alexandre, seus sucessores também aparecem nas fontes proclamando apoio à liberdade e à autonomia da Grécia. Já em 319 a.C., Poliperconte³³, regente do reino macedônico antes da ascensão dos antigônidas, expressou seu suporte à liberdade grega diante das oligarquias implantadas por Antípatro, de modo a frear os avanços de Cassandro, filho de Antípatro. Adiante, a partir de 314, Antígono Monoftalmo e Ptolomeu declaram sucessivas vezes que a Grécia deveria ser livre de guarnições e, dessa forma, ter autonomia (DIOD.19.61). Ainda, em outro momento importante, este para a consolidação antigônida na Grécia e na Macedônia, Gônatas expulsou uma grande força gaulesa que invadira a Macedônia e ameaçava invadir a Grécia. Em troca, foi recebido como o salvador da Hélade, como indica uma moção feita pelo filósofo Menedemos de Eretria para a promulgação de decretos em honra ao rei antigônida (DIÓGENES LÁERCIO. 2.136). A promoção de ajuda material e imaterial se revelam como mecanismos importantes para essas monarquias, tendo em vista sua legitimação. Igualmente, por outro lado, as cidades gregas obtinham vantagens com seu apoio, lançando mão, por exemplo, dos poderosos exércitos e recursos de que dispunham esses reis (PASCHIDIS, 2011). O discurso, portanto, que pautará esse novo momento da relação entre macedônios e gregos será de práticas evergéticas.

“Evergetismo” é um neologismo derivado da palavra grega *euergesia* que pode ser definido como benfeitoria coletiva (logo, *euergetes* corresponde àquele que faz o bem). Assim, não há paralelo na antiga língua grega que se adéque ao que se convencionou chamar de evergetismo. Como exemplo, Veyne (1990), em sua obra *Pão e Circo*, faz referência à palavra grega *philotimia*, que corresponde ao anseio individual por distinção, sendo talvez uma boa definição para o agente impulsionador das ações evergéticas, mas ainda muito ampla para delimitar o mundo das práticas evergéticas como um todo. De acordo com a tradição que se debruçou sobre esse tipo de prática ao longo das últimas décadas, evergetismo pode ser compreendido como o exercício (presente desde períodos recuados da história grega) de promoção voluntária de obras e eventos públicos direcionados a toda a comunidade por cidadãos, estrangeiros, reis helenísticos e

³³Indicado por Antípatro como regente da Macedônia e guardião dos sucessores de Alexandre, segundo Diodoro (18.48.4), por ser um dos mais velhos a ter acompanhado Alexandre e pela grande credibilidade que carregava junto ao povo macedônio.

até imperadores romanos (GYGAX, 2016). Uma vez que serviam distintamente à cidade como um todo, práticas *evergéticas* são opostas a outras práticas de generosidade no mundo antigo, como aquelas direcionadas a um grupo específico de pessoas, amigos, clientes (*liberalitas*). Logo, o *euergetes* não mantém um grupo de clientes, mas rende homenagens para a cidade, sendo uma prática exclusiva do mundo antigo (VEYNE, 1990).

Como apontou Cícero, haveria duas formas de benfeitorias: a iniciativa do benefício e, depois, seu pagamento. Por um lado, cabe a cada um a iniciativa de praticar benfeitorias, por outro, deixar de retribuir um benefício não seria próprio do homem honesto (*Dos Deveres*. 48). Ao encontro disso, em resposta às ações de benfeitorias, a glória de ser o *euergetes* da cidade se revela bem documentada por meio de estátuas, inscrições, templos e ginásios que carregavam o nome do benfeitor, jogos, festivais e proclamação de decretos que honravam o agente da ação. Assim, os atos de *evergetismo* implicavam necessariamente recompensas por honras, de modo que seu exercício não corresponde a uma ação passiva (unilateral), mas a uma relação de reciprocidade (troca de presentes), ou seja, sob a lógica de trocar riqueza por prestígio. Dessa forma, qualquer representação de *evergetismo* que falhe em considerar as honras retribuídas pelas comunidades ignoraria, segundo Gygax (2011), um aspecto central do fenômeno.

Há de se ficar atento, porém, para o fato de que, apesar da expectativa de retribuições e de sua importância simbólica para a realeza helenística, as relações *evergéticas* não correspondem a uma relação estritamente igual, afinal, como sustenta Paschidis (2011), o mundo das *poleis* passou a depender tanto das benfeitorias dos *euergetes* durante o período helenístico, que não há espaço para a verificação de uma relação de igualitarismo que, por sinal, não seria aceita pelos reis (Guerra de Cremonides³⁴ é um exemplo patente da intransigência antigônida em perder sua influência nas *poleis* gregas do continente, o que foi resolvido por vias de fato no campo de batalha). No vocabulário de amizade grego, esse tipo de relação não corresponde, por exemplo, a uma relação de *philia*, assim como observado por Konstan (1997), ou seja, uma relação em que não há nenhum papel de distinção hierárquica, na qual os dois lados cumprem as mesmas obrigações e devem receber as mesmas vantagens. Ao contrário, corresponde a uma relação em que há papéis de naturezas distintas a serem cumpridos. Assim sendo, no que tange à evolução das relações entre macedônios e as *poleis*, durante

³⁴Guerra entre uma coalizão de cidades gregas associada ao Egito ptolomaico contra o domínio antigônida entre 267 e 261 A.E.C.. Importante exemplo das diferentes alianças possíveis durante o período helenístico entre *poleis* e dinastias helenísticas.

o período helenístico, se estabelece, antes de tudo, uma relação de dominação, permeada por laços evergéticos, benéfico a ambos os lados. Segundo O’Neal (2014), a vontade do rei era sempre respeitada, mas ele, por sua vez, geralmente evitava dar ordens diretas a cidades (que na frieza do discurso) eram livres.

Para concluir, constata-se que o fenômeno helenístico também deve ser enquadrado no conceito de *pambasileia*. Por se caracterizar como uma forma de governo de raiz grega, em que o rei detém amplo poder sobre vastos territórios e governa com a aceitação dos seus súditos, a monarquia helenística consiste em outra manifestação possível de monarquia total, para além daquela experimentada no final da dinastia argéada com Filipe e Alexandre, como supostamente sugerido pelo filósofo³⁵. Se assim for, também será possível afirmar que existe uma associação tangível, ainda que não plena, entre a *pambasileia* aristotélica e o *Herrschaft* do tipo carismático de Weber. Sobre isso, ainda que se saiba que o modelo de *pambasileia* faça referência necessariamente a manifestações apenas gregas, ele pressupõe um amplo poder conferido a um dado líder, ou seja, diz respeito a uma forma de poder altamente personalista que prevê a aceitação dessa figura como tal pelos súditos. Logo, o modelo de *pambasileia* é compatível, ou seja, pode estar integrado à forma carismática de dominação, e um exemplo desse fenômeno de confluência é observado durante o reinado de Alexandre e entre as monarquias helenísticas.

1.2.3 O balanço de poder helenístico e a teoria neorrealista

Outro aspecto relacionado às monarquias do período helenístico está ligado à forma como as dinastias se relacionavam. Sabe-se que o ecossistema político do período é marcado pelo esforço competitivo e pela ambição que se fomentou entre os sucessores de Alexandre, e seus herdeiros, de reconstituir a unidade, ou melhor, a extensão do império argéada. Emular o personagem do antigo rei com vistas à sua própria legitimação ocorria invariavelmente em um contexto de competição no qual a diminuição ou a deslegitimação de seus adversários também era parte do processo. Um exemplo disso é observado no esforço feito por Ptolomeu I para desviar de seu trajeto original o corpo de

³⁵Com isto, não se deve supor que as monarquias helenísticas se comportassem como uma continuação da monarquia argéada. Entende-se, assim como demonstrou André (2018), que as monarquias helenísticas se apresentaram como um fenômeno inédito, tendo incorporado elementos de diferentes tradições, como a tradição discursiva grega sobre monarquia, a tradição aquemênida, e, claro, a tradição política macedônica.

Alexandre até então sob a posse de Pérdicas, regente do reino, e levá-lo ao Egito, impedindo, que o cadáver chegasse à Macedônia: “Os macedônios encarregados da tarefa de levar o corpo de Alexandre para a Macedônia foram persuadidos por ele – Ptolomeu – a entregar-lhe o cadáver. Dessa forma, Ptolomeu deu cabo à cremação do corpo de acordo com os costumes macedônicos em Mênfis” (PAUS.1.6.3). Esse episódio configura um sinal claro de que o regente do Egito poderia instrumentalizar a posse do corpo para fins políticos diante de outros pretendentes, assim como estava fazendo o próprio Pérdicas. Em outras palavras, ao ter posse do corpo do rei morto, estando, portanto, próximo a ele, Ptolomeu colocava-se na posição de seu sucessor não apenas no Egito, mas também como candidato à sucessão de outras partes do império que, àquela altura, havia apenas sofrido sua primeira divisão. Outro exemplo do esforço para se construir uma legitimidade herdeira da dinastia real macedônica observa-se na prática de cunhagem de moedas. Nesse caso, habituou-se a imprimir a imagem do líder local sempre acompanhada de elementos que remetesse à imagem de Alexandre, seja a partir da apropriação do diadema, seja lançando mão da representação da face do rei argéada.

Assim, o líder apresentava-se como uma continuação de glórias e feitos alcançados por Alexandre, e não como um elemento de ruptura com esse passado recente. Entretanto, como chamou a atenção Chamoux (2002), o fracasso em atender a esse desejo de reunificar o extenso império alexandrino por qualquer um dos diádocos, ou por seus sucessores, teve como resultado prático a criação de um estado de equilíbrio, ou melhor, de um novo balanço de poder entre as grandes dinastias helenísticas: os antigônidas se consolidaram na Macedônia, coração do antigo império, tendo à disposição um excelente exército e proximidade estratégica com as cidades gregas do continente. Contudo, seus recursos eram limitados em comparação com os de seus adversários, tanto materiais quanto humanos, e a dinastia ptolomaica assegurou para si, desde a primeira divisão do império, uma região bastante privilegiada em recursos e segura em termos estratégicos. A grande riqueza do Egito permitiu aos membros de sua dinastia edificar grandes aparatos de guerra, como máquinas de sítio e navios, ainda que dispusessem de recursos humanos limitados. Por fim, os selêucidas garantiram na Ásia o maior território e a maior fonte de riquezas e recursos humanos entre os sucessores do espólio argéada, porém, em função de seu grande território, sempre estiveram expostos a ataques externos e divisões internas.

Esse novo balanço de poder é caracterizado por um estado de guerra crônica, ou endêmica, que marca de forma definitiva a paisagem helenística. Essa condição, e é isso que interessa aqui, não deve ser justificada apenas pelos processos internos de legitimação

pelos quais passava cada dinastia, até porque, no referido contexto, a guerra fazia parte, para além da realidade das monarquias, da realidade de cidades-estados, ligas e tiranias. A grande frequência de conflitos deve ser explicada também por meio da existência de uma estrutura externa típica que ditava esse tipo de comportamento. Em outras palavras, parece claro que a necessidade da vitória e de se comportar como rei guerreiro perante uma audiência interna com fins de legitimação contribuía para um estado de guerra contínua. Todavia, parece ser igualmente aceitável supor que, se havia um ambiente internacional constituído por várias unidades com essa mesma demanda, é possível vislumbrar a existência de uma estrutura externa de poder que passa a operar sob a lógica da guerra, isto é, de forma a constringer seus atores a esse mesmo *modus operandi*. Nesses termos, vai-se ao encontro da tese defendida por Eckstein (2006), na qual se afirma que uma chave explicativa útil para a realidade das relações entre os Estados helenísticos e de sua própria natureza será a teoria neorrealista das relações internacionais.

Como se pode supor, a referida teoria corresponde ao desenvolvimento da concepção chamada de realista (*Realpolitik*), fundada na segunda metade do século XIX, em especial, após o esfacelamento do Concerto de Matternich. Em sua genealogia, entre seus principais preceptores, estão o filósofo florentino Maquiavel e o também filósofo, mas inglês, Thomas Hobbes. Mais recentemente, Morgenthau e Carr reagiram, após o fim da Primeira Guerra Mundial, a uma tendência chamada por eles de “idealista”, que defendia que o *locus* internacional poderia ser constituído pela cooperação entre os Estados. Carr (1981) assinalou que a Liga das Nações, que deveria, a princípio, evitar mais um grande conflito generalizado entre as potências, seria apenas resultado de um intelectualismo míope. Dessa forma, em suas palavras, criticou aqueles a quem chamou de utópicos por acreditarem na primazia da ética como condição para a cooperação entre as nações. Para o autor, a concepção inatingível de harmonia de interesses seria o resultado prático de desdobramentos negativos da economia política do *laissez-faire* de Adam Smith (CARR, 1981), acarretando, ainda, uma realidade que serviria somente aos interesses dos grupos dominantes:

Assim como os apelos por “solidariedade nacional”, em política interna, sempre partem de um grupo dominante, que pode usar essa solidariedade para fortalecer seu controle da nação como um todo, os apelos por solidariedade internacional e união mundial partem das nações dominantes, que têm esperança de exercer controle sobre um mundo unificado. (CARR, 1981, p. 113)

Ao contrário, os realistas previram que, longe de um mundo marcado pela cooperação, os Estados viveriam em um ambiente de competição anárquico em que o apelo pela própria sobrevivência seria o mais forte. A razão disso estaria na natureza humana disruptiva, egoísta e pragmática. Ao encontro dessa ideia, o primeiro princípio da teoria realista de Morgenthau (1988) expressa que a política é regida por leis gerais que decorrem de aspectos ligados à natureza humana. Sendo assim, ao espelhar o caráter de seus líderes, a política internacional seria ditada por desconfiança e competição entre os Estados. Logo, para os teóricos realistas, os preceitos das relações internacionais encontrariam um paralelo vivo nas ações daqueles que estão à frente da política dos Estados.

Entre outras premissas do universo da *Realpolitik* estão: (i) o entendimento de que os Estados compõem a principal unidade em um sistema internacional; (ii) o fato de que o cenário internacional é composto por uma realidade anárquica em que nada pode se colocar acima da soberania dos Estados; (iii) diante desse quadro de anarquia, os Estados procuram sempre sua própria sobrevivência; e (iv) os Estados agem sempre no ambiente internacional, perseguindo seus próprios interesses, prática conhecida como *self-help*.

Contudo, o realismo passou por uma revisão a partir da segunda metade do século XX, em especial a partir do trabalho de Kenneth Waltz (1979), que propiciou uma mudança sensível de paradigma ao defender a ideia de que seria impossível entender o ambiente internacional somente examinando as realidades domésticas. Assim, a abordagem realista que entendia as movimentações entre os Estados como resultado do ímpeto humano de seus líderes seria, de acordo com o autor, reducionista. Na realidade, ao contrário, os resultados da política internacional deveriam refletir, em grande parte, as circunstâncias externas.

A abordagem neorrealista nega, portanto, uma concepção profundamente personalista para a compreensão das relações anárquicas entre os Estados perpetuada pelos primeiros realistas. À vista disso, defende um ponto de vista, em seus termos, sistêmico. Nesse caso, um sistema é composto por dois elementos: por uma estrutura, seu maior componente, que passa a existir a partir da coexistência entre as unidades, ou Estados, sendo, assim, uma abstração não intencional; e por essas unidades que interagem entre si por meio de mecanismos estruturais que constroem as suas ações, a despeito de suas características internas. Por conseguinte, a força exercida pela estrutura geraria efeitos a partir de dois movimentos: a socialização entre as unidades envolvidas e seus conflitos:

[...] “estrutura” designa um conjunto de condições restritivas. Tal estrutura funciona com uma função seletiva, mas não pode ser vista, examinada e observada no trabalho como o podem ser os fígados e os impostos sobre o rendimento. Os mercados económicos formados livremente e as estruturas políticas internacionais são seletores, mas não são agentes. Como as estruturas selecionam recompensando alguns comportamentos e punindo outros, os resultados não podem ser inferidos a partir de intenções e comportamentos. (WALTZ, 1979, p. 73)

Assim, podem-se estabelecer três fundamentos que sustentam uma concepção sistêmica da política internacional: (i) ao contrário de ambientes domésticos caracterizados por uma estrutura centralizada e hierarquizada, a estrutura internacional é sempre descentralizada e anárquica, em que a sobrevivência do Estado é seu maior objetivo; (ii) essa estrutura internacional é composta por unidades iguais, ou seja, que desempenham a mesma função e que estão sujeitas às mesmas forças, podendo exercer suas ações com maior ou menor habilidade, fazendo as vezes de Estados soberanos; e (iii) observa-se a distribuição das capacidades de cada unidade, definindo a natureza desse sistema (multipolar, bipolar e monopolar).

Waltz (1979) afirma que a ausência de um governo entre Estados, isto é, a anarquia, sugere a ideia de violência. Por exemplo, em uma realidade hierárquica, as unidades devem interagir como acontece entre as instituições, ou componentes, de um determinado Estado, ou seja, de forma cooperativa. Contudo, em um ambiente anárquico, os Estados são similares, ou soberanos, e, dessa forma, sofrem limitações no que diz respeito à sua capacidade de cooperação, fomentando um ambiente de *self-help*, ou seja, em que cada um deve procurar seus próprios meios para sobreviver. Para Waltz (1979), essa ação de autoproteção é um princípio intrínseco a qualquer sistema anárquico, na medida em que existe sob o caos e a desordem. Nesse estado das coisas, será visível uma tensão entre as unidades a partir do choque entre seus ganhos absolutos e ganhos relativos. Isto é, preocupando-se com a realização de sua sobrevivência, uma dada unidade ainda deve se preocupar com possíveis ganhos ou vantagens que poderiam ter as outras unidades desde suas ações. Como resultado, observa-se forte tendência em sistemas anárquicos a um equilíbrio de poder, ou seja, a uma dinâmica sustentada pelo conflito, pela desconfiança, tendo em vista o desejo último de autopreservação.

Durante o período helenístico, não será equivocado dizer que o cenário seria de um tipo multipolarizado, visto ser constituído a partir do envolvimento entre dinastias que nasceram em um mesmo momento, sob circunstâncias semelhantes e que disputavam os

mesmos espólios. Além disso, a relação entre essas “unidades helenísticas” pode ser caracterizada como anárquica, tendo em vista, em especial, uma notável fragilidade ou inexistência de mecanismos diplomáticos eficientes para resolução pacífica de conflitos e de normas que regulassem a atuação desses estados helenísticos. Essa ausência pode ser observada em uma passagem de Políbio:

Esses e outros argumentos similares foram repetidos por diversas vezes por ambas as partes no curso das negociações e conferências, mas absolutamente nenhum resultado foi alcançado uma vez que a controvérsia foi dirigida por amigos dos dois reis e não havia ninguém para se colocar entre eles com o poder de prevenir e evitar qualquer disposição que levasse à transgressão das fronteiras da justiça. (POL. 5.67.11)

Em outro relato, Diodoro reporta as negociações entre Antígono e Cassandro acerca do controle do Helesponto:

Alguns dias depois, quando os embaixadores vieram até Antígonos desde os aetólios e os beócios, ele fez uma aliança com eles; mas quando Antígonos entrou em negociações de paz na região do Helesponto com Cassandro não conseguiu nada uma vez que não conseguiam concordar em nada. Por essa razão, Cassandro desistiu da esperança de se alcançar algum entendimento e decidiu interferir mais uma vez interferir em assuntos da Grécia. (DIOD.19. 75.6)

Na primeira passagem, os negociadores defendem de maneira intransigente os próprios interesses de modo a impossibilitar qualquer arranjo. Não à toa, assim como lembrou Eckstein (2006), Políbio enxergava as relações entre os Estados helenísticos de forma bastante dura, em especial, por conta de violações de amizades e de tratados. No segundo fragmento, Diodoro registra que as duas unidades não são capazes de chegar a nenhum entendimento, o que provoca uma ação de Cassandro na Grécia, a despeito da posição de Antígono.

Nos dois casos, observa-se, portanto, a falta de meios diplomáticos eficientes, como mecanismos bilaterais e normas internacionais, para sustentar negociações que permitiriam algum tipo de cooperação entre essas unidades, isto é, as diferentes dinastias helenísticas³⁶. Conclui-se, pois, que a estrutura opera sob o princípio do *self-help*, já que as unidades não podem contar com nenhum mecanismo de colaboração confiável.

³⁶ Não havia cooperação entre os Estados helenísticos, a menos que isso significasse alguma vantagem ante o avanço de um terceiro ator. Ao longo do período helenístico, alianças, mesmo que efêmeras, entre as

Logo, é possível explicar as relações entre as grandes monarquias helenísticas, em especial seu estado de guerra crônico, a partir não apenas de um argumento que leve em consideração conjecturas internas, mas também por meio da observação analítica e instrumental da realidade internacional mediante um argumento estrutural. Tendo em vista a identificação de um sistema internacional helenístico composto por uma estrutura multipolar (várias dinastias) e anárquica (sem mecanismos diplomáticos eficientes), está-se diante de uma realidade que se adéqua ao raciocínio sistêmico fundado pela proposta neorrealista. Com isso, encontra-se uma maneira eficiente de racionalizar a lógica internacional helenística, ou seja, uma lógica baseada em um equilíbrio conflituoso.

1.3 Os fenômenos helenístico e romano: uma convergência

Os persas, durante um certo período, possuíram um grande governo e domínio, mas sempre que se aventuravam a ultrapassar as fronteiras da Ásia, colocavam em perigo não apenas a segurança deste império, mas também a sua própria existência. Os lacedemônios, depois de terem disputado durante muitos anos a hegemonia da Grécia, finalmente, a alcançaram, mas mantiveram-na incontestada por escassos doze anos. O domínio macedônio na Europa estendia-se desde a região do Adriático até ao Danúbio, que parece uma porção bastante insignificante do continente. Posteriormente, ao derrubar o império persa, tornaram-se supremos também na Ásia. Mas, embora, o seu império fosse, a partir de então, considerado o maior tanto em termos geográficos, quanto em termos políticos, eles deixaram a maior parte do mundo habitado ainda fora dele. Pois nunca fizeram uma única tentativa de disputar a posse da Sicília, da Sardenha ou da Líbia, e as nações mais belicosas da Europa Ocidental eram, para falar a verdade, desconhecidas para eles. Mas os romanos submeteram ao seu domínio não partes, mas quase todo o mundo e possuem um império que não só é incomensuravelmente maior do que qualquer outro que o precedeu, mas não precisam temer concorrência no futuro. (POL.1.2-7)

Na passagem, Políbio compara diferentes impérios do mundo bárbaro e grego, para então chegar àquele pelo qual alimenta grande estima (ainda que como cativo) e que tenta explicar ao longo de sua obra: o romano. No trecho selecionado, Políbio argumenta que, enquanto os persas não obtiveram êxito em campanhas fora da Ásia, os espartanos detiveram por pouco tempo o controle da Grécia, e os macedônios não chegaram a exercer domínio sobre a Europa Ocidental. Os romanos, por sua vez, foram capazes de dominar

grandes dinastias foram comuns, em especial, em momentos em que algum reino ameaçava se tornar mais poderoso que os outros. Acerca disso, recordam-se as alianças feitas durante o período dos diádocos, quando se formou com sucesso uma coalizão para enfrentar a hegemonia antigonida liquidada após a batalha de Ipsos, em 301 a.C.

não apenas porções de territórios, mas todo o mundo conhecido, de modo que seu posto na história como maior império conhecido estaria assegurado.

Em um esforço comparativo, tal qual aquele praticado pelo historiador grego, pretende-se demonstrar que existem paralelos identificáveis entre a forma de poder autocrática desenvolvida no universo helenístico e aquilo que se convencionou chamar de principado romano, a partir do século I a.C. Propõe-se pensar até mesmo em continuidades, isto é, não apenas em coincidências históricas ou repetições estruturais, mas em laços históricos entre as tradições helenística e romana. A respeito disso, não se pode deixar de recordar que, ao absorver grande parte do mundo helenístico e deixar-se influenciar pelos mais diversos aspectos da cultura helênica ao longo de sua história (desde tempos mais remotos), o império romano também se tornou seu herdeiro. Sobre essa questão, Adams (2006, p. 28) apontou: “Muitos dos aspectos do parentesco helenístico foram transmitidos aos romanos, juntamente com a herança religiosa e cultural do mundo helenístico, para serem adaptados e encontrarem o seu culminar na cultura imperial romana”.

Nesta seção, em primeiro lugar, reflete-se sobre o triunfo de uma forma política mais centralizada, nos moldes de uma monarquia, defronte a uma antiga constituição republicana instalada na cidade-estado, desde a expulsão dos tarquínios, cinco séculos antes. Nesse ponto, questiona-se a visão negativa nutrida em Roma a respeito da ideia de monarquia e, na sequência, as possíveis vantagens que essa forma de organização política pôde garantir a um Estado romano cada vez maior. Em segundo lugar, aborda-se a possibilidade de se caracterizar a instituição do principado romano como uma forma de dominação carismática, levando em consideração as representações feitas de Augusto e sua rotinização a partir da segunda geração com Tibério. Para tanto, enumeram-se características decorrentes do poder carismático helenístico que também podem ser encontradas na forma de governar do principado.

1.3.1 A constituição romana: a vitória do modelo monárquico

Em seu livro VI, o historiador Políbio, exilado em Roma, procurou responder à questão sobre a maneira como os romanos teriam conseguido conquistar praticamente todo o mundo conhecido em um curto intervalo de tempo, apenas cinquenta e três anos. Assim sendo, defendeu que o sucesso romano deveria ser explicado por meio da análise de sua própria constituição, uma vez que o modelo político de um Estado deveria ser

encarado como a causa principal de seu sucesso ou de seu fracasso. A constituição romana se distinguia de outras por seu caráter misto, isto é, teria a qualidade de mesclar elementos típicos de uma monarquia, por exemplo, sob a função dos cônsules, de uma aristocracia, sob a ação do senado, e de uma democracia, tendo em vista as atribuições da Assembleia da Plebe (POL.6.11.11). Nesse esquema, uma vez observada entre as partes a existência de uma balança de pesos e contrapesos (*grosso modo* antecipando aqui o modelo de repartição de poderes discutido por Montesquieu) que garantiria a expressão dos pontos positivos de cada constituição, Políbio chegou à conclusão de que a constituição romana seria a melhor, e isso explicaria seu sucesso político materializado em sua ação imperialista no mundo mediterrâneo, em especial, na Grécia, sua terra natal. Corroborando a afirmação de Políbio, o personagem Cipião Ameliano, na *República*, de Cícero, defende que as três formas puras de constituição (monarquia, aristocracia e democracia) tenderiam todas à degeneração, sendo, portanto, a melhor forma de governo aquela que os romanos criaram, isto é, um modelo que combinasse certos elementos das três formas: “Na minha opinião, portanto, haveria uma quarta forma de constituição que seria a mais desejada, aquele resultado da mistura dessas três primeiras formas que eu mencionei” (*República*.1.45).

No final do século I A.E.C., contudo, observa-se a crise desse sistema a partir de um longo processo de instabilidade iniciado mais claramente nas disputas entre Mário e Sula, que culminariam na formação dos triunviratos de César e de Otaviano e no título conferido a este último de “Augusto”, em 27 A.E.C. Tal processo foi descrito no século XIX, na volumosa obra de Mommsen (1854-1856), como uma longa revolução cultural que teria tido início no século II A.E.C., no tempo dos irmãos Graco. No século XX, Syme (1939) também lançou mão da ideia de revolução cultural no título *The Roman Revolution* para explicar o declínio da república romana, dando ênfase à transformação violenta no caráter da elite romana a partir de um processo gradual de substituição de uma antiga aristocracia por uma nova, composta por um contingente mais italiano e menos romano. De qualquer modo, interessa aqui saber que o processo, ou revolução, que resultou no fim do período republicano corresponde ao triunfo do elemento monárquico em detrimento dos outros elementos constitucionais que integravam o modelo misto, ao qual Políbio se referiu.

À medida que o aspecto monárquico ganhava força, o senado romano, elemento aristocrático da constituição, perdia parte considerável de suas atribuições. Como observou Woolf (2012), apesar de continuar existindo por muitos séculos após o fim do

segundo triunvirato, a mais tradicional instituição romana perdeu paulatinamente suas funções a ponto de, no segundo século, leis passarem a vigorar a partir de decisões imperiais, e não de decretos senatoriais. Algo similar teria acontecido com outra instituição aristocrática, a ordem equestre, que gozara de grande prestígio ao longo do período inicial da era imperial, mas que, no período conhecido como *dominato*, não existiria mais como instituição independente. Esse processo de desidratação de certas instituições “republicanas” seria resultado direto do tempo cada vez menor passado pelo imperador na cidade de Roma (WOOLF, 2012), sinal claro da perda da centralidade da cidade de Roma como local de tomada de decisões e do ganho da importância da posição do imperador para a política do império.

O que se poderia chamar de “ruína da república romana” é encarnado na vida de algumas personagens do século I A.E.C. Na passagem a seguir, atribuída por Suetônio a Sula, o antigo estadista romano adverte publicamente, em meados do primeiro século antes da era comum, sobre o caráter nocivo para a república do ainda jovem Júlio César: “Conseguistes prevalecer. Regozijai-vos. Sabei, porém, que este, por cuja salvação vos bateis tão ardentemente, será, um dia, a ruína do partido dos nobres que vós próprios tendes defendido ao meu lado. Há em César mais de um Mário” (SUETÔNIO. *Júlio César*. 1). Relevando o aspecto teleológico impresso nas palavras do biógrafo usado aqui como recurso narrativo, reconhece-se que o antigo ditador acertou em seu julgamento de César, ainda que ele mesmo, junto com Mário, tenha protagonizado alguns dos momentos mais dramáticos da república, como a até então inédita invasão dos limites da cidade, pomério. Júlio César não apenas tornou-se uma personagem mais conhecida que o próprio Sula no mundo contemporâneo, tendo sido consagrado pela história como uma das mais notáveis figuras da Antiguidade Clássica, como também contribuiu ele mesmo significativamente para as mudanças políticas ocorridas em Roma no início da Era Cristã. Não à toa, César é reconhecido pelo público em geral como “imperador”, ainda que não tenha usado tal titulação e que o período que se convencionou chamar de “imperial” tenha início apenas com seu sucessor, Otávio Augusto, este, sim, o primeiro *princeps*.

Apesar desse desfecho, deve-se recordar que vigorava em Roma uma visão pejorativa da ideia de monarquia que se cultivou durante a república e mesmo durante o período imperial, quando, por exemplo, se excluiu o título de *rex* entre as qualidades atribuídas aos imperadores. Na *República*, de Cícero, o cônsul Cipião Ameliano enfatiza:

A monarquia durou um pouco mais de 240 anos, incluindo o período de interregno. Depois da expulsão de Tarquínio, os cidadãos romanos passaram odiar tanto o nome "rei", quanto eles o amavam antes da morte, ou partida, de Rômulo. Nessa época, eles eram incapazes de viver sem um rei, quando da expulsão dos Tarquínios, eles, ao contrário, não suportavam ouvir o nome "rei". (CÍCERO. *República*. 1.52)

Ainda na *persona* de Cipião Ameliano, Cícero define "rei", ou *rex*, como aquela palavra que designaria qualquer um que deseja governar sozinho e de maneira perpétua o povo, equivalendo, dessa forma, ao conceito de tirano para os gregos (*República*.1.49), isto é, aquele que governa sem o consentimento dos cidadãos.

Sobre esse assunto, Tito Lívio, escrevendo justamente no período de transição em questão, reportou que os primeiros romanos apenas teriam defendido uma forma monárquica de poder, dado que em tempos remotos ainda não haviam sentido o "doce gosto da liberdade": "*omnes volebant libertatis dulcedine nondum experta*". Em outra passagem, relata em detalhes todo o dramático desenrolar que levou o último rei de Roma, conhecido pelo epíteto sugestivo de "Soberbo", à expulsão da cidade, evento ao qual Tito Lívio se refere como liberação (*liberatio*). Do mesmo modo, Tácito, que viveu toda a sua vida durante o período imperial, começa seu relato dizendo que, a princípio, Roma teria sido governada por reis e que a liberdade teria vindo apenas depois, junto com a instituição do consulado: "*Vrbem Romam a principio reges habuere; libertatem et consulatum L. Brutus instituit*" (*Anais*. 1.1).

Deve-se mencionar, ainda, Sêneca, que, em seu tratado *De Clementia*, dirigido a Nero de forma singular e até mesmo surpreendente (tendo em vista sua posição como senador), usa o termo *rex* de duas outras formas: como uma medida de comparação da posição do *princeps* (1.16.1) e como um sinônimo para o termo *princeps*, em especial, quando são usados juntos em uma mesma sentença (1.3.3). No argumento de Sêneca, essas opções de uso e troca se mostram reveladoras, uma vez que evidenciam clara tensão entre prática e tradição no seio do vocabulário político romano, no que diz respeito às atribuições do imperador. Enquanto o uso do termo tem por objetivo agradar o imperador, até mesmo usado como instrumento de bajulação, conferindo ao líder a possibilidade de usufruir de um poder sem limites, tal atributo, ao mesmo tempo, encontra-se condicionado ao predicado da clemência que o impediria de abusar de seus poderes (KASTER, 2010). Esse paradoxo revela, no âmago de sua consciência política, a presença de uma velha tradição romana que rejeitava ou enxergava de forma negativa qualquer

concentração de poder nas mãos de apenas um indivíduo, mas que, ao mesmo tempo, a reconhecia como realidade a ser administrada no período do principado.

Assim, no período tardo-republicano e no principado, entre a intelectualidade romana, observa-se a defesa de uma nítida oposição entre liberdade, condição positiva que os romanos desfrutariam durante a república, e monarquia, que, ao contrário, pecaria pela sua falta. Como consequência dessa tradição, lê-se em uma passagem da *Res Gestae*, de Augusto, a tentativa do novo líder de não se identificar como “rei”, mas como defensor da antiga constituição romana, quando o *princeps* insiste que não teria poderes para além daqueles de que gozavam todos os outros magistrados, de modo a não ir de encontro às velhas tradições republicanas (*RG. 34*)³⁷. O próprio Augusto recusou-se, assim como seus sucessores, a adotar qualquer novo rótulo para aquilo que continuaria sendo uma república, apesar da crescente e notada concentração de poder do *princeps*.

Da maneira como sugeriu Eder (2005), a solução para essa querela entre uma nova realidade que se apresentava, mas que ao mesmo tempo se procurava negar, foi possível graças à existência de um amplo escopo conceitual em que residiria a própria ideia da república, que, dessa forma, estaria amparada apenas no consenso entre a elite e em um conjunto de princípios que poderiam ser adaptados diante de novas circunstâncias, e não em normas legais, ou mediante uma percepção burocrática de poder. A república dos romanos forjaria sua estabilidade a partir de um balanço social do poder, o que permitiria sua maleabilidade, mas ainda a conservação de sua ideia.

Mesmo que se saiba da existência de uma recusa entre os romanos da ideia de monarquia, encarnada pela própria censura da palavra *rex*, os predicados estruturais que dão forma ao modelo monárquico, assim como destacou Woolf (2012), podem ser observados desde o início, ou seja, desde a fundação do principado. São eles: a inclusão de um círculo íntimo de conselheiros, secretários e favoritos (ou *philoi*, para os reis helenísticos), isto é, uma corte funcional; o palácio como *locus* para a tomada de decisões e, dessa forma, a existência de intrigas palacianas e de uma vida de corte; a concentração das informações e dos recursos; e, por fim, o princípio da hereditariedade para a sucessão real, o que é visto já na primeira geração, com a sucessão de Augusto para Tibério. Além desses elementos, pode-se acrescentar ainda a construção de um culto real ao redor da figura do *princeps*, como observado na deificação de personagens como César, logo após

³⁷“*Post id tempus praestiti omnibus dignitate, potes tatis autem nihilo amplius habui quam qui fuerunt mihi quo que in magistratu conlegae.*”

sua morte, e na atribuição do título de Augusto e de pontífice máximo a Otaviano, após seu triunfo contra Marco Antônio.

Conclui-se, assim, que o fenômeno do principado romano (e naturalmente sua evolução para o estágio superior conhecido como *dominato*) deve ser mesmo entendido como uma espécie de monarquia *par excellence*, ainda que tipicamente romana. Nesses termos, parafraseando Cícero em uma passagem localizada no livro III das *Leis* (3.15): mesmo que o título de *rex* tenha sido extinto, a substância permanece se uma única pessoa comanda todos os outros magistrados.

Para além de se constatar a edificação de uma espécie particular de monarquia ao final da república, cabe também refletir sobre o lugar que essa transformação ocupa na história romana. Em outras palavras, deve-se pensar sobre os motivos que explicam ou que justificam essa mudança no paradigma político da cidade-estado latina. Sobre isso, é notável observar que outros grandes impérios da Antiguidade, da grande região mediterrânea, se organizaram costumeiramente em forma de monarquia: desde os impérios mesopotâmicos, passando pelos impérios aquemênida e macedônico, até o grande império helenístico selêucida, apenas para citar alguns exemplos. Assim, a forma republicana para um império cada vez maior a partir do século III, isto é, a partir das disputas com Cartago, é que, na realidade, deveria ser entendida como algo não usual. Logo, como defendido, ao converte-se em uma espécie de monarquia, o império romano apenas equiparava-se a outros exemplos com a mesma natureza política que a dele mesmo, o que se poderia entender como uma espécie de correção de rumo, ainda que tal constatação imponha o risco de se pecar por um determinismo histórico.

Sob essa ótica, Woolf (2012) levantou algumas teses que explicam essa histórica e íntima ligação entre grandes impérios e a forma monárquica e que, por essa razão, também explicam o trajeto romano rumo à substituição da república por uma forma autocrática de poder. A primeira entre elas é a mais clara, isto é, por ser a monarquia uma forma mais centralizada, a administração de um grande território se torna mais fácil em casos em que existe um rei, já que (entre outros motivos) as decisões podem ser tomadas com maior celeridade. Essa qualidade ganha maior importância em um contexto, como o romano, marcado por comunicações mais lentas, em que a demora para se tomar decisões poderia acarretar um distanciamento ainda maior entre as partes do império e, conseqüentemente, sua fragmentação. A segunda tese diz respeito à figura do rei que se revela útil, já que se comportaria como uma espécie de elemento de equilíbrio entre todas as outras instituições em um complexo sistema burocrático imperial, permitindo, assim,

seu funcionamento de forma mais cooperativa. No caso romano, à medida que a máquina burocrática se tornava maior, a figura de um rei, ou *princeps*, teria a qualidade de garantir maior coesão entre as instituições. A terceira tese é uma simbiose entre as outras duas, ou seja, o rei torna-se a personificação do império através do culto à sua imagem, facilitando, dessa forma, a compreensão, por parte de todos aqueles que integram seus domínios, do organismo do qual fazem parte. Ainda que se possa lançar mãos de outros instrumentos para esse fim, a tradução de um império na imagem de um rei tende a tornar essa entidade mais apreensível, uma vez que, a partir disso, essa estrutura política agregadora de territórios passa a ter um rosto. Em um império extenso como o romano, constituído por porções acostumadas a se relacionar com um rei (ou até reis), como nos antigos territórios helenísticos, a identificação dessas partes com um *princeps* fatalmente se tornou mais fácil apenas por ter sido uma forma mais comum, se comparada à dominação por um grupo de magistrados típica da república.

Por conseguinte, ainda que se conheça a maneira negativa como era recepcionada a ideia de monarquia entre os círculos da elite romana no final da república e no início do período imperial, identifica-se, no fim do primeiro século antes da era comum, a edificação de uma forma de governo que pode ser enquadrada no amplo conceito de monarquia. Essa forma, por sinal, não distancia a experiência romana de outros fenômenos políticos imperialistas da região mediterrânea; pelo contrário, à sua maneira, é um dos resultados da construção de uma estrutura imperial ampla e complexa.

1.3.2 O poder carismático e sua rotinização no principado romano

Augusto conquistou os soldados com presentes, a população com trigo barato e todos os homens com o repouso, e assim cresceu gradualmente, enquanto concentrava em si as funções do Senado, dos magistrados e das leis. (TAC. *Anais*. 1.2)

Na passagem, Augusto é descrito como aquele que promovia gestos de beneficência a partir, por exemplo, da entrega de presentes aos soldados e trigo mais barato às pessoas comuns. Como resultado, angariava apoio popular em torno de sua própria figura, como o benfeitor da cidade ou o *euergetes*. Além disso, segundo Tácito, Augusto concentrava em si todas as funções tradicionalmente atribuídas ao senado, logo, o *princeps* convertia-se na figura máxima de autoridade, sobrepondo-se às instituições republicanas.

A política augustina pode ser definida a partir de seu forte caráter personalista, tal qual verificado entre os líderes carismáticos helenísticos. Na verdade, assim como defendeu Kahlos (2021), o conturbado período de crise, antes da ascensão de Augusto, permitiu o surgimento na cena política de Roma de não apenas um, mas de uma série de líderes carismáticos que contribuíram para o fim da república (assim como então conhecida) e para a criação de um novo regime. Entre eles estão: Cipião, o africano; Mário; Sila; Pompeu; Júlio César; e, claro, Otávio Augusto. Todos promoveram algum tipo de ruptura com a antiga ordem até então vigente. Como exemplo, recordam-se alguns casos, como a já mencionada invasão dos limites da cidade de Roma por um exército romano sob o comando de Sila, o título de ditador perpétuo usado por César de maneira inédita no fim do primeiro triunvirato, a atribuição do título de “Augusto” ao herdeiro de César e a percepção que recaiu sobre ele como *divi filius*. Todos esses eventos configuram-se como gestos únicos na história de Roma, portanto, evidenciam uma rotina marcada pela originalidade. Nesses termos, o tipo de dominação criada com o principado pode ser enquadrado também no caso carismático.

Também será verdadeiro assumir que o período do principado romano manifestou seu referido caráter carismático de maneira similar àquela observada ao longo do período helenístico. Isto é, à medida que se destacou na discussão sobre os sucessores de Alexandre um conjunto de características que se constituem como epifenômeno de sua condição carismática (entre elas: a competência militar, a aparência de um líder guerreiro, a identificação com os deuses e a prática de benfeitorias como elementos de uma postura carismática helenística), entende-se aqui que esses mesmos elementos podem ser identificados na postura carismática assumida por Augusto e outros imperadores, em especial, do primeiro século do principado.

Com isso em mente, observa-se a imagem da estátua de Augusto *Prima Porta*, exibida no Vaticano e cópia romana de um original em bronze. Sua escolha se justifica por ser talvez a representação mais conhecida do primeiro *princeps* e por estar repleta de elementos que comporiam a imagem de Augusto. Para a presente pesquisa, essa escultura se revela de grande utilidade, uma vez que materializa em si algumas das características destacadas das monarquias helenísticas, servindo, dessa forma, como uma espécie de ponte entre a forma de poder autocrática do mundo helenístico e do principado romano.

De acordo com Zanker (1988), essa obra deve ter sido esculpida poucos anos após a vitória de Augusto contra os partos, uma vez que se nota a centralidade desse triunfo entre as representações feitas no relevo da couraça usada por Augusto. Apesar do apelo

mais modesto adotado por Otávio após a sua consagração como Augusto em 27 A.E.C., é notável na imagem: (i) a sua celebração como conquistador de povos orientais, assim como Alexandre da Macedônia e (ii), ao mesmo tempo, a sua representação como um líder com uma ancestralidade divina. Esses pontos vão ao encontro de um movimento descrito por Zanker, localizado durante a Era Augusta, de inovação/restauração da república. Melhor dizendo, diz-se respeito ao projeto de um novo Estado romano a partir da exploração de novas e antigas imagens que transbordariam a realidade e que, assim, cristalizariam aquele momento como um momento de felicidade. Esse projeto envolveria não apenas a já mencionada agenda de costumes de Augusto, mas também a imposição de um vocabulário de imagens expostas nos centros de poder da cidade de Roma. Um exemplo disso era o novo Fórum que não apenas exaltava a figura de Augusto, como também de toda a sua linhagem. Nesse contexto, o triunfo sobre os partos contribuía para a criação de uma nova concepção de vitória em que a figura do *princeps* era apresentada como a de um líder garantidor da ordem. A vitória passa a ocupar um lugar especial na ideologia do principado, os triunfos militares do líder passam a incorporar a ideia de que os deuses estariam novamente ao lado de uma República nova e restituída.

Assim como os reis helenísticos apresentavam-se como líderes guerreiros vitoriosos, no *Prima Porta*, o *princeps* foi retratado possuindo uma forma atlética, tal como se esperaria de um guerreiro capaz de guiar o povo de Roma rumo à vitória em campo de batalha. A imagem, por sinal, deve ser encarada como resultado da influência de esculturas gregas que tinham por objetivo representar o corpo humano da forma mais realista e idealizada possível. Para a *Prima Porta* de Augusto, a conhecida *Doryphoros* de Polykleitos, do século V A.E.C., parece ter servido de modelo, tendo em vista a notável semelhança observada na postura corporal das duas figuras. Além disso, na escultura romana, Augusto porta uma ornamentada couraça militar que não apenas indica seu *status* de guerreiro em batalha, mas também carrega a aura da vitória que o devia rodear como líder. Sobre essa última questão, na couraça, observa-se uma cena que ilustra a submissão de um líder parto diante de um líder romano, podendo ser este último a representação do deus Marte Ultor (ZANKER, 1988). A imagem faz alusão à devolução do estandarte romano, perdido por Crasso na batalha de Carras, recuperado por Augusto no ano vinte antes da era comum. Além dessas restituições, os partos também teriam se comprometido a comportar-se como um povo subjugado aos romanos. Já ao lado dessas figuras centrais, aparecem duas mulheres enlutadas que representariam os povos já derrotados pelos romanos, ou estados clientes. Dessa forma, Augusto se faz retratar não

apenas como uma figura vitoriosa no presente, mas também como um líder capaz de redimir os romanos de suas derrotas do passado, assumindo, portanto, uma dupla vitória.

Outro elemento que pode ser extraído da imagem e que vai ao encontro de uma postura carismática tipicamente helenística é a íntima relação criada entre o líder romano e os deuses. Na mesma couraça, o evento da recuperação dos símbolos romanos por Augusto é convertido em uma imagem que liga o céu e a terra. Dessa forma, segundo Zanker, abaixo da cena central repousa a própria Mão Terra que com serenidade observa a desenlace de uma nova era. Logo acima, nas laterais, aparecem os deuses Apolo e Diana montados em um grifo e em um veado, respectivamente. Esses dois deuses estão intimamente associados a outros dois que aparecem nas laterais superiores da couraça. Acima de Apolo, surge em uma carruagem o deus do Sol, já a deusa da Lua (parcialmente coberta pela figura alada do alvorecer) aparece acima de Diana. Entre eles é representado Celo, deus primordial do céu, que estende seu manto sobre todos na imagem.

Ao lado de Augusto, também repousa a imagem de uma criança em cima de um golfinho. Aqui, enquanto a imagem do golfinho reafirma a competência militar de Augusto, ao lembrar mais uma grande vitória militar (agora em terreno naval) do *princeps*, sob Marco Antônio na batalha de Áccio, por outro lado, a imagem da criança representa o cupido, filho de Vênus, de quem Júlio César reclamava a sua ascendência, e que, por consequência, também faria parte da linhagem do primeiro imperador romano. Neste ponto, Augusto também lança mão do artifício de filiar a sua imagem a de César, uma estratégia utilizada desde o seu aparecimento em Roma após a morte de César (ZANKER, 1988). Desse modo, Augusto seria capaz de também assumir, ou “rotinizar”, parte do apelo carismático do antigo líder, assim como se poderia esperar entre as gerações de reis helenísticos.

Logo, entre os instrumentos de legitimação carismática verificados, estão: a postura de um benfeitor (como verificado na passagem anteriormente de Tácito), a apropriação de uma imagem de rei guerreiro, a incorporação de uma aura de vitória justificada pela lembrança de vitórias militares e, por fim, sua íntima ligação com os deuses e com os seus antecessores. Assim, admite-se que a manifestação carismática romana, no período conhecido como principado, carrega traços comuns àqueles observados durante o período dos reis helenísticos.



Prima Porta. Museu do Vaticano
Foto: Steven Zucker, CC BY-NC-SA
2.0.



Doryphoros Polykleitos
Museu Arqueológico de Nápoles
Foto: Steven Zucker, CC BY-NC-SA
2.0.



Courosa de Augusto. *Prima Porta*. Museu do Vaticano
Foto: Steven Zucker, CC BY-NC-SA 2.0.

Contudo, Augusto é apenas o primeiro de uma série de imperadores que integram a lista de líderes romanos durante o período imperial. Sabendo disso, não se pode esperar que todos esses nomes tenham dado cabo a uma política do tipo carismática, isto é, com forte apelo personalista e marcado por algum tipo de ruptura institucional. Como observado durante o período helenístico, a forma de dominação carismática permanece mesmo após o governo do líder responsável pela instauração de uma nova ordem. Isso se explica, como já mencionado, tendo em vista o mecanismo de rotinização prevista por Weber, em que o exercício da dominação carismática (por meio de um processo de despersonalização) se torna um atributo transferível a um terceiro. No caso romano, um exemplo notável desse fenômeno é o do sucessor de Augusto, Tibério.

Diferentemente de Augusto, a história de Tibério não ficou marcada pela ruptura ou pela excepcionalidade. Seu principado integra, ao contrário, um quadro de continuidade, considerando as fraturas ocasionadas pelos seus antecessores. O governo de Tibério é marcado por um esforço de reafirmar o caráter divino de César e de Augusto, sendo, dessa forma, ele retratado em uma passagem em Tácito, fazendo preces ao seu pai (*Anais*. 4.52). Essa atitude revela-se decisiva, uma vez que reafirma a qualidade divina de seu antecessor, de modo a assegurar ao novo *princeps* uma posição como *divi filius*, sucessor legítimo de um tipo de dominação carismática. Ao encontro disso, assim como apontou Zanker (1998), antes de assumir, Tibério substituiu Augusto em campo de batalha, quando este último não pôde estar presente. Dessa forma, as vitórias de Augusto passavam a se comportar também como vitórias de Tibério. Nesse sentido, Tibério, que não fazia parte da mesma linhagem de Augusto³⁸, buscou sua identificação com ele através de feitos militares, tendo, por exemplo, recebido triunfos em 7 A.E.C. e 12 E.C..

Pode-se imaginar ainda que, caso Augusto tivesse sido sucedido por outro líder carismático da mesma natureza, o tempo de excepcionalidade não teria se extinguido e o processo de transição da república para o principado não teria se completado (EDWARDS, 2003), assim como ocorreu na passagem entre Júlio César e Augusto. Logo, o governo de Tibério pode ser entendido como um momento de consolidação de um novo período, após uma longa rotina de originalidade. Nesses termos, a tarefa de Tibério e sua possibilidade de assegurar sua posição como *princeps* não residiam na promoção de uma política carismática, mas na criação de uma instituição carismática.

³⁸Os dois netos de Augusto, Caio César e Lúcio César, morreram precocemente ainda jovens.

Conclui-se, portanto, que há convergências políticas verificáveis entre os casos helenístico e romano. Entre os dois existe uma pressão autocrática baseada em uma lógica de dominação carismática tal como conceituada por Weber. Além disso, da mesma maneira como verificado ao longo do período helenístico, a manifestação carismática do principado inclui outras características que decorrem dessa premissa como a apresentação do líder como um ser divino, guerreiro e vitorioso. Por fim, como também detectado entre as monarquias helenísticas, após ser fundada a partir de um alicerce carismático em um período de ruptura, a instituição do principado perpetuou esse mesmo tipo de dominação mediante o fenômeno da rotinização, permitindo, assim, a transferência da qualidade carismática do líder aos seus sucessores.

2 *PERI BASILEIAS*: COMUNICAÇÃO ENTRE FILÓSOFOS E REIS

Após o exame das propriedades políticas que compõem um perfil para as monarquias helenísticas, este capítulo se dedicará à reflexão sobre a comunicação monárquica ao longo desse período, mais especificamente, um tipo de diálogo conhecido como *peri basileias*, desenvolvido em forma de tratados entre filósofos e a *pambasileia* helenística. Embora narrativas monocratológicas, em prosa ou em verso, remontem a uma tradição literária ancestral no mundo helênico, as condições reunidas durante o período pós-alexandrino (quais sejam: o estabelecimento de monarquias de origem macedônica e sua influência sob o mundo grego) garantem um alto grau de originalidade a esse *corpus* textual. Ademais, por se apresentar como uma forma de “literatura de aconselhamento real”, uma tradição acadêmica recente tentou enquadrar esses tratados em um conjunto de obras conhecido como “espelho de príncipe” (*specula principum*). Contudo, por remontar a uma longa e heterogênea tradição medieval, tal categorização não será suficiente para cercar os domínios dos tratados filosóficos sobre monarquia desse período. Esses tratados, ao contrário, se distinguem como gênero literário próprio do tempo helenístico.

O gênero *peri basileias* tem sua gênese histórica demarcada a partir do século IV A.E.C. com Aristóteles, uma vez que, de acordo com Diógenes Laércio, consta entre seus trabalhos um tratado (perdido) sobre monarquia que pode ter sido endereçado a Alexandre por ocasião de sua ascensão e sua subsequente partida para a Ásia. Todavia, foi a própria morte do rei e a edificação de novas dinastias a partir da chamada “coroação dos reis” (306/307 A.E.C.)³⁹, segundo Haake, que animaram essa experiência literária que, como se verá, passou a integrar o sistema de comunicação entre os soberanos helenísticos e as cidades gregas. Esse sistema esteve baseado em três pilares: (i) práticas evergéticas, descritas no capítulo anterior; (ii) cartas de autoria dos próprios reis endereçadas às *poleis*;

³⁹ Após a morte do único descendente e herdeiro legítimo de Alexandre (Alexandre IV), morto em segredo por Cassandro, na Macedônia, em 309 A.E.C., o caminho para a instituição de novas monarquias pessoais estava aberto. Até então, os novos reis governavam em nome do filho de Alexandre, mas, com essa possibilidade eliminada, estava claro para todos que a ficção de que ainda existia uma dinastia argéada não se sustentava mais. Nesses termos, tem-se, em 306 A.E.C., o que é chamado de “o ano dos reis” (HAAKE, 2009), quando se pode falar em uma fundação, de fato, das monarquias helenísticas. Nesse momento, após a vitória de seu filho Demétrio contra Ptolomeu, em Salamina, Antígono Monofthalmo, entusiasmado (*meteorizo*) com a vitória, assumiu o diadema e o título de *basileus*, permitindo a seu filho que também usasse o adereço e o título de rei (DIOD.20.53.2). Em função disso, para não encarnar uma aura de derrotado, Ptolomeu, dono do Egito desde a morte de Alexandre, repetiu o mesmo gesto, assumindo-se como rei, assim como outros de seus concorrentes.

e (iii) tratados sobre monarquia, escritos por filósofos gregos pertencentes às mais diversas correntes ideológicas e endereçados direta ou indiretamente aos reis.

Esse diálogo na forma de tratados pouco ou nada trazia, como se observará, de inovação ao vocabulário teórico sobre monarquia ou ainda de conselhos de ordem prática. Antes, desempenhavam uma função propagandística não apenas para os próprios filósofos que os escreviam, concorrendo com seus pares em um ambiente marcado pela competição, mas para os reis que os recebiam como uma espécie de reconhecimento de sua legitimidade e para as cidades que contavam com a aproximação ao poder real com vistas a receber seu apoio político, econômico ou militar. Assim, será possível definir os tratados helenísticos sobre monarquia como uma espécie muito peculiar da tradicional e helênica prática da *parrhesia*.

No presente capítulo, primeiro, elabora-se um balanço da tradição literária helenística, da qual o gênero *peri basileias* faz parte. Busca-se estabelecer os limites entre os mais diversos gêneros helenísticos, de modo a se esboçar um quadro geral da literatura em prosa e em verso do período. Na sequência, debruça-se sobre o gênero *peri basileias*, ou seja, seus objetivos e forma, de maneira a ser possível estabelecer uma definição objetiva desses tratados em oposição a uma tradição mais abrangente, *specula principum*, em que foram inseridos. Com esse objetivo, lança-se mão do conceito de *empowering interactions* a partir das contribuições, em especial, de Holenstein e Stolber-Rilinger sobre a formação do Estado, além de toda uma tradição da teoria da comunicação em que se incluem nomes como Bourdieu e Gibbens. Nesses termos, mediante sua função comunicativa, os tratados sobre monarquia se apresentariam como parte de uma engrenagem interacional que daria forma a um ecossistema tipicamente helenístico. Por fim, dedica-se a um esforço de reconstruir a maneira como estaria disposto, em forma e conteúdo, um exemplar *peri basileias* como modelo ou tipo ideal. Para tanto, somado a toda uma literatura grega sobre o exercício da monarquia, também se examinam trechos de tratados tardios que servem como evidências para um detalhamento analítico do gênero *peri basileias*. Os trechos em questão são fragmentos de tratados neopitagóricos sobre a realeza, atribuídos a Ecfanto, Diotógenes e Estênidas, preservados na *Antologia de Estobeu*, do final do período imperial. Entre os critérios que justificam a seleção dessas fontes estão: a extensão dos fragmentos; a unidade que apresentam no horizonte metafísico de sua filosofia política; e a proximidade cronológica, dentro dos limites impostos pela precariedade da preservação do domínio literário helenístico.

2.1 A literatura helenística

2.1.1 Limites da literatura

A literatura, como toda arte, é uma confissão de que a vida não basta.

Fernando Pessoa

A compreensão de que o termo “literatura” deve ser empregado em referência a textos de valor maior, isto é, textos que serviriam para a contemplação e exaltação da vida, está expressa nas entrelinhas do famoso aforismo do poeta português Fernando Pessoa. Não será falso afirmar que tal concepção de literatura também está presente no inconsciente popular contemporâneo. Ainda assim, para além das impressões, definir de maneira objetiva o que seria literatura está longe de ser uma tarefa simples.

Em boa medida, é possível dizer que o leitor moderno identifica o que seria literário, considerando o contexto de produção e o meio de acesso a esses textos. Por exemplo, é improvável que alguém discorde que em uma livraria se possa encontrar certo tipo de textos que teriam uma natureza distinta daqueles que se encontram em uma parede de anúncios em um açougue. Enquanto no primeiro caso não haverá dúvidas de que se estará diante de exemplos claros de manifestação literária, no segundo, o juízo não será o mesmo, apesar de tratar-se, em ambas as situações, de conjuntos formados por peças de conteúdo escrito. A possível explicação para isso está na compreensão de que a literatura se apresentaria como aquilo que valeria a pena ser lido, já que promoveria algum tipo de reflexão mais profunda ou menos imediata da realidade. Dessa forma, fundada em uma concepção elitista, não poderia ser oriunda de qualquer lugar, mas deveria estar associada a ambientes específicos, por exemplo, mais letrados, como uma livraria. Todavia, a delimitação do que seria “mais profundo” cairá inevitavelmente no terreno do subjetivo e, na prática, pouco esclarece a questão sobre o que deve ou não ser considerado literatura. Melhor dizendo, da mesma maneira que será possível imaginar uma peça publicitária estampada em uma parede de um açougue com valor artístico e que cause forte impressão (de qualquer natureza) quando se lê, também é possível supor que há textos à venda em livrarias que carecem do mesmo valor e que tampouco chamariam maior atenção de algum leitor. Portanto, o argumento baseado no contexto de produção e distribuição chama mais atenção para uma vaga e preconceituosa ideia que se tem de literatura do que para um conceito claro e universal a seu respeito.

Outra compreensão comum sobre essa questão diz respeito ao comprometimento da literatura com a ficcionalidade. Nesse sentido, literário seria um tipo de escrita imaginativa, ou seja, que não representa de maneira literal o mundo real, mas que é capaz de criar novas realidades de maneira criativa. Essa concepção, todavia, encontra também fragilidades. Observa-se, por exemplo, a situação de trabalhos historiográficos que, ainda que não pressuponham ficcionalidade, por vezes, são alçados a categoria de “literários”, tendo em vista outros aspectos ligados a esses textos. Pensa-se no caso da obra *O queijo e os vermes*, de Ginzburg (1976), que, apesar de ter reconhecido valor histórico, recebe clara distinção pelo estilo do autor e por sua capacidade única de fazer sentido apoiado em um desconexo conjunto de fontes históricas. Há ainda o caso do historiador helenístico Políbio, que, mesmo tendo se comprometido a apenas descrever a frieza dos fatos, pode ser lido hoje como um artigo literário pela curiosidade que suscita a sua antiguidade. Deve-se ter em mente, ainda, que há muito se discute na academia a possibilidade de se produzir um texto de história que não seja, em alguma medida, ficcional, ainda que se lance mão de todo o rigor científico. Além disso, o que hoje é recepcionado como literatura ficcional, em outro contexto histórico, pode ter sido recebido de forma diferente. Um exemplo a se notar é o das sagas nórdicas, lidas hoje como uma espécie de literatura em função de compreenderem um conjunto de narrativas antigas e fantásticas, mas que carregavam no passado um sentido filosófico e religioso que misturava elementos sagrados e mundanos em uma lógica própria. Portanto, não parece ser justo pensar que fará algum sentido a tentativa de separar obras ditas factuais daquelas ficcionais como forma de delimitar o que é literário, uma vez que a própria demarcação do que seria ficcional apresenta fronteiras por demais porosas.

Ao longo do século XX, a escola formalista russa pretendeu atribuir à forma o sentido central para o que seria literário. Para esse grupo, o que distinguiria literatura, em especial, a poesia, residiria exatamente no conjunto de desvios da norma. Dito de outra maneira, o cerne literário seria oriundo das relações diferenciais entre tipos de discursos, mudando, assim, com o passar do tempo. Dessa maneira, a literatura estaria mais próxima da linguística, uma vez que seria uma organização particular da linguagem, com leis e estruturas próprias, sendo o seu conteúdo a motivação para a concretização de sua forma. Entretanto, a oposição entre uma linguagem comum e outra “diferencial” encontra uma série de outros problemas. Primeiro, há uma dificuldade de se conceituar a ideia de “comum”, uma vez que diferentes grupos sociais em situações específicas podem adotar diversas formas de comunicação, nunca existindo algum tipo de homogeneização da

linguagem. Segundo, a própria ideia de “diferente” se torna subjetiva, a depender da interpretação de quem lê e da maneira como lê, podendo qualquer tipo de linguagem ser considerada estranha. Por fim, nem toda linguagem “diferencial” é considerada por outros indivíduos como exemplo de literatura. Um exemplo disso é o linguajar da juventude de qualquer periferia brasileira que abraça um vocabulário próprio e diversos recursos linguísticos sem essa pretensão ou mesmo sem ser reconhecida dessa maneira (EAGLETON, 1997).

Apesar dos esforços, será mais produtivo pensar que qualquer tentativa de cercar o que é literário seria uma tarefa impossível, dado que não existiria uma essência do que é literatura (EAGLETON, 1997). Como salientou Culler (2000), a linguagem parece ter uma raiz subversiva que impede qualquer tentativa de imposição de limites. Apesar disso, deve-se ter o cuidado, ao evitar a normatização, de pensar que “literatura” formaria um cânone desconexo e fechado de obras que constituiriam uma espécie de museu literário, ou seja, um conjunto de textos consagrados que estariam apenas à espera do reconhecimento de outros imbuídos de igual valor. Essa concepção será arbitrária da mesma maneira que será uma lista de pré-requisitos.

Logo, entende-se que o problema reside em uma compreensão unitarista de literatura, típica da contemporaneidade, possivelmente inspirada no romantismo alemão, em que a busca se resume a um conceito definitivo. Para uma melhor definição de literatura, os limites devem estar condicionados a contextos específicos, não apenas históricos, mas também sociais, haja vista as diferentes percepções da realidade que grupos sociais distintos expressam. Em outras palavras, o que é literário não deve estar preso a uma elaboração fixa e elitista sobre o que é bom e o que é ruim. Se literatura, de fato, for o que vale a pena ser lido, certamente terá fronteiras porosas, a depender do grupo interessado. E levando em consideração a mencionada insubordinação essencial da linguagem, essa definição, de maneira nenhuma, poderá ser confundida como uma forma de relativização.

Na presente pesquisa, o conceito de literatura se enquadrará naquele utilizado antes do século XVIII, isto é, quando o termo “literatura” e seus análogos faziam referência não apenas a narrativas criativas (mais comumente entendidas como literatura nos dias de hoje), mas também àquilo que estava efetivamente escrito ou ao “conhecimento do livro” (CULLER, 2000). Essa definição deve abarcar textos que perceberíamos hoje como literatura e também textos de caráter puramente técnico, como tratados filosóficos, matemáticos e médicos, por exemplo.

Tendo em vista o trabalho crítico com fontes antigas, como os tratados sobre monarquia, nesta pesquisa, a distinção entre um conceito de literatura para a contemporaneidade e para obras antigas se faz necessária para se evitar enganos de qualquer natureza. Nesse sentido, aqui, os tratados filosóficos em questão serão recebidos como elementos constitutivos do universo literário do período helenístico, do qual fazem parte textos em prosa, ou em verso, tratados técnicos e também aqueles de natureza ficcional.

2.1.2 Os limites da literatura helenística

A delimitação do que é literatura helenística deve ser feita por partes. De início, entende-se que, como discutido acima, o termo “literatura” diz respeito a toda uma produção escrita, seja ela em verso ou em prosa, escrita imaginativa ou não. Já o termo helenístico demarca o espaço temporal que limita esse conjunto de produções escritas.

Sabe-se que foi apenas em meados do século XIX que a expressão “helenístico” passou a fazer parte do vocabulário acadêmico sobre o mundo antigo, nomeando um período da história grega com início nas conquistas políticas, diplomáticas e territoriais macedônicas. Para Droysen, em seu *Geschichte des Hellenismus*, a partir do reinado de Alexandre e a consequente expansão do mundo grego, o chamado período helenístico consistiu em um espaço de formação baseado na mistura da cultura grega e das culturas orientais que resultaria no posterior triunfo da cristandade. Nesses termos, o fenômeno helenístico foi definido por ele, na sua famosa biografia de Alexandre, como o fim de uma era e o início de outra. Ainda que a teleologia do historiador alemão tenha saído de moda há muito tempo e que sua construção fortemente hegeliana faça parte de um contexto de produção muito específico, isto é, o processo de unificação alemã, é inegável seu mérito de distinguir lógica e atribuir importância a um período que foi estigmatizado (em seu tempo e até recentemente) como sem importância para a historiografia helênica. Como enfatizou um de seus contemporâneos, George Grote (1888), em *História da Grécia*, o fim do século IV A.E.C. representaria um período sem relevância para o leitor, no qual as comunidades gregas haviam se tornado apenas Estados satélites de outros mais importantes.⁴⁰

⁴⁰ Ver BIAZOTTO, 2023, p.18-20.

O início do período helenístico é compreendido a partir das conquistas de Alexandre, desde sua conquista do império persa ou desde sua morte em 323 A.E.C. Levando em consideração que o período em questão se caracteriza, entre outros elementos, pelas interações entre monarquias helenísticas e seus agentes, a morte de Alexandre que repercutiu na divisão do império macedônico entre novas dinastias parece ser o melhor marco temporal para o início do que se chama de helenístico. Sobre o fim, é motivo de maior imprecisão na historiografia. Walbank (1992) lança mão da transformação da Macedônia em província romana e da destruição de Corinto, ambos eventos ainda do início da segunda metade do século II A.E.C., como referências. Gotter (2012) adota a original ideia de “reis castrados” para demarcar o famoso episódio da submissão de Antíoco IV diante do emissário do senado romano, Caio Popílio Lana, em 168, no Egito (POL. 29.27.1-8), como ponto de ruptura com a tradição política helenística baseada em vitórias em campos de batalha. Em seu lugar, teria nascido outra forma de poder monárquico, caracterizada pela presença de reis sem vitórias, distante, portanto, de um tipo de legitimação fundada no *charisma* weberiano. Tarn (2010) aponta o fim do período helenístico apenas com a morte da famosa Cleópatra da dinastia ptolomaica, na segunda metade do século I A.E.C. Essa última proposta é a mais popular e também a adotada no presente trabalho. Isso porque o período teria seu encerramento apenas com o fim da última dinastia helenística e estaria posicionado entre a vida de duas das mais populares personalidades do mundo antigo, o que parece ser um bom balizamento, pensando, inclusive, em fins didáticos.

Contudo, ainda permanece um problema para a conceituação de uma “literatura helenística”. Como se observou acima, a delimitação do que seria helenístico tem justificativas históricas baseadas em um argumento político, isto é, o período é delimitado por conquistas militares e pela morte de reis e rainhas. Por outro lado, a ideia de uma literatura helenística apresenta-se como uma categoria de natureza cultural, de modo a observar-se um descompasso entre as delimitações políticas sobre o que é helenístico e a necessidade de se definir os limites de uma literatura específica para o período. A solução para esse impasse também não será simples. Acosta (2010) alerta que, caso seu conceito esteja então associado a uma ideia de dispersão do mundo grego para além das fronteiras da Hélade, poder-se-iam identificar exemplos de uma literatura helenística até meados do século XX, quando grandes contingentes de população grega abandonaram a região da Ásia Menor. Isso sem contar, hoje, a população de gregos nas Américas, na África e na Ásia. Diferentemente, caso se entenda que literatura helenística diga respeito a um

conjunto de trabalhos que apresentam características específicas comuns, o autor chama atenção para o fato de que muitas das características tradicionalmente atribuídas à literatura helenística, como a rejeição de temas ligados à Guerra de Troia, já estarem bem presentes em períodos anteriores da história grega. Um exemplo disso seria o caso do encômio a Polícrates de Samos, escrito pelo poeta do século VI A.E.C. Íbico, que, tendo sido uma novidade em seu tempo, traz paralelos com, por exemplo, o famoso encômio helenístico para Ptolomeu Philadelfo, do poeta Teócrito.

A respeito disso, pode-se concluir que, considerando a objetividade inflexível das demarcações políticas de tempo usualmente reconhecidas para cercar o período helenístico, a ideia de uma literatura ligada a esse período deve conter ressalvas a partir do reconhecimento da existência de dinâmicas próprias das manifestações culturais, respeitando, desse modo, suas fronteiras mais flexíveis. Logo, compreende-se como literatura helenística toda aquela manifestação textual produzida em meio às referências políticas associadas ao período, contudo, ao mesmo tempo, aceitando sua pouca opacidade, ou melhor, as continuidades e permanências incontornáveis típicas de um fenômeno literário.

2.1.3 As características da literatura helenística, verso e prosa

Entre as questões mais destacadas quando se aborda a literatura do período helenístico, está a discussão teórica sobre a relação de oposição entre trabalhos escritos em prosa e trabalhos escritos em verso. Como observou Gutzwiller (2010), poetas gregos de tempos mais remotos não identificavam conflito entre os benefícios cognitivos e emocionais potencialmente despertados pelos seus textos em verso ou em prosa. Todavia, o pensamento crítico sobre literatura passou a intensificar essa dualidade, criando papéis distintos para essas duas diferentes formas de produção. Já em Platão, o papel da poesia é questionado como algo útil para a cidade de *Calípólis*:

[...] devemos saber a verdade, que não podemos admitir poesia em nossa cidade, exceto apenas hinos aos deuses e louvores de homens bons. Pois se você conceder admissão à musa doce em lírica ou épica, o prazer e a dor serão os senhores de sua cidade em vez da lei e aquilo que de tempos em tempos se aprovará para a razão geral como o melhor. (*República*. 607b)

Na busca da descrição da cidade ideal, Platão rejeitou o gênero poético por entender que este estaria distante de princípios como lei e ordem desejados por ele em sua cidade imaginada. Como defendeu Gutzwiller (2010), essa oposição está no coração da teoria literária do período helenístico e pode ser mais bem compreendida a partir da apreciação da dicotomia entre “instrução” (*didakalia*) e “encantamento” (*ofelia*). Enquanto textos em prosa produziram conhecimento prático, por vezes, com o benefício de instruir moralmente, textos em verso seriam responsáveis por causar prazer, preocupados essencialmente com um interesse estético. Sobre isso, pode-se destacar a crítica feita pelo famoso filólogo Erastotenes que, em seu tratado sobre geografia, afirmou que o fim do trabalho dos poetas seria apenas encantar, e não instruir, citando, inclusive, Homero como exemplo de fonte não confiável de conhecimento (STRAB.1.1.10). De forma semelhante, o mais conhecido historiador helenístico, Políbio, expressou uma posição parecida:

Certamente, o objetivo de um historiador não deveria ser surpreender seus leitores com uma série de anedotas emocionantes; nem deve visar a produzir discursos que poderiam ter sido proferidos, nem estudar a propriedade dramática em detalhes como um escritor de tragédia: mas sua função é acima de tudo registrar com fidelidade o que realmente foi dito ou feito, por mais comum que seja. Pois os propósitos da história e do drama não são os mesmos, mas amplamente opostos um ao outro. No primeiro, o objetivo é impressionar e encantar com palavras tão fiéis à natureza quanto possível. (2.56)

Na passagem, observa-se um exemplo da defesa que Políbio faz de uma narrativa em prosa apoiada em fatos, abstendo-se da obrigação de entreter e, assim, com a capacidade de contribuir para a formação moral dos indivíduos. Em outra passagem, quando explica suas motivações para escrever sobre as guerras entre romanos e cartagineses, Políbio afirma que, ao contrário de outros que o haviam antecedido, ele estaria disposto a escrever uma história sem paixões, ainda que estas fossem inerentes aos homens. Essa postura, defende, seria aquela que todo historiador deveria assumir diante de seu trabalho. Por outro lado, como observado no trecho acima, o papel da tragédia seria o de produzir emoções no ouvinte por meio de suas narrativas anedóticas que explorariam aquilo que não necessariamente aconteceu ou que foi dito⁴¹.

⁴¹Sobre isso será oportuna a lembrança que se faz da *Poética*, de Aristóteles, em que, de modo contrário, afirma o papel superior da poesia, uma vez que esta estaria sujeita ao conhecimento universal e não a casos particulares como a história (ARIST. *Poética*.9).

Todos esses exemplos revelam um processo que se concretiza no período helenístico, como chamou atenção Gutzwiller (2010), de usurpação pelos autores de textos em prosa do papel de instrução e transmissão de conhecimento tradicionalmente ocupado pelos poetas. Como consequência disso, é possível identificar reações conformistas e outras críticas. Um exemplo dessa agenda conformista é o desenvolvimento de uma postura *euphonista* para textos em verso, para a qual o principal objetivo de uma produção poética não deveria ser transmitir conhecimento, mas causar prazer físico nos ouvidos de quem ouve. Em oposição à primazia da prosa, por outro lado, destaca-se a posição adotada pelos estoicos acerca do tema, uma vez que, para esse grupo, a poesia ainda continuava servindo como instrumento didático para a instrução, o que dialoga bem com o lugar de destaque ocupado pela etimologia e alegoria dessa tradição filosófica (GUTZWILLER, 2010).

Além disso, a tradição literária helenística se distinguiu, de modo particular, das tradições gregas anteriores por abarcar um conjunto de produções escritas, ou seja, voltadas menos para a performance oral do que tradicionalmente se reconhece para a história grega. Sob essa ótica, ainda que não se possa excluir a possibilidade de essas obras, em algum momento, terem passado por transmissão oral, parecem, de fato, ter sido, em geral, compostas para indivíduos que eram capazes de compreender seus detalhes minuciosos em seu próprio ritmo (HARDER, 2012). Um exemplo mais claro seria um tipo de poema tipicamente helenístico chamado *technopaegnia*, caracterizado por uma métrica construída de modo que suas linhas formassem imagens, transmitindo, assim, além do texto, uma mensagem para o leitor por meio de sua forma (KREVANS; SENS, 2006).

Para um exame mais detalhado da tradição do verso helenística, lança-se mão, neste momento, do poema que seria seu principal representante, ou o poema helenístico típico, como pontuou Harder (2010), isto é, o elegíaco *Aetia*, do poeta Calímaco, seu principal trabalho. Apesar de ter sobrevivido apenas em fragmentos, em grande medida, preservados em papiros, é possível traçar uma imagem bastante razoável da obra que serviu de modelo e fonte de inspiração para toda uma produção subsequente. Sabe-se, por exemplo, da extensa quantidade de fragmentos em papiros desse texto, o que sugere que foi apreciado não apenas em Alexandria, onde trabalhou Calímaco, mas também em outras cidades do mundo helenístico e, por sinal, por um longo período, tendo em vista que o papiro mais antigo a que se tem acesso é ainda do terceiro século antes da era comum (HARDER, 2012).

O texto foi produzido no contexto cultural da corte ptolomaica na primeira metade do século III A.E.C. entre os reinados de Ptolomeu Soter e Ptolomeu Philadelfo. Nesse sentido, é possível identificar na obra elementos que se relacionam aos interesses da dinastia reinante no Egito. Exemplos disso são os dois poemas (livros 3-4) escritos em forma de encômios dedicados à rainha Berenice, assim como a presença de imagens associadas ao arcabouço cultural egípcio que, da mesma maneira, revelam a íntima relação entre o texto e a corte. Assim sendo, opõe-se a uma visão de que o texto da *Aetia*, assim como toda a produção poética helenística, estaria resumido à recepção de uma “torre de marfim”, sendo resultado de um esforço apenas da “arte pela arte”. Contudo (nem tanto ao céu, nem tanto ao inferno), como apontou Harder (2010), não há evidência disponível sobre a performance de textos de grandes poetas helenísticos, como Calímaco, para grandes audiências. Uma razão para isso seria a notável erudição dos autores desse período. Esse fato demandaria grande capacidade intelectual de seus leitores, diminuindo, assim, seu público. Como apontaram Krevans e Sens (2006), a aproximação entre o ofício do poeta e o do acadêmico é um traço característico do universo cultural helenístico, sendo muitos os exemplos de poetas que também se dedicavam, por exemplo, à crítica literária. Esse avizinhamiento pode ser vislumbrado no contexto da biblioteca de Alexandria (e outras como a grande e concorrente biblioteca dos atálidas), que, por sua vez, se constituía como um ambiente ocupado por intelectuais e poetas em constante contato entre si e que tinham acesso a uma quantidade abundante de textos das mais diversas espécies e tradições. Nesse sentido, sabe-se que o próprio Calímaco, que esteve à frente da famosa biblioteca egípcia na primeira metade do século III A.E.C., escreveu, para além de poemas, tratados em prosa sobre diversos assuntos.

O texto da *Aetia* teria sido originalmente constituído por quatro livros, sendo os primeiros dois escritos em um momento anterior aos dois últimos (a datação exata da produção é motivo de discussão pela literatura especializada⁴²). Enquanto no primeiro grupo a história se desenrola num diálogo direto entre o poeta e as musas, tal como na ancestral poesia cosmológica de Hesíodo, no segundo, observa-se uma justaposição de histórias sem a presença de um modelo de diálogo com as filhas de Zeus. Esse ponto revela uma marca da poesia helenística: uma relação entre o poeta e as musas menos unilateral e, muitas vezes, invertida (ACOSTA, 2010). Melhor dizendo, se na poesia de Hesíodo, o poeta é ensinado pelas contadoras de histórias dos deuses, na *Aetia*, nos dois

⁴²Ver HARDER, 2012, p. 3.

primeiros livros, o autor se apresenta como um jovem acadêmico que produz um diálogo marcado por uma relação menos desigual com as musas, que deixam de ser as únicas detentoras do conhecimento. Além disso, sua presença é dispensada nos últimos dois livros. Esse relacionamento renovado se encaixa bem com o caráter autoconsciente atribuído a tradição poética helenística (HARDER, 2012). Quer dizer, também é comum observar a presença do poeta em seu próprio texto como um ser consciente que, por vezes, alerta o leitor sobre seus objetivos e suas preocupações e o recorda da artificialidade da obra. Essa feição pode ser identificada na *Aetia*, quando Calímaco se apresenta ao leitor como poeta de Alexandria (4 ff) e, em outro momento, quando faz repreensões a si mesmo ao quase revelar uma história sobre a deusa Hera que não poderia ser contada (53 ff).

Ademais, a relação de constante convergência e, ao mesmo tempo, divergência com o passado literário grego é outra especificidade da poesia desse período. Se, por um lado, elementos de poemas canônicos foram preservados, sendo os textos homéricos, sabidamente, fonte de estudo para os poetas helenísticos; por outro, suas fórmulas são combinadas a novas formas, dando vazio à originalidade e à criatividade desses poetas. Exemplos disso são vários, como o uso da linguagem de poemas épicos para situações sem fundo heroico, a combinação de palavras da tradição homérica com outro tipo vocabulário e o uso de expressões em posições métricas não usuais. Como assinalou Green (2007), a tendência de olhar para trás do próprio ombro em direção ao passado pode ser encontrada em toda parte no universo helenístico, em especial em seu universo literário. Sabe-se que, apesar da aparente falta de cronologia, o poema *Aetia* guarda importante ligação com sua ancestralidade, tendo em vista que começa exatamente no momento em que a *Teogonia* havia terminado. Ademais, assim como identificado na poesia de Hesíodo, existe em Calímaco um sentido de evolução que nasce com o caos e termina com a ordem. Tal ordem é representada pelo domínio ptolomaico, assim como identificado no poema “Nó de Berenice”, que, paralelamente, coincide com o fim triunfal de Zeus no Olimpo. Dessa forma, como observou Harder (2010), ainda que *Aetia* pareça um conjunto desordenado de histórias, se comparado, por exemplo, ao posterior *Metamorfoses*, de Ovídio, seu herdeiro romano, essas histórias foram desenhadas com objetivo de esboçar uma identidade grega baseada num sentido de progresso que ligava aquele passado ao seu presente e ao seu futuro. A ilusória falta de ordem se justifica no pronunciamento que o próprio poeta faz no prólogo contra seus inimigos, ou como chamados por ele: *telchines*. Calímaco defende a superioridade de poemas mais curtos e

descontínuos, em uma aparente tentativa de se distanciar do modelo de poemas épicos, tanto em elegíaco quanto em hexâmetros (MURRAY, 2010).

A essa originalidade podem-se acrescentar também a manipulação das expectativas geradas por cada gênero e a combinação de suas características como outros elementos típicos da poesia helenística. Cabe recordar, por exemplo, que *Aetia* é primordialmente um poema com alto grau experimental, isto é, a princípio, pode ser classificado como um catálogo aetiológico de rituais e cultos da tradição grega, ou seja, um texto que tem como um de seus propósitos a apresentação das origens de manifestações presentes no ambiente cultural helênico (ainda que contemple outras histórias que, de início, não seriam apontadas como *aitia*). Contudo, tendo em vista a preocupação com a transmissão de conhecimento, o texto também guarda paralelos com a antiga tradição da poesia didática grega, como a *Teogonia*. Em termos de métrica, ao contrário de Hesíodo, o poema apresenta-se no formato de elegíaco dístico, e não em hexâmetros. Além disso, no poema de Calímaco é possível distinguir o uso de outros gêneros como: epigramas funerários, dedicatórios, eróticos e catálogos épicos.

Por fim, não pode passar despercebida a temática realista. Nesse sentido, tópicos como fome, miséria e gula são muitas vezes retratados, além do aparecimento de heróis mitológicos em situações menos grandiosas que de costume, do protagonismo de temas domésticos e da ocorrência de personagens mais simples ou mais humildes. Essa preocupação com assuntos “menores” pode ser bem observada, como apontado por Krevans e Sens (2006), em outro poema em forma de prequela de Calímaco de nome *Hekale*. Nessa obra, que explora as façanhas do personagem Teseu, seus famosos e grandiosos feitos são abreviados ou perdem a centralidade na narrativa, dando lugar à personagem *Hekale*, uma velha que abriga o herói e a quem ele, ao final, presta honras ao saber de sua morte. Nesses termos, a hospitalidade da personagem e sua dura rotina passam a ser o foco principal da história, e não o famoso herói. Além desse exemplo, pode-se destacar a apresentação de Jasão em outro poema, *Argonáuticas*, de Apolônio, como um personagem mais humanizado, ou menos poderoso, mas que, ainda assim, é líder de uma importante expedição que buscava resgatar o velocino de ouro. No poema épico, após uma contagem de votos para se decidir quem deveria liderar a expedição, o grande herói Hércules, vitorioso, abre mão da posição em favor de Jasão, que, na passagem, se constitui como um personagem mais jovem e, ademais, escolhido como membro da campanha por um motivo improvável pelo rei Pélias, após uma profecia de Apolo. Jasão é um personagem mais suscetível a erros que Hércules e, assim como

observaram Clauss e Cuypers (2010), seu apequenamento como personagem heroico chama, ao mesmo tempo, atenção pela comparação com seu par na trama, Medea, pintada como uma figura muito mais poderosa na narrativa. Essa mudança de orientação de temas maiores para temas menores está impregnada não apenas na produção poética helenística, mas também em outras esferas artísticas, como nas artes plásticas, que, dessa mesma maneira, passaram a capturar formas que fugiam de um ideário constituído apenas por grandes heróis e seus grandes feitos. Assim, buscaram, por exemplo, representar, de maneira mais realista, as formas físicas e as emoções de seus personagens.

Pela parte da prosa helenística, ainda que se saiba do notável desenvolvimento, nos três séculos após a morte de Alexandre, de diversos campos científicos como a filosofia, a matemática, a história, a física e a geografia, deve-se, primeiro, lembrar que, ao contrário do que se verifica com a poesia, muito pouco material sobreviveu, sendo grande parte encontrado apenas em fragmentos. Como salientaram Claus e Cuypers (2010), nosso acesso ao universo literário em prosa do período alexandrino se resume à sua recepção, que se encontra na forma de discussões, catálogos e ocasionais citações feitas por autores de língua latina ou de língua grega. O maior número de textos em prosa mais bem preservados refere-se àqueles de caráter técnico, ou o que poderia se chamar de prosa técnica, como os sobreviventes tratados matemáticos de Euclides e Arquimedes, além de trabalhos de medicina e biologia de Teofrasto. Por outro lado, como se observará, evidências de textos historiográficos ou filosóficos são parcas. Por esse motivo, ainda que se obtenha uma imagem, muitas vezes, razoável desses textos (como verificado no caso dos tratados sobre a monarquia utilizados nesta pesquisa), é possível constatar sua escassez nas poucas páginas dedicadas ao tema em trabalhos acadêmicos sobre o período helenístico, mesmo naqueles dedicados ao tema literatura.

No que diz respeito à historiografia, Políbio é sempre citado como o grande representante do período, uma vez que o volume de seus livros preservados se distingue de maneira clara, se comparado a outros historiadores helenísticos, de quem se tem acesso, muitas vezes, apenas aos nomes. Além disso, como defendeu Cuypers (2010), a obra de Políbio tem grande importância por três outros motivos. Primeiro, suas histórias se constituem como um relato contemporâneo do triunfo de Roma como a mais importante potência imperial do mediterrâneo. Nesse sentido, o próprio historiador grego viveu por anos na cidade italiana, no seio de famílias importantes e, curiosamente, na condição de refém, após a vitória romana contra a Liga Aqueia, no século I A.E.C. Comportando-se como sujeito de sua própria história, Políbio justifica sua empreitada

intelectual como uma tentativa de responder por quais razões Roma, em um relativo curto intervalo de tempo, teria se tornado a grande potência observada já em seus dias:

Alguém pode ser tão indiferente ou ocioso a ponto de não se importar em saber por que meios e sob que tipo de governo quase todo o mundo habitado foi conquistado e a.C. 219-167 sob o domínio da única cidade de Roma, e isso também dentro de um período de não exatamente cinquenta e três anos? (1.1)

Políbio chegou à conclusão de que a grande responsável pelo sucesso imperialista dos romanos teria sido sua própria constituição, que teria o mérito de articular em apenas um único regime as qualidades de outras constituições. Tempos depois, ancorado nessa ideia, em sua *República*, Cícero defendeu (por meio das palavras do personagem Cipião Ameliano) que, para além das três formas puras de constituição (monarquia, aristocracia e democracia), a melhor seria uma quarta, a romana, que misturaria elementos desses três modelos puros (1.45). Em sua obra seguinte, *Leis*, Cícero insiste nessa tese e reconhece que a mistura de elementos de distintos regimes e a redistribuição de poderes entre o senado romano e outros grupos teria sido responsável pela própria salvação do Estado:

Mas você deve reconhecer nisso a sabedoria dos nossos antepassados: quando o senado cedeu esse poder aos plebeus, as armas foram baixadas, a sedição se acalmou e a moderação se manifestou, tendo sido isso a única razão para a salvação do estado. (3.23)

Tendo influenciado autores antigos, o relato de Políbio constitui-se como uma fonte em primeira mão e, logo, valiosa para a apreciação moderna do fenômeno romano durante o período republicano.

O segundo motivo diz respeito ao fato de que o relato se cobre de certa pretensão de objetividade que muito se alinha a uma forma de história que se constituiu como ciência desde sua formação como disciplina acadêmica e que ainda tem peso para o trabalho do historiador contemporâneo. Efetivamente, como já dito, Políbio segue uma tradição realista grega fundada por Tucídides, caracterizada por uma pretensão factual e realizada a partir de um tipo de investigação de tempo de curta duração e baseada na própria experiência ou em relatos contemporâneos de terceiros. Assim, diferenciava-se do tipo de narrativa histórica produzida pelo “Pai da História”, Heródoto, que, ao contrário, apropriou-se de um largo lapso de tempo e espaço geográfico, muitas vezes, lançando mão de relatos fantásticos oriundos das mais diversas e duvidosas fontes. O

próprio Políbio gaba-se de que os estudantes de suas histórias obteriam uma clara visão de todos os acontecimentos e de todas as importantes vantagens que uma investigação como a dele poderia oferecer (1.2).

Em terceiro lugar, por fim, haja vista a já mencionada escassez de trabalhos sobreviventes do período, o trabalho de Políbio se torna importante, uma vez que carrega o peso de preservar fragmentos de outros historiadores helenísticos e tendências historiográficas diferentes de sua época há muito perdidos. Para exemplificar esse último ponto, traz-se à tona uma passagem em que o historiador faz uma crítica a um tipo de história feita até então que apenas, em seus termos, descreveria eventos específicos e os incidentes que os acompanhavam:

Será apenas pela combinação e comparação das partes separadas do todo – observando sua semelhança e diferença – que um homem pode atingir seu objetivo: pode obter uma visão ao mesmo tempo clara e completa; e assim garantir tanto o lucro quanto o deleite da História.
(1.4)

Como verificado na citação acima, Políbio promete se encarregar de elaborar uma narrativa que se debruce sobre datas e origens, de modo a criar um quadro que seria mais completo de causas e efeitos para explicar os eventos históricos. Desse modo, faz uma crítica a um tipo de história episódica e pontual em favor de uma história universal.

Sobre a filosofia em prosa helenística, assim como defendeu White (2010), deve-se primeiro dizer que o campo atingiu um grau maior de amadurecimento na tradição filosófica grega, uma vez que nesse período é possível observar um processo de institucionalização materializado, por exemplo, na fundação de escolas filosóficas e na centralidade de Atenas como espaço de peregrinação e trânsito de estudantes. Se, por um lado, no momento da morte de Sócrates, a filosofia não contava com uma tradição literária substancial, por outro, já no final do século, já se constituía como uma distinta forma de ofício, que, por sinal, era capaz de exercer notável influência política, haja vista a comunicação direta entre filósofos e reis helenísticos. Como consequência desse fenômeno, em nosso período, se observará que a filosofia se estendeu para além das fronteiras do mundo grego, sendo produzida em outros idiomas e servindo como instrumento não apenas de aculturação, mas também de permanência da *paidea*, mesmo após a perda do protagonismo das *poleis* e, na sequência, o fim das monarquias helenísticas.

Uma evidência material desse amadurecimento pode ser verificada no fato de a maior parte dos textos filosóficos escritos nesse período ser de natureza pedagógica ou de natureza técnica (WHITE, 2010). Essa informação vai ao encontro do que afirmaram Donini e Ferrari sobre os princípios gerais da filosofia helenística, entre os quais está a disposição para a criação de sistemas fortemente coerentes e fechados, além de, por vezes, comprimíveis, de modo a facilitar a aprendizagem e a memorização:

Excetuando-se o ceticismo acadêmico, as escolas helenistas parecem ter considerado tarefa sua fornecer à humanidade certezas robustas em vez de suscitar dúvidas ao repor em questionamentos metodicamente o que se podia considerar já adquirido. É possível que os filósofos estoicos e epicuristas vissem na dúvida uma fonte de insegurança, por conseguinte, de turbamento para a alma; mas é certo que a consideravam uma causa paralisante de incerteza para a práxis, de tal forma que conduzia até à inação (2012, p. 286-287)

Esse traço reforça o caráter cada vez mais profissional da disciplina, dado que aponta para a necessidade de se ensinar a matéria filosófica para um contingente de interessados e, ao mesmo tempo, para uma crescente especialização de seus autores. Assim sendo, um formato comum da literatura filosófica passa a ser aquele orientado no sentido da separação das obras por tópicos, com títulos como: *Sobre o tempo* e *Sobre o vazio*, exemplos de trabalhos de Estrato de Lampsaco, que chegou a liderar o Liceu no lugar do já mencionado Teofrasto.

Entre as escolas filosóficas helenísticas, podem-se destacar, em especial, três que se desenvolveram nesse período e que geraram ainda notável impacto no período romano. São elas: o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo. Nesse momento, caberá uma breve exposição de conceitos fundamentais relacionados a cada umas delas.

Para começar, elege-se o epicurismo, escola filosófica que, de maneira popular, ficou conhecida como a “escola dos prazeres” ou de tipo hedonista, e que teve como seu fundador histórico o filósofo Epicuro, nascido em Samos, no século IV A.E.C.. Nada além de fragmentos sobraram da obra de Epicuro, todavia, entre outros famosos filósofos ligados ao epicurismo, como o romano Lucrécio, Filodemo e Diógenes de Oinoanda, conservaram-se alguns poucos trabalhos⁴³. Entre os fundamentos dessa doutrina, pode-se dizer, primeiro, que se caracterizou por defender uma filosofia de tipo prático, ou seja,

⁴³De Lucrécio temos acesso ao tratado *Sobre a natureza das coisas*; de Filodemo ainda existem papiros preservados na erupção do Vesúvio; e de Diógenes há uma inscrição em pedra localizada na atual Turquia, do século terceiro da era comum (SHAW, 2020).

que pretendia promover entre seus seguidores a “boa vida”, constituindo-se mais como um estilo de vida de fundo terapêutico do que como doutrina filosófica (SHAW, 2020).

Como descrito por Diógenes Laércio (10.30), a filosofia epicurista deve ser dividida em três dimensões – canônica, ética e física –, todas situadas em um mesmo nível hierárquico, de modo a contribuir, juntas, como instrumentos para a vida prática. Sua face canônica diz respeito aos seus princípios ou critérios, por exemplo, a inviabilidade das percepções físicas como uma evidência para o mundo real, defesa tipicamente epicurista. No campo ético, o epicurismo ocupa-se dos fins a partir de questões como “o que se deve evitar?” e “quais seriam os objetivos da vida humana?”. Nesse ponto, chama-se atenção para dois fatores: (i) a priorização do prazer pessoal como fim para se obter a *eudamonia*, o que seria possível apenas mediante a renúncia da dor (*aponia*) e a ausência de perturbações na alma (*ataraxia*). Ao contrário do que prescreveriam os estoicos, para a doutrina epicurista, a virtude, ou o conjunto de virtudes, não permitiria em si a felicidade, mas seria apenas um caminho até o prazer individual (O’KEEFE, 2010); (ii) ainda em sentido ético, há a discussão sobre o conceito de justiça, que ocupa um espaço proeminente no hedonismo epicurista, assim como definiu O’Keefe (2010), entendendo-a como um contrato social entre os homens, isto é, uma condição para que estes possam viver livres e em paz. Dessa forma, o sentido de “segurança” absorve a ideia de “justiça” como uma preocupação epicurista para o alcance do prazer. Há aqui, portanto, uma discussão política, mas de fundo essencialmente prático. Por fim, recorda-se o campo físico, ou seja, aquele responsável pela reflexão sobre o mundo natural, a partir de perguntas que, inclusive, extrapolariam, na prática, o que se entenderia como as fronteiras do natural para um sentido metafísico. Acerca dessa questão, os epicuristas orientaram-se a partir de uma perspectiva atomista do universo, melhor dizendo, a crença de que o espaço seria dividido entre átomos (unidades indivisíveis) em movimento e espaço vazio. Essa concepção materialista e mecanicista do mundo acarreta, por exemplo, a compreensão de um tipo de alma mortal que desapareceria como o corpo físico, quando da morte do indivíduo. Por consequência, a morte passa a ser um estado caracterizado pela privação de sentidos ou pela ausência de preocupações com possíveis perturbações de uma vida pós-morte, de modo que não deveria ser racionalmente temido. Assim sendo, a filosofia epicurista, em grande medida, trabalha para dispersar a influência do divino em assuntos naturais, uma vez que o medo da morte, ou até mesmo a percepção da falta de controle da própria vida em função do humor dos deuses, seria impeditivo para a ação humana e, logo, para o prazer individual. Questões como essa justificam o lugar de

destaque que a dimensão natural, ou a investigação do mundo físico, ocupa na filosofia epicurista, afinal, seu estudo constituir-se-ia como instrumento para a compreensão ou mesmo para a desmistificação do mundo e, assim, um meio para se alcançar a *ataraxia*.

A escola estoica recebeu esse nome em função do nome grego *Stoa*, ou pórtico, fazendo referência a um local próximo à ágora ateniense, onde seus seguidores se reuniam para debater suas questões. Seu fundador histórico é Zenão de Cício, oriundo do Chipre, que teria chegado a Atenas em circunstâncias pouco claras, no final do século IV A.E.C.. Além dele, ao longo do período helenístico, até o que se conhece como o império romano, destacam-se figuras como Crisipo, Sêneca, Epicteto e o próprio imperador Marco Aurélio. No que diz respeito aos seus objetivos, a filosofia estoica se prestou a alcançar na vida individual o estado de *ataraxia*, assim como os epicuristas, contudo, para além da preocupação com o bem-estar do indivíduo, como assinalou Arenson (2020), o estoicismo se diferenciaria da escola de Epicuro por diversos motivos. Entre eles, a ausência de uma figura intelectual detentora do conhecimento ou um mestre fundador, assim como se comportou Epicuro, apesar da presença da figura de Zenão. O estoicismo, assim, seria mais bem entendido como uma grande estrutura multifacetada que atravessou os séculos contando com as contribuições de diversos atores. Além disso, é possível verificar que, se, por um lado, o universo filosófico epicurista constitui-se como uma estrutura mecânica, isto é, formado por átomos e espaço vazio, por outro, a filosofia estoica se caracteriza por uma abordagem sustentada por uma lógica orgânica e sem princípios fundadores, segundo um tipo de organização em que seus elementos conectar-se-iam de diferentes formas, sendo o próprio universo um ser racional e portador de uma alma à qual todos estaríamos ligados.

A filosofia estoica dividiu o discurso filosófico em três partes: lógica, física e ética. No campo lógico, os estoicos apreciaram todos os elementos da linguagem, incluindo proposições, conceitos, argumentos e pensamentos, tendo apresentado importantes avanços nas áreas da retórica deliberativa, forense, panegírica e dialética, esta subdividida em objetos do discurso e linguagem. Na área física, os estoicos se preocuparam com a tradução do mundo natural. Defenderam a existência de duas substâncias fundamentais, uma passiva sem qualidades e que poder-se-ia definir como “matéria” e uma ativa (*spertikematikos logos*) que animaria a primeira e poderia ser eventualmente traduzida como Deus ou o próprio destino. Nesses termos, o universo seria um ser finito e racional ao qual todas as coisas estariam intimamente ligadas, de modo que todos os eventos seriam obra de um destino que poderia, inclusive, ser previsto. Sobre

o destino da alma, existe a defesa de que esta sobreviveria ao infortúnio do corpo físico, ou pelo menos aquelas de alguns indivíduos notáveis, como os heróis. Epicteto defendeu que alma e corpo passariam por uma reciclagem após a morte. Dessa forma, o caráter orgânico da doutrina estoica fica mais evidente. No campo ético, o estoicismo preocupou-se com a busca da *eudaimonia*, possível para os estoicos apenas com o aprendizado da “arte” de viver. Como organismo vivo, o objetivo da vida de um indivíduo seria viver em harmonia com a natureza (não apenas em uma dimensão física, mas também social), isto é: sendo um ser racional, viver de acordo com a natureza significaria viver de acordo com a própria razão. Nesses termos, a ideia de razão se confunde com o conceito de virtude que, por seu turno, será para o estoicismo a única forma de bem e, logo, o único caminho para uma boa vida. Da mesma forma, o único verdadeiro mal seria a corrupção da razão ou o vício. Assim sendo, o sábio seria aquela figura rara que teria abraçado a virtude de modo a viver em harmonia com o seu entorno e com todo o universo. Este seria capaz, por exemplo, de atingir o último estágio de *oikeiosis*, conceito fundador da ideia de justiça presente no meio estoico que pode ser traduzido por “intimidade” ou “apropriação”. Nesse estágio, o indivíduo alcançaria uma forma tal de aproximação não apenas com familiares, amigos e outros membros de sua própria comunidade, mas também com todos os outros indivíduos e com toda a natureza, permitindo a ele uma espécie de dupla cidadania que se estenderia para além da sua comunidade política (STEPHENS, 2020).

Enfim, há a filosofia cética, que, segundo Arenson (2020), constitui-se como uma escola menos homogênea se comparada às duas anteriores, em especial no que diz respeito aos aspectos metodológicos e aos objetivos da sua investigação filosófica. Podem-se delimitar dois ramos da filosofia cética, principalmente, quanto à sua reação às críticas provenientes de outras tradições: o primeiro, fundado por Pirro de Elis, chamado de “ceticismo pirrônico”, e o segundo, fundado pelo filósofo Arcesilau, de origem platônica. Em comum, a filosofia cética desenvolveu argumentos para a suspensão de todos os julgamentos, de modo a deixar claras todas as incertezas não apenas do conhecimento popular, mas também do próprio conhecimento filosófico. A razão para isso residiria no fato de que o mundo seria dinâmico e muito complicado, na medida em que, ao contrário, os conceitos humanos seriam simples. Desse desencontro, não haveria esperança de que entendêssemos ou fizéssemos prognósticos justos do mundo que nos cerca. Essa espécie de abstenção de juízos acarretaria o bem-estar do indivíduo ou um caminho para esse fim. Logo, uma pessoa feliz seria aquela capaz de viver sem crenças. Como desdobramento disso, fez-se notória a disputa argumentativa, em especial, entre

céticos e estoicos, acerca da postura indiferente adotada pelos primeiros. Os estoicos estavam entre aqueles que acusavam os céticos de *apraxia*, ou seja, de defender um estado de paralização tal que impediria a ação e a própria vida. Como resposta, grupos céticos se defenderam, alertando para a existência em sua doutrina de uma separação entre seus princípios filosóficos e sua ação prática, que apenas seria orientada pelos primeiros. Ademais, Arcesilau debateu com Zenão critérios de verdade e a posição das nossas sensações físicas para obtê-la. Nesse sentido, enquanto os estoicos defendiam a suspensão de crença apenas para sensações não catalépticas, os céticos insistiram que mesmo as sensações catalépticas (autoevidentes) deveriam ser alvo da descrença por parte do indivíduo. Sobre essa questão, o filósofo cético Enesidemo (DIÓGENES LAÉRCIO. 9. 78-88; SEXTO EMPÍRICO.1.36-1.163) elaborou uma lista com dez pontos que advogavam contra a credibilidade das crenças oriundas das sensações. Entre esses pontos, podem-se destacar, por exemplo, a origem apenas circunstancial das nossas sensações obtidas no meio ao qual estamos submetidos e a distância física de que percebemos os objetos ao nosso redor.

Com isso em mente, em termos de matéria, observa-se que a filosofia pós-alexandrina distingue-se, na medida em que não atribui protagonismo a uma contínua e ancestral busca da verdade típica da filosofia grega, mas, como defendeu Dihle (1994), de uma investigação mais objetiva ou prática que pretendia essencialmente ensinar (de fato, em um sentido pedagógico como discutido acima) o indivíduo a viver melhor. Nesses termos, preocupa-se menos, por exemplo, com questões relacionadas diretamente à transformação do Estado e da sociedade, focando mais na capacidade do indivíduo de superar os dilemas da vida com o fim de buscar a felicidade pessoal. Assim, utilizando-se de sua própria capacidade racional e de seu lugar no meio social, todos os indivíduos seriam agentes livres em quaisquer circunstâncias. Como consequência, afastando-se de uma lógica aristotélica, que vinculava a felicidade da cidade à felicidade do indivíduo, a natureza da felicidade humana não estaria mais atrelada apenas à forma de organização da *pólis*, podendo, assim, o sujeito obter a sua plenitude em qualquer lugar do mundo, algo que, por sinal, estava mais afinado a uma nova realidade helenística que tornou mais porosa as fronteiras entre o mundo grego, ou da *pólis*, e o mundo não grego⁴⁴.

Esse novo enfoque colaborou para a popularização da filosofia como matéria à qual se deveria dedicar tempo e recursos, passando a ser, por exemplo, o hábito de passar

⁴⁴Zeno é um dos exemplos disso ao instalar sua escola em Atenas como um estrangeiro e, dessa forma, por estar impossibilitado de adquirir propriedade e ocupar espaços públicos para suas atividades.

uma ou mais temporadas de estudos em Atenas um costume popular, em especial, para as classes superiores. Esse apelo e a popularidade das escolas filosóficas alexandrinas são verificados até os dias de hoje na quantidade de livros de autoajuda presentes nas prateleiras das livrarias e nas seções literárias de hipermercados, em títulos como *Lições do estoicismo* e *Um café com Sêneca*, que prometem trazer preceitos ou princípios reveladores da filosofia estoica como um caminho para o indivíduo alcançar uma vida mais feliz no presente. Na antiguidade helenística, esse movimento contribuiu para o crescimento da estima dos filósofos como professores, tutores e conselheiros reais, permitindo sua ocupação do espaço da esfera política.

Como pôde ser observado, essa tendência de tipo materialista não impossibilitou no seio dessas escolas helenísticas uma produção teórica sobre política, mas se articulou a ela a partir de novos fundamentos ou novas perspectivas. Todavia, por bastante tempo, entendeu-se a questão de maneira diferente. Como asseverou Moses (1983), Platão e Aristóteles teriam sido os primeiros e os últimos teóricos políticos da Antiguidade. Entre as causas que justificam tal afirmação, estaria um pretenso processo de declínio pelo qual teriam passado as *poleis* a partir da ascensão de monarquias de origem macedônica e certa dificuldade característica da filosofia helenística para conciliar o pensamento político e as condições materiais em que viviam os homens naquele momento (SINCLAIR, 1951). Isto é, nos sistemas filosóficos helenísticos, haveria uma dificuldade intransponível decorrente da distância entre aqueles que tinham condições materiais para seguir certo método e, assim, ter uma vida mais feliz, e aqueles que não tinham. Como resultado, segundo Zeller (SCHOFIELD, 2002), escrevendo ainda no século XIX, o período em questão teria testemunhado uma cisão entre teoria e prática ou entre ética e política.

Para derrubar essa tese já antiga, como defendeu Schofield (2002):

Nem os membros da escola de Epicuro (tampouco os estoicos) tinham alguma coisa a dizer sobre méritos comparativos da democracia e aristocracia. Sua preocupação residia nos fundamentos racionais da sociedade, e nela os papéis e a utilidade da lei e da justiça. Isso, por sua vez, não significa, de nenhuma forma, que não foram teóricos políticos [...]. (2002, p. 769)

Nesse sentido, relegar a filosofia helenística apenas ao problema moral seria uma forma de reducionismo, como apontaram Donini e Ferrari (2012), uma vez que doutrinas como o epicurismo e o estoicismo estão acompanhadas de teorias físicas bem estruturadas, além de visões de mundo bem definidas. Nesses termos, sob uma nova

perspectiva, a filosofia helenística poderia ser compreendida como uma tentativa de continuação do desenvolvimento dos problemas filosóficos legados por Platão e Aristóteles. Pode-se dizer que, apesar da costumeira escassez de textos sobreviventes, o período helenístico foi, de fato, palco de uma efervescente produção de textos filosóficos que discutiram de maneira objetiva temas associados ao universo político.

Para demonstrar isso, lança-se mão do caso de Teofrasto⁴⁵, filósofo de Ereso e discípulo de Aristóteles, cuja grande produção de textos políticos inclui tratados, conforme registrado por Diógenes Laércio (5.2), como *Das leis* (em um livro), *Da política* (em seis livros), *Sobre a educação dos reis* (em um livro) e *Sobre a monarquia* (em um livro). Seu discípulo, não coincidentemente, Demétrio de Faleros tornou-se uma figura política importante em Atenas, tendo ele mesmo governado a cidade no final do século IV A.E.C. por muitos anos (317-307) e produzido textos na área política, como *Das leis* (em um livro) e *Da legislação ateniense* (em cinco livros) (DIÓGENES LAÉRCIO.5.5). Para além desses nomes, é possível afirmar que, em toda a sua trajetória, a escola peripatética cultivou grande interesse não apenas pela teoria política, mas também pela sua prática. Ou, ainda melhor, não apenas os membros do Liceu, mas, de maneira semelhante, todo o meio filosófico helenístico debruçou-se sobre essas questões.

No epicurismo, o próprio Epicuro, ainda que tenha defendido uma vida apartada da política, ou uma vida “quieta”, tem no cerne de sua obra conceitos como lei e justiça (SCHOFIELD, 2002), tendo escrito, ele mesmo, um tratado *peri basileias* (DIÓGENES LAÉRCIO.10.1). Entre os estoicos, essa ligação pode ser identificada na *República*, de Zeno, diante de toda a sua formulação sobre um Estado ideal (DIÓGENES LAÉRCIO. 7.32). Ademais, pode-se citar Crisipo de Solos, que, segundo Schofield (2002), avançando em alguns temas abordados por Zeno, contribuiu para a delimitação do pensamento político nessa escola ao também abordar temas como “lei” e “justiça”. A partir de fragmentos encontrados no relato de Cícero em *De Finibus* (3.62), verifica-se em sua obra a utilização ou a manipulação do já citado conceito de *oikeiosis*. Este, por seu turno, não seria oriundo de interesses exteriores, mas do impulso inato que existiria em todos os seres humanos, uma vez que seríamos propensos a sempre interagir e a viver com outros. Logo, não apenas a constituição de uma família, mas também a participação na vida pública, deveria ser entendida como parte indissociável da vida humana. Nesse sentido, Crisipo, em outro tratado, *Sobre a vida* (PLU. *Stoic. Rep.* 1033c-e), faz um alerta para a não abdicação de

⁴⁵Teria nascido com o nome Tirtamo, contudo, segundo Diógenes Laércio, teria sido rebatizado por Aristóteles como Teofrasto em função de seu estilo gracioso (5.2).

uma vida ativa ou, ainda, contra a sua rígida contraposição a uma forma de vida contemplativa ou quieta.

Entende-se, portanto, que, longe de advogar pela irrestrita abdicção da atividade política ou da produção de elaborações teóricas sobre o assunto, as escolas helenísticas sempre estiveram comprometidas a endossar uma prática filosófica compatível, inclusive, com um tipo de política convencional (SCHOFIELD, 2002). Na seção seguinte, esse interesse ficará evidente com a apresentação do gênero *peri basileias* como forma de comunicação típica do período helenístico entre filósofos, cidades gregas e reis helenísticos.

2.2 *Peri basileias*

Entre os textos de natureza essencialmente política oriundos da tradição filosófica helenística, deve-se destacar um grupo, em particular, na forma de tratados que apareceram em profusão no período alexandrino, todos escritos por filósofos e sob o título de *peri basileias*. Como apontou Schofield (2002), a íntima relação observada entre esses textos e a realidade monárquica tão característica do período é um motivo para o contínuo interesse da literatura especializada nesse *corpus* textual.

Um exame detalhado desse fenômeno se revela, contudo, uma tarefa difícil em função de nenhum texto *peri basileias* completo ter sobrevivido ao tempo, o que aumenta o volume de especulações sobre os possíveis significados e efeitos desse tipo de produção. Há apenas, como se verá, fragmentos, em parte, tardios como evidências desse conjunto. Nesse sentido, como defendeu Haake (2013), na prática, tudo o que restou dessa tradição se resume ao conhecimento dos títulos homônimos das obras (*peri basileia*) e ao número de livros que compunham cada um desses textos, preservados, em grande parte, nas citações de Diógenes Laércio, em sua coletânea sobre a vida de filósofos antigos.

Nesta seção, debate-se, primeiro, a origem desse fenômeno literário (e, ao mesmo tempo, político) que, como se defenderá, constituiu-se como gênero tipicamente helenístico. Na sequência, discute-se sua estrutura, bem como os seus autores e receptores. A partir disso, pode-se elaborar explicações acerca do seu significado simbólico, de modo a desvelar relações de poder existentes em um contexto político baseado, como já visto, no equilíbrio de forças entre monarquias de tipo *pambasileia*. Por fim, faz-se um exercício de reconstituição de um exemplar típico de tratado sobre

monarquia helenística em forma de roteiro, de modo a ilustrar toda a discussão teórica feita sobre ele.

2.2.1 O gênero *peri basileias*

Pouco se sabe sobre os detalhes, ou melhor, sobre o percurso histórico que explicaria a fundação dessa tradição literária de caráter filosófico. Certo, contudo, é que tal tradição apresentou certa homogeneidade ao longo de um intervalo de tempo razoavelmente extenso. É possível, inclusive, identificar a presença de textos com o título *peri basileias* e endereçados a reis para além dos limites impostos pela tradição historiográfica ao período pós-alexandrino. Reconhece-se, por exemplo, a existência de uma obra intitulada *Sobre a monarquia*, que data do final da Idade Média europeia, de autoria de um monge católico, e que tinha como seu destinatário oficial um imperador bizantino. Todavia, exemplos como esse extrapolam o conteúdo de uma tradição helenística pela qual se interessa neste momento, já que estariam imbuídos de outras tradições posteriores, guardariam outros significados e, entre outras questões, almejavam diferentes impactos. Ainda assim, essa presença no tempo é notável, porquanto se apresenta como uma evidência material de que os ditos tratados funcionaram como uma manifestação consolidada e bem definida do período helenístico, tendo, por essa razão, influenciado tradições ulteriores.

De início, deve-se observar que a composição de textos que trataram da “questão da monarquia”, ou seja, textos que podem ser classificados como monocratólogicos⁴⁶, de maneira nenhuma, afasta-se de uma ampla tradição literária e de uma estratégica comunicativa já existentes no universo grego havia muito tempo, antes do período helenístico. Na realidade, a linguagem política sobre regimes monocráticos na antiguidade greco-romana é encontrada em grande quantidade e em textos bastante diversos entre si, ou seja, de gêneros diferentes e com funções distintas (HAAKE, 2015).

⁴⁶Na busca por um neologismo capaz de unir a grande quantidade de gêneros que tinham como objeto de interesse a “monarquia” na chamada Antiguidade clássica, Haake (2015) optou pela adoção do termo “monocratólogico”, isto é, termo que se justificasse pelo conteúdo e não sugerisse outra ligação entre esses textos, por exemplo, sua natureza de gênero ou função em dado contexto. Textos monocratólogicos refletem um “estoque disponível de conhecimento sobre governos monocráticos na Antiguidade, apoiados em experiências históricas e concepções criativas”. Textos dessa natureza combinam produtos literários de características distintas: textos em prosa ou em verso; escritos por historiadores, filósofos ou poetas; endereçados a reis ou não; com função específica, para uma ocasião determinada ou não; mais descritivos ou mais teóricos. Contudo, todo esse conjunto guarda um aspecto comum, isto é, o seu objeto, o governo monocrático e o seu exercício.

Dessa forma, esse tipo de produção literária já pode ser verificado em períodos remotos da história grega. Como exemplo, pode-se citar, primeiro, o caso do historiador Heródoto, que, ainda no século V A.E.C., em conhecida passagem de seu livro III, preocupou-se em fazer um exame, em forma de diálogo, da questão monárquica. Com a palavra, o persa Otanes questiona o mérito desse tipo de regime, tendo em vista o problema da alta concentração de poderes nas mãos de apenas um homem: “Portanto, declaro minha opinião de que devemos acabar com a monarquia e aumentar o poder da multidão, visto que todo o bem está nos muitos” (3.80).

Otanes profere uma crítica à monarquia, uma vez que esta resultaria em uma tirania, e conclui que o melhor seria a sua extinção e uma maior divisão de poderes. Essa objeção é presença comum no discurso grego através dos tempos, funcionando como um instrumento de defesa ou de preservação de certo ideal de vida grega baseado na autonomia, a princípio, apreciada nas *poleis*. De acordo com Luraghi (2013), com exceção a uma descrição retrospectiva feita por alguns historiadores e filósofos gregos, até o período helenístico, as cidades gregas ainda não haviam experimentado em sua história o governo de monarcas legítimos. Decerto, a discussão sobre a presença da monarquia no mundo helênico continuou sendo uma reflexão fundamental para o exercício da monarquia ao longo do período helenístico, uma vez que os reis desse período, de modo a garantir sua legitimidade, sempre se viram obrigados a administrar um equilíbrio delicado entre exercer os poderes plenos típicos de uma *pambasileia* aristotélica e, ao mesmo tempo, apresentar-se como poderes benevolentes e justos diante de uma audiência grega pouco afeita a esse tipo de regime.

Será oportuno recordar também o exemplo da *Cyropaedia*, de Xenofonte, texto da primeira metade do século IV A.E.C.. Nele se observa a montagem de uma cronologia fantástica da vida do primeiro rei aquemênida, Ciro, de modo a fazer da imagem desse personagem histórico um modelo a ser seguido por outros líderes:

Assim, ao meditarmos nesta analogia, ficamos inclinados a concluir que para o homem, como ele é constituído, é mais fácil governar toda e qualquer outra criatura do que governar os próprios homens. Mas quando refletimos que houve um Ciro, o persa, que reduziu a obediência um grande número de homens e cidades e nações, fomos então compelidos a mudar opinião e decidir que governar os homens pode ser uma tarefa nem impossível nem mesmo difícil, se alguém apenas faça isso de maneira inteligente. (*Cir.1.1.3*)

Na famosa passagem, sugere-se que o homem seria o animal mais difícil de se governar, sendo esta uma tarefa quase impossível. Entretanto, esse problema poderia tornar-se simples, a depender da capacidade individual de um bom líder. Xenofonte então atribui a Ciro todas as qualidades consideradas por ele importantes para um rei. Dessa forma, comunica que a capacidade individual do rei seria um instrumento decisivo para a resolução dos conflitos entre os homens. Deve-se recordar que, tempos depois, durante o período helenístico, a exibição de uma força superior, tal qual demonstrou o Ciro xenofontiano, comportou-se como um atributo essencial para a construção da imagem dos reis helenísticos, sendo quaisquer insucessos diretamente associados à *persona* do soberano.

Outro autor ainda não helenístico que se ocupou de um tipo de literatura voltada para a discussão sobre a monarquia foi Isócrates, orador ateniense do século IV A.E.C. que, assim como Platão, segundo Murray (2007), fantasiou a respeito da possibilidade de educar e aconselhar o rei ideal. Aqui, destacam-se seus “escritos macedônicos”, isto é, um conjunto de discursos, inseridos no contexto da ascensão do reino da Macedônia, dirigidos a Filipe II. Nesse material, é possível verificar uma atitude orientadora direcionada ao rei Filipe, sugerindo o que ele deveria fazer e até mesmo qual seria seu lugar na história grega. Após perder a esperança de que Atenas pudesse assumir a liderança do mundo helênico, para Isócrates, Filipe teria a incumbência de ser apresentar como protagonista, reclamando a função de defensor dos gregos contra a ameaça histórica do império persa⁴⁷. “Pois vou aconselhá-lo a defender a causa da concórdia entre os helenos e de uma campanha contra o bárbaro; e como a persuasão será útil ao lidar com os helenos, a compulsão será útil ao lidar com os bárbaros” (ISOC.*Para Filipe*. 5.16). No excerto, identifica-se um tipo de comunicação direta e orientadora, que parte de um grego e tem como destino um rei, sobre uma questão específica e tangível, ou seja, a ameaça persa. Isócrates ratifica sua posição de raiz pan-helênica e faz uma sugestão ao rei macedônio sobre como este deveria se portar diante de gregos e de bárbaros. No trato com os gregos, Filipe deveria agir com persuasão (há aqui uma crítica à tirania, mais uma vez), por outro lado, o contato com os persas deveria ser mais violento, afinal, não sendo helenos, aqueles também não apreciariam o estilo de vida observado nas *poleis*. Nesse

⁴⁷Como apontou André (2018), Isócrates se apresentou como um defensor das leis e do regime ateniense. Contudo, com o passar do tempo, mudou a sua atenção para a instrução e o encorajamento de reis que, por sua vez, poderiam servir como uma solução para as aflições no mundo das *poleis*. Exemplos disso são os “escritos cipriotas” e os discursos para Filipe II.

ponto, Isócrates está alinhado a uma posição aristotélica sobre a natureza de submissão entre não gregos. Além disso, destaca-se que o apelo feito pelo ateniense ao rei argéada, tempos depois, foi uma bandeira incorporada à agenda dos reis helenísticos que vocalizaram a mensagem de libertar a Grécia diante de ameaças exteriores como propaganda política.

Por conseguinte, a produção de textos monocratológicos, incluindo aqueles endereçados diretamente aos reis, não seria, de maneira nenhuma, uma novidade datada do período helenístico. Melhor dizendo, a essa altura, uma longa lista de obras dessa natureza já havia sido produzida pela intelectualidade helênica, abarcando conhecimentos de áreas diversas, como filosofia, história e oratória. Torna-se evidente a existência de uma consciência consolidada (e não necessariamente homogênea) acerca desse tópico já no início do período helenístico que serviu não apenas como fundamento ou modelo para a formação de um retrato esperado de um rei ideal, mas também como fonte, ou melhor, como repertório de imagens sobre o qual os tratados sobre monarquia helenísticos puderam trabalhar.

Contudo, apesar da atestada existência de uma antiga e constante tradição monocratológica e seu influente papel no período pós-alexandrino, o fenômeno *peri basileias* não se comporta como herdeiro insosso dessa tradição, mas como uma manifestação literária essencialmente helenística que poderia, inclusive, ser identificada como um gênero literário *per se*.

Sobre essa questão, assim definiu Haake (2013):

[...] para o surgimento de tratados sobre a monarquia, uma condição necessária seria não apenas a existência de reis, mas também sua influência direta e seu controle parcial do mundo das *poleis* de modo nunca antes visto na história grega. (2013, p. 168)

Os tratados filosóficos helenísticos sobre a monarquia se diferenciam de toda uma longa produção intelectual anterior grega sobre o tema por vários motivos. Entre eles, aponta-se, primeiro, um elemento de forma, ou seja, o uso do título *peri basileias*, observado ao longo de todo o período e depois, como verificado acima. Ademais, em se tratando de conteúdo, os tratados helenísticos também se distinguiriam de outras obras monocratológicas gregas por constituírem-se como um tipo de “literatura de aconselhamento”, ou seja, interessada na reflexão sobre o bom exercício da monarquia, servindo, em tese, como guia para seu destinatário (HAAKE, 2018).

Para além desses aspectos ligados ao texto em si, a questão do contexto específico de produção afetou diretamente os personagens principais desse fenômeno, isto é, seus autores e destinatários, o que impactou decisivamente sua forma, seu conteúdo e seus objetivos. Para explicar essa questão, deve-se apontar para dois movimentos que ocorreram ao longo do período helenístico e que são peculiares a ele, não funcionando separadamente. Primeiro, o período foi caracterizado pela ocorrência de uma conjuntura política específica ou inédita na história grega, marcada, em especial, pela proeminência de reis de origem macedônica, herdeiros do espólio de Alexandre, em uma espécie de monarquia total, como teorizou Aristóteles. Segundo, somado a esse então novo contexto político, o período se notabilizou por um cenário intelectual atualizado, em especial, na área filosófica, tendo renovado seus temas e tendo, sobretudo, evoluído para uma forma de organização mais institucionalizada e competitiva a partir, por exemplo, da proliferação de escolas filosóficas e da comum presença de filósofos nas cortes. A partir dessa nova dinâmica, pode-se vislumbrar um tipo de relacionamento entre filósofos e reis (e as próprias cidades gregas) *sui generis* que, em parte, se manifestará na forma de tratados sobre monarquia que, assim sendo, passam a refletir sobre o novo contexto político e cultural, produzindo impacto sobre ele.

Assim sendo, se, por um lado, a composição de tratados helenísticos sobre monarquia deve ser inserida em uma longa tradição literária grega já existente de textos de natureza monocratólogica, isto é, textos que versavam sobre aspectos diversos ligados ao regime monárquico, como observado nas obras de Heródoto, Xenofonte e Isócrates; por outro, como defendido acima, contrapondo-se a uma teoria estritamente continuísta defendida por Murray (1971), entende-se que, tendo o período helenístico reunido características únicas sob os mais diversos aspectos que, conseqüentemente, influenciaram de maneira decisiva a produção desses tratados, esses textos comportam-se como uma manifestação típica e singular do período.

Pensando assim, será possível ainda distinguir esse conjunto como um gênero literário específico, dado que reuniria todos os elementos que, a princípio, seriam requeridos para a delimitação de um gênero. Para tanto, lança-se mão da definição utilizada por Raible (1980), na qual se destacam cinco pontos que certo conjunto de textos deveria apresentar para ganhar a qualificação de gênero literário *stricto sensu*. São eles: (i) o autor deve integrar um grupo social específico, com uma delimitada função social; (ii) o mesmo funcionaria para o destinatário oficial do texto; (iii) diz respeito à forma, isto é, esse conjunto de obras deveria apresentar uma configuração estrutural semelhante;

(iv) o conteúdo, igualmente, deveria ter uma mesma natureza; e (v) uma audiência implícita deveria ser caracterizada pelas mesmas exigências observadas entre autores e destinatários. Esse modelo poderia ser adaptado de maneira produtiva, de modo a incluir os conhecidos tratados helenísticos sobre monarquia, uma vez que estes últimos foram invariavelmente escritos por filósofos que cumpriam um papel social específico naquele contexto; os destinatários oficiais desses textos, reis helenísticos, também formavam um grupo social coeso e identificável; em termos de forma, eram textos em prosa autônoma; no que diz respeito ao conteúdo, versavam sobre a discussão do bom exercício da monarquia, sem, contudo, abarcar uma teoria sobre monarquia, tampouco discutir uma situação concreta; por fim, também incluíam uma audiência implícita, as cidades gregas. Tendo em vista essa concepção de gênero literário, o conjunto de textos intitulado *peri basileias* deve ser entendido como tal em sentido estrito, dentro da tradição literária helenística.

2.2.2 O gênero “espelho do príncipe”

Nesse ponto, entende-se como justa a crítica feita por Haake (2015; 2018) e Jónsson (2006) ao uso vago e indiscriminado do termo “espelho do príncipe⁴⁸”, em especial, no último século, como uma espécie de gênero ou até supergênero literário que abraçaria não apenas a tradição *peri basileias*, como também toda uma produção do tipo “literatura de aconselhamento real” já produzida. Sobre isso, será útil debater alguns pontos, como: a produção de textos sobre o bom exercício da monarquia como uma constante antropológica; a origem do termo “espelho do príncipe”; a extrapolação do seu uso; e, por fim, os motivos que justificam sua não aplicação como gênero literário, tampouco como uma categoria apropriada de classificação para os tratados helenísticos sobre monarquia. A partir disso, pretende-se demonstrar que sua utilização acarretaria mais desvantagens do que o contrário, não somente no que compete às obras da tradição helenística, como os textos *peri basileias*, mas também toda a tradição greco-romana.

Primeiro, deve-se reconhecer que a elaboração de textos instrucionais sobre o exercício da monarquia, ou sobre seu bom funcionamento, não se configura como prática exatamente rara na história humana. Pelo contrário, pode ser, na verdade, comparada ou definida como uma “constante antropológica”, ou seja, como um fenômeno recorrente

⁴⁸E seus equivalentes: *speculum regis*, *Fürstenspiegel*, *mirror au prince*.

que se manifestou em diversos contextos e tempos históricos, desde períodos muito recuados até momentos mais recentes da história. Entre exemplos desse tipo de produção, pode-se enumerar, a título de ilustração, o chinês Tao Te Ching, possivelmente escrito por Laozi por volta do século V A.E.C., que, entre orientações de cunho religioso e filosófico, também prescreve ensinamentos aos governantes. De uma antiguidade ainda mais longínqua (primeira metade do terceiro milênio), podem-se citar as *Instruções para Shuruppak*, texto sumério que carrega conselhos transmitidos pelo mítico rei Shurupak a seu filho. Dando um salto para o século VI E.C., podem ser trazidas à tona as cartas orientacionais do diácono bizantino Agápito ao imperador Justiniano, ou ainda, já em tempos medievais, um exemplo persa, *Siyar al-mulûk*, escrito por Nizam al Mulk às ordens do sultão Malik Shah, que trata de diversos assuntos, incluindo questões mais objetivas e contemporâneas, mas que também funciona como guia orientacional para um melhor governo. Por fim, deve-se lembrar, como exemplo europeu, o famoso e didático *Príncipe*, de Maquiavel, do início da Idade Moderna. No texto, o florentino lista uma série de virtudes e posturas que um bom governante deveria adotar e assegura: “As recomendações anteriores, se observadas prudentemente, farão um príncipe novo parecer antigo e logo o tornarão mais seguro e mais tranquilo em seu Estado do que nele já fosse antigo” (XXIV).

Contudo, será importante enfatizar o fato de que não existem registros de livros didáticos de moral ou de ética política destinados a um rei ou a um príncipe que fazem referência à “metáfora do espelho” anteriores ao século XIII E.C.⁴⁹. Há registros desse tipo de literatura em francês e inglês desde o século XIII E.C. (ainda medievais), ao passo que, em alemão, o termo apenas aparece no século XVI E.C., com Wolfgang Seidel, que usou a denominação *furstenspiegel* nas primeiras palavras de um tratado de sua autoria. Como defendeu Haake (2013), será possível definir que, em sentido restrito, seguindo as evidências materiais disponíveis, textos instrucionais denominados *espelho do príncipe* são: de origem medieval, porquanto não datam de períodos anteriores à alta Idade Média; carregam em seus respectivos títulos o termo “espelho do príncipe” e suas variações; e são de origem europeia.

⁴⁹Ainda que se conheçam textos marginais nórdicos, como um texto endereçado a Henrique VI, futuro imperador germânico, escrito por Godfrey Viterbo em outra obra, agora norueguesa, cujo título é *Speculum regum* (JÓNSSON, 2006).

Todavia, a partir do final do século XIX, ao passo que se produzia na Europa os últimos exemplos desse tipo de literatura⁵⁰, o termo “espelho do príncipe” passou a ser utilizado por acadêmicos em sentido *lato*, de modo a extrapolar os limites destacados acima. Nesses termos, Jónsson (2006) destaca os trabalhos de Albert Werminghoff e Ernst Booz, no início do século passado, como as mais antigas publicações sobre o tema. Em comum, essas duas publicações lançam mão da denominação “espelho do príncipe”, sem uma definição específica ou mesmo acompanhada de explicação que delimitasse com precisão essa categoria (JÓNSSON, 2006). Essa conversão de um sentido estrito para um sentido *lato* pode ser observada no influente verbete apresentado por Hadot (1972) sobre o termo *Fürstenspiegel*⁵¹, em *Reallexikon für Antike und Christentum*, no qual a principal característica dos chamados “espelhos” seria o fato de que este

[...] gênero literário de aconselhamento real sempre [ter seguido] desde a antiguidade as mesmas regras e convenções, apesar de ter aparecido em vários formatos diferentes: isto é, como elogios e execrações, uma desconectada sequência de sentenças ou um tratado didático ou sistemático, biografia ou utopia⁵². (1972, p. 556)

A citação acima é, ao mesmo tempo, reflexo de uma compreensão frouxa a respeito do significado de “espelho do príncipe” e propagadora dessa mesma noção que ainda prevalece no campo dos estudos clássicos. Nela, o termo em questão designa um gênero literário, isto é, constitui um conjunto mais ou menos homogêneo de textos. Esse gênero, como observado na passagem de Hadot (1972), seria caracterizado por uma lógica classificatória baseada na primazia do conteúdo sobre a forma. Melhor dizendo, a definição de “espelho do príncipe” se sustentaria apenas pela delimitação de um tipo de conteúdo que propõe aconselhar a realeza ou descrever a imagem de um bom rei. Assim, assumindo textos de diversos formatos, apresentar-se-ia como gênero bastante abrangente, que, por consequência, incluiria obras de períodos históricos muito distintos. Nesse caso, tem-se em mãos um conceito flexível o suficiente para ser adaptado a textos de quaisquer origens, em verso ou em prosa, antigos ou modernos. Essa vagueza em seu significado explicaria o “sucesso” desse *approach*, sendo, por essa razão, utilizado em textos acadêmicos com frequência.

⁵⁰Ver HAAKE, 2018, p. 303.

⁵¹O termo *Fürstenspiegel* é um construto historiográfico alemão do início do século XX definido, a princípio, por Albert Werminghoff (1902) e Ernst Booz (1913), sistematizado por Wilhem Kleimecke (1937) e Wilhem Berges (1938) (PÉQUINOT; PERRET, 2022).

⁵²Tradução livre de HADOT, 1972, p. 556.

Diante disso, pode-se declarar que, em sentido *lato*, “espelho do príncipe” abrangeria textos que não levam compulsoriamente em seus títulos esses termos e seus análogos; datam de períodos variados, inclusive aqueles muito anteriores à era medieval europeia, incluindo a produção literária helenística; e não obrigatoriamente têm origem europeia, abarcando textos de procedência mesopotâmica, chinesa ou árabe, como aqueles já mencionados.

Como crítica, contudo, ao seu uso em sentido *lato*, em especial no que diz respeito à sua aplicação para textos greco-romanos, podem-se elencar alguns problemas. Primeiro, deve-se problematizar, como lembrou Haake (2018), a questão sobre se a metáfora do “espelho” faria algum sentido no contexto da Antiguidade Clássica, assim como foi utilizado na Idade Média europeia⁵³. Sobre esse ponto, há um silêncio entre os textos antigos. Na realidade, o único texto antigo (supostamente “espelho do príncipe”) que lança mão dessa analogia é o *De Clementia*, de Sêneca:

Eu decidi escrever sobre *clemência*, Nero César, para que isto sirva como um espelho a você, para mostrar a você, você mesmo, uma vez que está prestes a receber o maior prazer de todos. Pois embora o verdadeiro lucro das ações corretas resida em seu desempenho, e as virtudes não tenham valor para além de si mesmos, é bom ter uma visão completa sobre sua própria boa consciência, e então olhar para esta massa imensurável de homens antes de você - rebelde, briguento, sem autocontrole, como pronto para correr descontroladamente para sua própria destruição e para a do outro, se uma vez ele se liberta desse jugo, diz a si mesmo: “Tenho eu, desde entre todos os mortais, foi achado agradável e escolhido para atuar no lugar dos deuses aqui na terra? Eu julgo questões de vida e morte por nações inteiras? (SEN. *De Clementia*. 1.1.1)

Por seu turno, contudo, essa obra deve ser entendida em seu contexto próprio, uma vez que se trata de um texto de natureza única, haja vista a combinação de diversas tradições gregas e romanas, tendo servido, ela mesma, como fonte de inspiração para a produção *Fürstenspiegel* medieval (HAAKE, 2018).

Além da ausência da metáfora do espelho, surge o problema de classificar a denominação “espelho do príncipe”, em sentido amplo, como gênero literário próprio. Sobre essa questão, como já observado, de acordo com a definição de gênero descrita por Raible, nesse grande conjunto (que pretende alcançar a Antiguidade Clássica), ainda que, em tese, seja verificado um conteúdo, sob algum aspecto, similar (o que já seria

⁵³Sobre o uso da metáfora do espelho no período medieval, ver JÓNSSON, 2006, p. 157.

discutível), ainda não será possível distinguir entre todas essas obras grupos sociais bem definidos que atuam como autores e destinatários, tampouco uma audiência implícita precisa consumidora desses textos. Diante disso, não seria correto interpretar o fenômeno “espelho do príncipe”, em seu sentido *lato*, como gênero literário, em seu *stricto sensu*.

Da mesma forma, a possibilidade defendida por Giancarlo (2015) de se considerar a questão “espelho do príncipe” ainda “menos como um gênero e mais como um supergênero”, ou um gênero dos gêneros, no qual o conjunto *peri basileias* e todo esse tipo de produção literária estariam incluídos, apresenta-se, ainda, como igualmente problemática. Isso porque, nesse caso, será questionável a criação de uma nova categoria apenas em nome da tentativa de reunir em um mesmo grupo textos de contextos, autores e destinatários muito diversos. A invenção de um macrogênero, nesses termos, recairia sobre os mesmos problemas já observados no debate sobre sua condição de gênero, resultando, assim, em mais desvantagens do que vantagens analíticas para seu uso.

Mesmo que não se utilize o termo “gênero” (ou supergênero) e, assim, encontrem-se eufemismos, optando-se, por exemplo, pela adoção de outro termo mais flexível, como “literatura espelho do príncipe”, como fez Lenz (2023), a questão não estaria pacificada. Isso porque, como visto, a denominação “espelho do príncipe” é de origem medieval e, por consequência, a analogia do “espelho” não inclui outras tradições, como a greco-romana. Logo, para a tentativa de abarcar todo esse contingente da literatura universal, não como gênero, mas como grupo em que o balizamento seria apenas o aspecto central de seu conteúdo, sugere-se o uso do termo “literatura de aconselhamento real” como um qualificar informal e mais abrangente possível.

Por fim, ainda que se considerem apenas as obras medievais, isto é, tendo em conta o fenômeno “espelho do príncipe” em sentido estrito apenas, há também debate sobre a instrumentalização desse conceito como um gênero de fato ou mesmo como uma tradição mais ou menos bem definida do período. A respeito disso, para Jónsson (2006), não haveria a possibilidade de textos medievais com o título “espelho do príncipe” serem agrupados num mesmo gênero (sob qualquer critério de definição de gênero literário), uma vez que se verifica quase total falta de homogeneidade entre eles no que diz respeito a autores, forma e conteúdo. Logo, assumindo a dificuldade de se classificarem os textos medievais “espelho do príncipe” como um gênero apenas, Briggs e Nederman (2022) propõem a utilização do conceito *Familienähnlichkeit*, de Wittgenstein, como uma saída útil para esse *corpus* textual da Alta e tardia Idade Média. Essa proposta surge como

tentativa válida para uma melhor sistematização desses textos medievais, uma vez que leva em consideração suas semelhanças e respeita suas diferenças.

2.2.3 *Peri basileias*: forma, conteúdo e função

Neste momento, convém analisar em mais detalhes a estrutura de composição dos tratados helenísticos sobre monarquia. Discute-se, nesta seção, portanto, a identidade de autores, destinatários, público implícito, forma e conteúdo. Na sequência, espera-se demonstrar a lógica multi-interacional, com inegável valor político, em especial no que diz respeito à relação em forma de tripé entre filósofos gregos, reis helenísticos e *poleis*, que esses textos detinham.

Sabe-se que os tratados helenísticos *peri basileias* foram sempre produzidos por filósofos. Diógenes Laércio, por exemplo, apontou a autoria desse tipo de literatura nas obras de Aristóteles, Teofrasto, Cleantes, Esfero e Epicuro. Essa lista, ainda que pequena, é de grande valor, uma vez que não somente atesta que a escrita de tratados sobre monarquia constituía-se como um tipo de produto filosófico, mas porque também indica que essa produção esteve ligada a nenhuma escola específica, uma vez que nela consta a presença de filósofos das mais diversas orientações, como Teofrasto, discípulo de Aristóteles e ligado à escola peripatética, e Epicuro, fundador da escola epicurista. Dessa forma, sua produção comporta-se como um fenômeno ligado à prática filosófica de maneira ampla.

Essa constatação sugere a existência de um papel social comum para os filósofos das mais diferentes orientações no período helenístico, já que atribui a todo esse grupo uma mesma tarefa em uma mesma realidade social. Essa tese vai ao encontro do argumento de White (2010) sobre a profissionalização do ofício do filósofo e sobre o crescente prestígio da prática da filosofia ao longo do período pós-alexandrino. Esse processo de institucionalização pode ter contribuído para um estado de homogeneização da classe, não em sentido ideológico, mas na direção do reconhecimento do ofício como prática comum, ao passo que seus integrantes passam a se reconhecer como grupo cercado por certas expectativas e passam a ser reconhecidos por outros grupos da mesma forma.

Pensando nesses termos, como defendeu Haake (2013), no período helenístico, por um lado, diante da ameaça imperialista das dinastias macedônicas, os filósofos, como uma categoria, passam a ser identificados como parte da própria identidade helênica ou como um tipo de instrumento para a representação da natureza grega, haja vista a íntima

ligação histórica entre a filosofia e a vida nas *poleis*. Dessa forma, teria sido possível a esse grupo assumir o papel de porta-voz dessas cidades diante da necessidade imposta de interagir com os reis helenísticos. Por outro lado, a presença dos filósofos de diversas diretrizes também passou a ser objeto apreciado e obrigatório nas cortes helenísticas, tendo como efeito uma profusão destes nesses espaços e uma consequente competição entre eles para ocupar esses postos. De acordo com Murray (2007), não há dúvidas de que a atividade de aconselhar reis era vista como algo importante, que traria glória e honra para o filósofo e sua escola.

Reconhecendo, portanto, o papel de autoria desse grupo específico, não será uma surpresa descobrir que aquele reconhecido como possível fundador desse gênero também tenha sido um filósofo. Ainda que sua principal obra com conteúdo sobre o regime monárquico tenha sido a *Política*, Aristóteles teria sido o responsável por escrever para Alexandre da Macedônia a primeira forma acabada de um tratado helenístico sobre monarquia. Sobre essa questão, é sabido que o filósofo foi tutor do príncipe argéada durante o reinado de Filipe II, o qual teria escolhido o filósofo com o objetivo nada estranho à tradição real macedônica de expor o futuro rei à *paideia*⁵⁴. Como lembrou Haake (2013), apesar de Aristóteles já ser naquele momento um filósofo respeitável ou conhecido, sua fama em nada se compararia ao respeito e à veneração que seu nome suscita em tempos posteriores, inclusive nos dias de hoje. A escolha dele, possivelmente, explica-se por outros motivos além da fama. Para Plutarco, Filipe buscou a tutoria de um distinto filósofo para o filho primogênito, pois Alexandre, tendo demonstrado desde muito cedo a capacidade de agir pela razão, mereceria um tipo de educação menos convencional:

[...] como Filipe percebeu que a natureza de seu filho era inflexível e que ele resistia à compulsão, mas era facilmente conduzido pelo raciocínio ao caminho do dever, ele próprio tentou persuadi-lo, em vez de comandá-lo; e porque não confiaria totalmente a direção e a formação do menino aos professores comuns de poesia e de estudos formais, sentindo que se tratava de um assunto de grande importância (PLU. *Alex.* 7.1)

⁵⁴A tentativa de helenização da corte macedônica é antiga e data de gerações anteriores a Filipe e a Alexandre. Entre as evidências desse processo está a famosa estada do tragediógrafo Eurípedes na corte do rei Arquelau no final do século V A.E.C.. Na macedônia, Eurípedes escreveu, por exemplo, *As Bacantes*. Antes disso, Alexandre I forjou uma ancestralidade grega para o reino macedônio, permitindo a sua participação no jogo olímpicos no século VI A.E.C..

Para lá do relato sempre engrandecedor ou teleológico da figura de Alexandre e do próprio Aristóteles feito por Plutarco, pode-se justificar a escolha do filósofo por Filipe, primeiro, pela já longa filiação existente entre Aristóteles e a corte macedônica. Sabe-se, por exemplo, segundo Diógenes Laércio (5.1), que o pai de Aristóteles exerceu o ofício da medicina e também de amigo na corte do rei macedônio Amintas. Em segundo lugar, poderia ter pesado para a escolha o fato de, àquela altura, o filósofo já ter vivido uma experiência de corte sob a proteção de Hérmiás, o eunuco, de Atarneu, para quem, inclusive, compôs um hino. Logo, a escolha se explicaria por questões históricas que circunstancialmente aproximaram o filósofo à corte argéada, e não por uma posição proeminente de Aristóteles no universo filosófico naquele momento ou mesmo por conta de alguma filiação ideológica.

Apesar de toda uma expectativa implícita causada pelo encontro incomum entre duas personagens destoantes do mundo antigo (Alexandre e Aristóteles), projetada, por exemplo, no relato sempre apaixonado de Plutarco, que atribuiu ao filósofo grande influência sobre o caráter do rei⁵⁵, segundo Haake (2013), tal encontro, na verdade, teria sido bem menos excitante do que se poderia imaginar. Murray (1971) também relativizou a relação entre os dois personagens, incluindo a possibilidade de essa relação ter sido, de alguma maneira, fria. Para corroborar essa tese, pode-se mencionar a falta de menção ao reino da Macedônia e ao próprio Alexandre na *Política*, principal obra do gênero político de Aristóteles, como sinal de uma relação não apenas fria, mas que azedou com o tempo. Sob essa ótica, a querela pode ter sido piorada, quando da morte de Calístenes, pupilo de Aristóteles, durante a expedição asiática, após uma tentativa de conspiração contra a vida de Alexandre conhecida como a “conspiração dos pajens”:

Aristóbulo de fato declara que eles disseram que foi Calístenes quem os incitou à trama, e Ptolomeu concorda. Contudo, a maioria das autoridades não afirma isso, uma vez que atribuem a causa da atitude de Alexandre à antipatia que nutria por Callisthenes e, assim, porque Hermolau tinha uma estreita relação com Calístenes, Alexandre facilmente acreditou nas piores histórias sobre Calístenes. (ARR. 4.12)

⁵⁵Segundo Plutarco, Alexandre teria não apenas recebido conhecimentos das doutrinas éticas e políticas de Aristóteles, mas também conhecimentos mais profundos, compartilhado entre poucos, que os filósofos costumavam chamar de acromáticos ou eopticos. Além disso, o grande interesse de Alexandre pela arte da cura seria uma influência direta dos ensinamentos de Aristóteles, que também teria escrito uma edição comentada da *Ilíada* que Alexandre carregaria consigo até na hora de dormir, embaixo do travesseiro, ao lado de uma adaga (PLU. *Alex.* 53-54).

Por outro lado, uma relação apenas formal, senão boa, para além de possíveis desentendimentos, pode ser defendida, considerando alguns outros motivos. Primeiro, deve-se levar em conta que a falta de aproximação tão perceptível entre as duas figuras pode ser explicada tendo em vista uma questão natural, isto é, as idades discrepantes entre esses dois sujeitos que, por essa razão, podem não ter desenvolvido um laço mais intenso e duradouro de amizade ao longo da vida. Ao encontro disso, sabe-se que a relação de tutoria entre os dois pode não ter se estendido por tanto tempo, tendo ocorrido apenas na fase inicial do que se chamaria hoje adolescência de Alexandre. Além disso, o silêncio de Aristóteles sobre Alexandre em suas obras políticas poderia ser explicado por um sentido de autoproteção, tendo em vista que Aristóteles vivia em Atenas, para onde se deslocou após seu tempo como tutor de Alexandre. Sobre isso, sabe-se que o clima de hostilidade que havia entre o poder argéada e essa cidade era acirrado (DIOD. 18. 7. 1), assim sendo, como explicou Murray (1971), tanto ser elogioso aos macedônios poderia causar animosidade com os atenienses quanto atacar a Macedônia em Atenas poderia significar uma ameaça, dado que sua segurança ali dependia amplamente da proteção macedônica com Antípatro. Logo, o silêncio se justificaria.

Ainda que um texto endereçado a Alexandre sobre o exercício da monarquia escrito por Aristóteles não tenha chegado a nós, sua produção continua sendo bastante provável⁵⁶. Isso porque, primeiro, é conhecido o fato de que uma relação entre essas duas figuras realmente existiu, isto é, Aristóteles ensinou Alexandre como seu tutor por alguns anos. Soma-se a isso o claro interesse do filósofo pelo assunto, o que pode ser observado no resto de sua produção, em especial na *Política*, na qual a discussão sobre o regime monárquico ganha, inclusive, protagonismo em algumas passagens. Ademais, naquele contexto específico, escrever conselhos a um rei, como observado antes com Isócrates em suas correspondências públicas a Filipe, ou até mesmo como fez Platão na *República*, de forma nenhuma, estava distante do horizonte filosófico grego do século IV A.E.C. Por fim, pode-se acrescentar que a tradição *peri basileias* mostrou-se presente e consistente entre outros membros da escola peripatética, nesses termos, possivelmente influenciados pelo seu fundador. Por exemplo, Estratão de Lâmpsaco teria escrito um *peri basileias*, assim como Teofrasto, seu sucessor, que escreveu quatro tratados sobre monarquia, sendo um dirigido a Cassandro⁵⁷. Logo, como defendeu Murray (1971), não há razões para descreer com veemência que Aristóteles tenha escrito um tratado sobre monarquia para

⁵⁶Essa obra também pode ter sido listada como *sumbouleutikos para Alexandre* (MURRAY, 2008).

⁵⁷Cf. MURRAY, 2008, p. 18.

Alexandre. Tal possibilidade parece ser provável e é coerente com a história do período. Nas palavras de Murray (1971), Isócrates poderia ter servido como modelo para a forma, enquanto Platão como modelo para os sentimentos.

Contudo, após as primeiras experiências com Aristóteles, Xenocrates e Anarxaco (os últimos também tendo escrito tratados endereçados a Alexandre, possivelmente influenciados por Aristóteles⁵⁸), a produção desse gênero ganhou novo fôlego apenas no chamado “ano dos reis” (307-306 A.E.C.), em que os sucessores do último líder argéada passaram a assumir a condição de reis de direito, fundando, assim, suas próprias dinastias, conhecidas como “dinastias helenísticas”. Isso acontece a partir da proclamação de Antígono e de seu filho Demétrio, que logo são seguidos pelos outros diádocos, no momento em que uma sucessão de Alexandre por sangue não seria mais possível. A essa altura, no que diz respeito à produção de tratados sobre monarquia, destaca-se Teofrasto⁵⁹, que escreveu um tratado *peri basileias* endereçado a Cassandro (presente na lista de Diógenes Laércio), o qual, por sua vez, passou a servir, como defendeu Haake (2012), como modelo para futuras produções nas décadas seguintes desse tipo de literatura. É possível pensar, portanto, que Teofrasto apresenta-se nessa linha do tempo como personagem importante para a construção e consolidação desse gênero, para além da figura do próprio Aristóteles e do próprio rei Alexandre.

Tendo em mente, portanto, a existência de um processo histórico ligado à formação de tratados helenísticos sobre monarquia, Murray (2008) identificou três fases de produção desse gênero que, como sabido, se estende do período helenístico até o período romano. A primeira seria aquela diretamente ligada a Alexandre, ou seja, quando da produção de tratados sobre monarquia endereçados ao antigo rei macedônio, sendo os casos de Aristóteles, Xenocrates e Anarxaco exemplares desse momento inicial; a segunda fase seria aquela composta de textos dirigidos diretamente aos sucessores de Alexandre, isto é, diádocos e seus respectivos sucessores, após o ano dos reis (307-306 A.E.C.), e o estabelecimento das dinastias helenísticas, como observado no caso de Teofrasto; e, por fim, uma terceira fase seria aquela que, segundo Murray (2008), se constituiria como um “pastiche ou falsificação” de toda a produção anterior, que, por sinal, teria persistido até o período imperial romano.

⁵⁸ Xenocrates escreveu em quatro livros uma obra intitulada *Elementos da monarquia para Alexandre*. Não se sabe muito sobre o conteúdo da obra de Xenocrates nem sobre o da obra de Anaxarco, restando apenas a possibilidade da especulação (MURRAY, 2008).

⁵⁹ Teofrasto foi uma figura bastante influente em seu tempo, tendo tido uma relação de respeito com alguns reis helenísticos, em especial, Cassandro e Ptolomeu, assim como descreveu Diógenes Laércio (5.2.37).

Da mesma maneira que é possível delimitar um claro grupo para a autoria dos tratados helenísticos sobre a monarquia, será fácil identificar seus receptores literais, isto é, aqueles para quem esses textos se dirigiram direta ou explicitamente. Como já sugerido, esses tratados foram sempre endereçados a reis. Nesses termos, muitas vezes, o próprio nome do rei se fazia presente no título da obra, o que a tornava uma obra personalizada, como no exemplo do já mencionado tratado de Teofrasto a Cassandro.

Sobre essa questão, ainda, é possível traçar um paralelo entre a natureza de seus autores e de seus receptores. Isto é, curiosamente, da mesma maneira como os tratados helenísticos sobre monarquia não foram objeto exclusivo de uma escola filosófica específica, essas obras tampouco escolheram reis ou dinastias preferidos, mas foram escritas indistintamente para diferentes reis helenísticos. Assim sendo, é possível afirmar que o gênero *peri basileias* constitui um fenômeno helenístico em sentido amplo, ou seja, um substrato literário derivado das características comuns do período, e não de seus casos particulares, o que confere a essa produção importância prática para a compreensão do período helenístico como um todo.

Quanto a conteúdo e forma, deve-se dizer, primeiro, que não há razões para desacreditar que esses tratados tenham mantido uma constância ao longo dos séculos. Sendo assim, seu conteúdo sempre esteve focado nas qualidades de um bom rei:

Com pequenas diferenças, diferentes autores vindos de diversas tradições filosóficas trataram o tema “monarquia” de uma forma relativamente homogênea nos tratados helenísticos sobre monarquia. Esses tratados focaram nas qualidades, as aretai, que um bom rei deveria possuir, incluindo, a correção (*dikaiosyne*), a generosidade (*euergesia*) para com as poleis do mundo grego, e mais amplamente, a filantropia (*philanthropia*). (HAAKE, 2013, p. 176)

Sobre conteúdo, ainda fará sentido supor que todas as qualidades tradicionalmente atribuídas ao bom monarca presentes nos tratados *peri basileias* dialogaram diretamente, em sentido antagônico, com todas as características que também compuseram a imagem que se tinha da figura do tirano no antigo imaginário grego. De acordo com Aristóteles, o tirano seria aquele que agiria em benefício próprio, com a finalidade de conquistar poder e riqueza para si mesmo, dessa forma, governando indivíduos que não desejariam ser governador por ele (*Pol.* 3. 1280a; 3. 1279a; 5. 1311a; 6. 1317a). No período helenístico, em seu livro VI, o historiador Políbio descreveu o processo de conversão de um regime monárquico para uma tirania da seguinte forma:

Mas quando seu poder real se tornou hereditário em sua família, e eles encontraram em suas mãos tudo o que era necessário para a segurança, bem como mais do que era necessário para seu sustento pessoal, então eles deram as rédeas aos seus apetites; imaginou-se que os governantes deveriam usar roupas diferentes das dos súditos; ter luxos de mesa diferentes e elaborados; e deve até buscar a indulgência sensual, por mais ilegal que seja a fonte, sem medo de negação. Tendo estas coisas dado origem, num caso, ao ciúme e à ofensa, no outro, à explosão de ódio e ressentimento apaixonado, a realeza tornou-se uma tirania. (6.7)

No fragmento, ao descrever o caminho que levaria a uma tirania, o historiador enumera algumas de suas características mais distintas, em que se deve destacar o apelo pelos desejos individuais. Nesse ponto, a descrição do tirano contrapõe-se às qualidades da correção e generosidade sempre apontadas a um bom rei. Assim, como inferiu Haake (2013), a construção da imagem de um bom monarca nos tratados helenísticos não funcionaria como um fenômeno isolado, mas seria resultado da dialética criada a partir do uso da imagem do tirano corrente antes e durante o período helenístico.

Os tratados filosóficos em questão parecem nunca ter se preocupado com o uso, a defesa ou mesmo a apresentação de uma teoria política sobre monarquia. Seu espaço de atuação parece nunca ter sido inovativo, ao contrário de outros espaços da produção filosófica que serviram a esse fim ao refletir, por exemplo, sobre questões constitucionais, tal como se verifica na *Política*, que, por sua vez, descreveu e julgou os diferentes regimes de governo. No que compete à apresentação e à discussão de novos conceitos nessa área, ou mesmo sobre a defesa do regime monárquico como melhor regime, os tratados helenísticos não serviram a esse papel, ainda que, naturalmente, não se deva pensar que seu conteúdo não estivesse de alguma maneira ligado a alguma base teórica corrente. Caberá dizer que seu conteúdo tampouco historicamente se preocupou com questões práticas ou contemporâneas do exercício da monarquia, no sentido de oferecer conselhos mais tangíveis aos reis helenísticos, não fazendo, por isso, menções a eventos históricos contemporâneos. Depara-se, pois, com um tipo de produção que não esteve interessada em propor mudanças no campo teórico ou prático sobre a política daquele período, isso a partir da sua literalidade. Assim, sua finalidade e sua importância encontram-se, em especial, em suas entrelinhas e no seu simbolismo.

Com o intuito de compreender seu papel simbólico naquele momento, sabe-se que a presença desses títulos, por exemplo, em catálogos de bibliotecas⁶⁰ antigas e fragmentos

⁶⁰ Fragmento de um catálogo de biblioteca localizada na antiga cidade de Rodes, datado do século I E.C., que inclui um *peri basileias* de autoria de um certo Teopompo (HAAKE, 2013).

espalhados de papiro funcionam como evidências de que esse tipo de produção foi composto com o propósito de circular entre um público muito maior do que o inicialmente indicado, ou seja, para uma audiência implícita. Como evidência dessa dispersão, há uma passagem notável em Diógenes Laércio (2.10.110):

À escola de Ebulides também pertencia Eufanto de Olinto, que escreveu uma história de sua época. Foi além de poeta e escreveu diversas tragédias, com as quais conquistou grande reputação nos festivais. Ele ensinou o rei Antígono e dedicou-lhe uma obra sobre a realeza que foi muito popular. Ele morreu de velhice.

No fragmento, ainda que o tratado sobre monarquia em questão tenha como alvo claro o rei Antígono, sua popularidade (o verbo usado por Laércio para esse fim é *eudokimeo*) indica que foi acessado por um número muito maior de indivíduos.

Para além disso, de acordo com Haake (2013), outra evidência da circulação desses tratados e, assim, de sua popularidade seria sua observada influência em outros gêneros literários. Um exemplo seria o texto do obituário de Políbio a Átalo I, em que as virtudes atribuídas ao rei correspondem ao mesmo conteúdo divulgado nos tratados helenísticos sobre monarquia:

A grandeza de espírito deste rei merece, portanto, a nossa admiração, porque ele nunca tentou usar a sua riqueza para outra coisa senão a aquisição do poder real - um objetivo além do qual nada maior pode ser mencionado. Além disso, ele deu o primeiro passo neste projeto, não apenas prestando serviços aos seus amigos e conquistando o seu afeto, mas também através de conquistas na guerra [...]ele passou uma vida de extrema virtude e bondade para com sua esposa e filhos; manteve a fé com todos os aliados e amigos; e morreu no meio de uma campanha gloriosa, lutando pela liberdade dos gregos. (POL.18.41)

Acima, virtudes como generosidade, em especial diante do mundo grego, e filantropia, diante de indivíduos mais próximos, são atribuições que podem servir como evidências de um fenômeno de recepção de ideias a princípio postuladas pelos tratados helenísticos sobre monarquia. Esse processo de sedimentação de ideias reforçaria a tese de que o conjunto *peri basileias* serviria a um público mais abrangente, uma vez que teria sido capaz de exercer influência sobre outros tipos de produção literária (HAAKE, 2013).

Assim sendo, “audiência implícita” refere-se a grupos sociais aos quais o filósofo também pretendia atingir ao compor esse tipo de obra que, a princípio, como sabido, seria dirigida unicamente ao rei. Segundo Haake (2013), a tese mais provável é a de que essa

audiência ampla, ou implícita, seria pan-helênica, ou seja, de toda a comunidade de cidades gregas (ou até, por vezes, algumas em particular), uma vez que sua autoria esteve ligada a um grupo intimamente identificado com mundo grego e reconhecido como parte de sua própria identidade, como já observado acima.

Diante do cenário de dispersão desses textos, para Strootman (1968), esses tratados serviriam, além de uma função pedagógica para o ofício da monarquia, como um meio para a expansão da ideologia monárquica na Hélade. Contudo, entende-se que a tese levantada por Haake (2013) sobre o simbolismo desses tratados funciona melhor, uma vez que confere a eles mais camadas, na medida em que leva em consideração os interesses de todos os atores dessa operação, isto é, não apenas o interesse real, mas também os interesses das cidades gregas e dos filósofos. Sob essa perspectiva, os tratados sobre monarquia do período helenístico se comportam como um instrumento de comunicação entre esses agentes.

Para evidenciar esse papel comunicativo e interacional exercido pelos tratados sobre monarquia, devem-se considerar: (i) o discurso de liberdade que tradicionalmente constituiu parte da identidade das *poleis* como unidades políticas; e (ii) a tensão nascida da necessidade verificada entre as monarquias helenísticas de exercer influência no mundo grego como uma tentativa de se apropriar de parte do espólio material e simbólico deixado por Alexandre.

Sobre essas questões, sabe-se que a ideia de “monarquia” foi sempre percebida pelos autores gregos como uma instituição bárbara. Um exemplo notável é a relação crítica estabelecida entre o ateniense Demóstenes e a monarquia macedônica personificada na imagem de Filipe II. Nas chamadas *Filípicas*, o orador ateniense enfatiza o caráter bárbaro da monarquia macedônica, de modo a entendê-la como uma ameaça à soberania grega:

Quando, atenienses, vocês tomarão as medidas necessárias? O que vocês estão esperando? Até que sejam obrigados, presumo. Mas o que devemos pensar do que está acontecendo agora? Pela minha parte, penso que para um povo livre não pode haver maior compulsão do que a vergonha da sua atual posição. Ou diga-me, vocês se contentam em correr e perguntar uns aos outros: “Há alguma novidade hoje?” Poderia haver alguma notícia mais surpreendente do que a de que um macedônio está a triunfar sobre os atenienses e a decidir o destino da Grécia? (*Filípicas*. 4.10)

Verifica-se, inclusive em autores de períodos mais recuados, a ausência de distinção entre os termos “monarquia” e “tirania”, usados como sinônimos, o que acontece em Heródoto, por exemplo. Tal separação semântica parece ocorrer apenas posteriormente, como observado em Aristóteles, que foi além, encarregando-se de descrever nada menos do que cinco diferentes espécies de monarquias. Entre elas havia uma tipicamente não grega, caracterizada pelo despotismo real. Como justificativa para isso estava a compreensão de que, ao contrário dos gregos, os povos bárbaros, especialmente os persas, estariam condenados por natureza a uma vida de servidão.

Em Tucídides, o discurso sobre a liberdade na Grécia é defendido não apenas contra homens e impérios estrangeiros com ambições tirânicas, mas também contra cidades, inclusive gregas, que exibiriam esse tipo de comportamento:

Devemos acreditar que a cidade tirana que foi estabelecida na Hélade foi estabelecida contra todos igualmente, com um programa de império universal, parte cumprido, parte em contemplação; vamos então atacá-lo e reduzi-lo, e ganhar segurança futura para nós e liberdade para os helenos que agora estão escravizados (124.3).

Na passagem, os coríntios se referem ao domínio ateniense no mundo grego (que se convencionou chamar de “imperialismo ateniense” do século V A.E.C.) como uma experiência tirânica que funcionaria como qualquer outra ameaça despótica não grega, que impossibilitaria a liberdade apreciada por essas cidades, devendo, portanto, ser objeto igualmente de guerra.

Diante dessa tradição que opunha a ideia de tirania à vida nas *poleis*, pensando na possibilidade de exercer influência política sobre essas cidades, há de se imaginar que se apresentar como um tirano não se configuraria como um gesto político eficiente, em especial, em um contexto marcado pela concorrência com outras grandes dinastias que disputavam entre si um papel de liderança na região. Sobre esse tipo de aproximação, há uma passagem no *Príncipe* em que Maquiavel alertou:

E aquele que devém senhor de uma cidade acostumada a viver em liberdade e que dela não faz ruínas pode esperar que ela o arruíne, porquanto esta, em suas rebeliões, terá sempre a ampará-la a palavra “liberdade” e os seus antigos costumes, os quais nem a longa duração dos tempos, nem quaisquer benfeitorias a farão esquecer [...]. (5)

Assim como defendeu o florentino, a existência de uma ideia de autonomia apreciada, desde tempos remotos, entre as cidades gregas, levaria à ruína aqueles que

almejassem exercer sobre elas algum controle, a menos que “aquele que devém senhor” antes as arruinasse, tendo em vista que esse tipo de ideal poderia permanecer vivo no imaginário coletivo de qualquer sociedade. Nesse mesmo sentido, Cícero, em *Dos Deveres*, alertou que o senhor de uma cidade livre estaria ameaçado, caso agisse como tirano:

[...] os que, numa cidade livre, tudo perpetraram para serem temidos, não encontram parêntese em sua loucura. Mesmo que as leis sejam sufocadas pelo poder de um indivíduo e a sua liberdade se torne tímida, muitas vezes elas acabam ressurgindo por julgamentos silenciosos [...] E as mordidas de uma liberdade sufocada são mais violentas que as de uma liberdade conservada. (2. 24)

Levando esse tipo de reflexão em consideração, é possível identificar que os reis helenísticos, evitando destruir essas cidades, assim como prescrito pelo italiano, lançaram mão da estratégia de forjar uma *persona* que estivesse alinhada ao vocabulário político e simbólico dos gregos, de forma a evitar “julgamentos silenciosos” e “mordidas de uma liberdade sufocada”. Nesse sentido também observou Cícero: “Nada é mais eficiente para a proteção e a manutenção dos recursos do que ser estimado; nada é mais distante disso que ser temido” (*Dos Deveres*.2. 23). Dessa maneira, o rei estaria menos próximo à figura de um tirano e mais próximo à imagem de um potencial libertador da Grécia em um cenário caracterizado pela presença de outros concorrentes que disputavam esse protagonismo.

Sob esse ponto de vista, para os reis helenísticos, esses tratados funcionaram como mais um entre outros mecanismos de comunicação, como a concessão de benfeitorias e o envio de correspondências reais, que contribuiu para a construção de um tipo de representação real que afastasse o predicado de tirano e os identificasse como mais um membro da comunidade grega. Assim sendo, a produção e a divulgação desses tratados funcionariam como instrumentos eficientes para evidenciar a qualidade dos reis como bons reis a partir de sua predisposição a ouvir um agente tipicamente grego, o filósofo. Essa qualidade, deve-se notar, em nada combinaria com uma atitude caracteristicamente tirânica, mas com a de um personagem adepto da *perrhesia* e, logo, da liberdade gozada entre os gregos. Será útil recordar uma passagem da *Política*, de Aristóteles, em que o filósofo afirma que o tirano seria aquele incapaz de confiar ou ouvir os que estão ao seu redor, enquanto um bom rei, ao contrário, teria a capacidade de confiar e ouvir o que lhe é dito (*Pol.* 1313b).

Para as cidades gregas, a partir da vocalização feita pelos filósofos, os tratados sobre monarquia representavam a possibilidade improvável de conviver com os reis helenísticos e, ao mesmo tempo, manter vivos ideologemas constitutivos de sua própria identidade: *eleutheria* e *autonomia* (HAAKE, 2013)⁶¹. Assim, apresentavam para as cidades uma oportunidade de exercer um tipo de comunicação livre com os reis, que, como visto acima, tinham nessa dinâmica o papel passivo, ou seja, o de escutar. Logo, observa-se a acomodação dos interesses das cidades em sua relação com os reis helenísticos não apenas em um plano prático, como na expulsão por Antígono dos Gálatas da Grécia no início do século III A.E.C., mas também no campo simbólico, a partir, por exemplo, da existência de certos instrumentos de comunicação.

Já para os seus autores, em um ambiente marcado pela concorrência interna típica do meio intelectual aquecido do período helenístico, esse tipo de produção significava exercer uma função propriamente filosófica, assim como defendeu Aristóteles. Em outras palavras, ao contrário da tese do rei-filósofo defendida por Platão na *República*, a prática de produção de tratados sobre a monarquia para reis helenísticos esteve alinhada ao argumento defendido por Aristóteles na *Política* de que reis deveriam ser orientados por filósofos, e não ocupar a sua função. Esse ofício orientador, materializado nos textos *peri basileias*, resultaria em ganho de prestígio por parte dos autores tanto diante das cidades gregas quanto diante dos reis helenísticos, o que fatalmente contribuiu para a profusão desse tipo de literatura, uma vez que tornaria possível a distinção dos seus autores. Ainda sobre a questão da concorrência, resta dizer que esta não se daria apenas entre indivíduos, mas também entre grupos ou escolas filosóficas, tendo em vista a origem abrangente dos tratados *peri basileias*.

Portanto, para além de uma função orientadora para o ofício da monarquia que, de fato, exerceram, os textos conhecidos como *peri basileias*, escritos por filósofos gregos para reis helenísticos, serviram a uma função não literal, ou melhor, a uma função comunicativa entre reis e *poleis*. Ao encarar esse fenômeno literário pelo viés da comunicação, em forma de tripé, atribui-se importância simbólica a esses tratados, na medida em que passam a traduzir uma realidade política típica do período marcado pela tensão entre o poder das dinastias helenísticas baseado no carisma e, por outro lado, a longa tradição discursiva grega de apreciação de sua própria autonomia.

⁶¹Conforme Haake (2013), não há motivos para desacreditar que essa projeção sobre as qualidades tipicamente atribuídas às *poleis* não estivessem presentes no período helenístico ou no período romano.

2.2.4 *Peri basileias*: uma manifestação tipicamente helenística de *parrhesia*

Considerando que os tratados sobre monarquia se apresentam como um meio de comunicação interacionista entre três agentes, será possível defender a tese de que esse gênero se comportou, naquele contexto, como uma forma renovada e tipicamente helenística da tradicional prática helênica da *perrhesia*, ou seja, da capacidade que tinham cidadãos livres gregos de discursar livremente em certas ocasiões.

Entre algumas de suas primeiras aparições na literatura grega, nas tragédias de Eurípidés, o termo aparece em um lamento de Polinices em resposta a sua mãe, Jocasta, como o principal mal de ter sido exilado de sua terra natal, isto é, a impossibilidade imposta pelo exílio de exercer a capacidade inerente ao um cidadão livre de dizer o que pensa: *en men megiston exei paresian* (*Fenícias*. 387)⁶². Nesse sentido, o termo *parrhesia* constitui-se a partir da junção de duas palavras – *pan* e *rhema* –, isto é, em uma tradução literal: “dizer tudo”. Em português, é comumente traduzido como “livre discurso”, ou *free speech*, em inglês, ou ainda *Freimüthigkeit*, em alemão.

Em conferência concedida à universidade de Berkeley, Foucault (1999) definiu a prática da *parrhesia* como o exercício público de dizer a verdade, de maneira a se fazer entender por sua audiência, sem se confundir com a prática retórica em que a forma interessaria mais (como instrumento de convencimento) do que seu próprio conteúdo. Dessa forma, o “*parrhesiastes* age sobre a mente das outras pessoas, mostrando a elas, tão diretamente quanto possível, o que ele realmente acredita”. Sabendo disso, uma vez que incide sobre a pretensão de verdade, esse discurso deveria ser praticado apenas por alguém que saberia que a detém, sendo assim atribuído somente a indivíduos com certos valores morais, ou melhor, apenas a certos grupos reconhecidamente capazes de transmiti-la a outros em uma dada estrutura social.

Outro elemento intimamente ligado à ideia de *parrhesia* seria o perigo inerente associado ao conteúdo do discurso proferido. O risco seria um elemento intrínseco ao que ele chamou de jogo *parrhesiástico*, em que a vida ou a morte de quem dita o discurso é colocada sempre à prova diante de sua audiência. A causa disso seria o fato de que o discurso de *parrhesia* também se constitui como uma forma de criticismo e, assim, manifesta-se sempre a partir de uma relação assimétrica entre uma posição de inferioridade de quem fala para uma posição de superioridade de quem escuta. Logo, sua

⁶²ἐν μὲν μέγιστον, οὐκ ἔχει παρρησίαν.

prática estaria fundada no sentido embutido de dever de quem fala, apesar de sua posição hierarquicamente inferior e do perigo que corre ao dizer tais verdades. Sobre esse sentido moral, Foucault lançou mão da seguinte analogia:

Um criminoso que é forçado por seus juízes a confessar seu crime não usa a parrhesia. Mas se voluntariamente confessa seu crime a alguém sem o sentido de obrigação moral, então ele realiza um ato parrhesiástico para criticar um amigo que não reconhece seu erro, ou na medida em que é um dever para com a cidade ajudar um rei a melhorar a si mesmo como um soberano. A parrhesia é assim relacionada à liberdade e ao dever. (FOUCAULT, 1999, p. 8)

Portanto, como uma definição, *parrhesia* constitui-se como uma manifestação coletiva de vontade a partir da ação de um indivíduo destacado de um dado meio social que passa a correr riscos inerentes a sua atitude, revestindo-se de uma pretensão de verdade em forma de crítica direcionada a outro agente influente sobre esse mesmo grupo, seja ele um rei ou qualquer outro indivíduo pertencente a um estrato elevado da sociedade.

A partir disso, será então possível estabelecer alguns paralelos entre essa ancestral prática e a tradição helenística de elaboração de tratados sobre monarquia. Desse modo, pretende-se evidenciar que esta última se configura como uma atualização da primeira, diferenciando-se, em especial, por realizar-se de forma estritamente escrita e em uma escala supraindividual, ou seja, entre cidades e reis, a partir da figura do filósofo. Nesse sentido, primeiro, sabe-se que, assim como observado na definição acima de *parrhesia*, os tratados sobre monarquia foram sempre compostos por um grupo social distinto e bem definido, reconhecido pela comunidade como aquele identificado com a identidade grega, logo, capaz de representá-la. Sobre isso, é possível afirmar que, a partir de determinado momento da história grega, a atividade do discurso livre tenha, de fato, se associado à prática filosófica. Como exemplo, destaca-se uma passagem de Filodemo (*parr.* frg. 1, 5-

7), em *peri parresias*, em que o epicurista afirma: “No geral, um sábio ou filósofo comunica-se com *parrhesia*”. Segundo, os tratados em questão foram sempre dirigidos a figuras hierarquicamente superiores àqueles que os escreviam. Melhor dizendo, eram escritos por filósofos e endereçados aos reis helenísticos, comportando-se, assim, como um tipo de comunicação assimétrica estabelecida entre as cidades gregas e as poderosas dinastias helenísticas. Terceiro, essas obras não se constituíram como meros instrumentos de bajulação, mas como manuais sobre o bom exercício da monarquia que, por meio de uma dimensão não literal, impunham certo horizonte de expectativa sobre a atuação

desses reis. Dessa forma, exerceram um papel crítico e orientador da prática do poder monárquico, assim como era de se esperar de qualquer discurso classificado como *parrhesia*. Quarto, diante dessa função orientadora, os riscos inerentes ao discurso da *parrhesia* também podem ser observados na produção de um tratado *peri basileias*. Nesse sentido, há uma passagem atribuída a Plutarco (*Regum*.189d) sobre uma fala proferida por Demétrio de Faleros em que o antigo governante da cidade de Atenas defende: “*o gar oi philoi tois basileusin ou thaurousi parainein, tauta en tois bibliois gegrappai*” (“pois o que os amigos dos reis não ousam exortar, estas coisas estão escritas nos livros”). Isto é, todas as falas mais sensíveis que poderiam colocar em risco a vida de quem se comunica com o rei eram e deveriam ser apresentadas em tratados escritos, como a tradição *pari basileias*, a fim de qualificar-se como uma forma de *parrhesia*, e não como uma afronta de outra natureza. Nesse caso, o rei deveria aceitar essas orientações, de modo a se apresentar como um bom rei, e não como um tirano.

Por conseguinte, em face das características destacadas da prática da *parrhesia*, será possível pensar que a tradição tipicamente helenística de produção de tratados sobre monarquia esteve alinhada a essa antiga tradição grega, portando-se como uma atualização dessa prática. Essa afirmação reforça o caráter comunicativo entre cidades e reis que esses tratados apresentavam.

2.2.5 *Peri basileias*: um exemplo helenístico de *empowering interactions*

Reconhecendo a importância simbólica dos tratados *peri basileias* para a fundação de um ecossistema tipicamente helenístico, entende-se ser útil recorrer, neste momento, à tese apresentada por Holenstein (2009), em sua discussão sobre a formação do Estado, em que o conceito de *empowering interactions* ocupa lugar de destaque.

Sobre essa questão, deve-se, primeiro, dizer que sua premissa está baseada na ideia de que toda realidade social é possível graças a processos relacionais e assimétricos de comunicação entre indivíduos e suas instituições. Essa visão deve ser entendida como uma herança de teorias da comunicação na área cultural desenvolvidas no último século e associadas a figuras como Bourdieu (2014, p. 361-362), que defendeu que o Estado seria o resultado de um processo de acumulação de diferentes espécies de capital (simbólico, econômico, cultural, militar e simbólico, por exemplo) que o tornariam “um poder acima de outros poderes”. O Estado, à medida que acumula grande variedade de capitais, encontrar-se na situação de detentor de um metacapital que lhe permitiria ter

controle sobre todas as suas outras formas. Ao encontro disso, sendo o Estado “em grande parte uma invenção mental” (BOURDIEU, 2014, p. 373), este assumiria também o monopólio da comunicação como um instrumento de legitimação e ordem, assim como o faz, de acordo com Weber, com a violência legítima. No caso da comunicação, a linguagem passa a ter papel central na criação do próprio Estado e na sua capacidade de imposição de estruturas de pensamento que permitiriam o funcionamento e a coesão de uma dada sociedade (isto é, responsável pelo processo de integração e dominação).

Nesse sentido, Stolberg-Rilinger (2009) posicionou-se contra uma história constitucional clássica apoiada no positivismo típico do século XIX, em que categorias como Estado, Justiça e Soberania foram vistas como objetos trans-históricos. Assim, a tradicional análise de textos normativos, como textos constitucionais, pode ser apontada como símbolo de um modo de observação que distorcia a prática:

Os impulsos advindos das teorias culturais de comunicação foram capazes de superar categorias constitucionais modernas e, assim, fazer justiça à fenômenos pré-modernos. Elas livraram as instituições de sua natureza caracterizada por uma objetividade factualista, permitindo a elas, dessa forma, se apresentarem como ficções, não no sentido de ilusões ou do surreal, mas de atribuições de validade estáveis que direcionam a ação de pressupostos aplicados com sucesso, dessa forma, a potência das ações linguísticas, performances, simbólicas. (STOLBERG-RILINGER, 2009, p. 315)

A partir disso, pensa-se na categoria de “poder” como um produto criado no exercício de expressão e performance. Em outras palavras, sua principal fonte seria a interação entre agentes. Como defendeu Castells (2009), “poder” seria o mais importante processo em qualquer sociedade, uma vez que é definido por valores e instituições, e o que tem valor e o que é institucionalizado seriam definidos por relações de poder. Assim, mediante o uso da força coercitiva ou da construção de sentido com base nos discursos que guiam os agentes sociais, o poder apresenta-se como a capacidade relacional que permite a um indivíduo ou instituição influenciar de maneira assimétrica as posições de outros atores, com o fim de satisfazer sua vontade, seus interesses e seus valores.

Aqui, embora se fale em relações assimétricas, não se poderia pensar em um desequilíbrio tal em que um ator detém poder absoluto, enquanto o outro, com quem se relaciona, seja totalmente incapaz de exercer algum tipo de influência. Como propôs Castells (2009), em qualquer relação de poder, sempre se observarão graus diferentes de resistência e rejeição, assim como de acomodação e aceitação. Quando, contudo,

resistência e rejeição superam acomodação e aceitação, deverá ocorrer um movimento de mudança estrutural ou ruptura institucional, uma vez que, nesse caso, o poder perde o poder (CASTELLS, 2009). Caso essa ruptura não aconteça e a prática do poder, após a rejeição, continue sendo performada apenas por meios violentos, esta relação se converte em um tipo de fenômeno não social, ou seja, que oblitera a capacidade relacional de um dos atores, acarretando o fim dessa relação social.

Em função disso, a legitimação ou o reconhecimento das partes seria um ingrediente fundamental para a estabilização da relação de poder entre o Estado e outros agentes políticos. Para Castells (2009), a ideia de legitimação como condição para o exercício do poder dependeria, em grande medida, do consentimento obtido pela construção de sentido compartilhado, por exemplo, a crença compartilhada nos valores democráticos ou na ideia de isonomia. Esses sentidos são construídos a partir de processos ativos de comunicação, através de redes de informação e debates públicos. Esses processos, por sua vez, seriam conflituosos por natureza, uma vez que grupos humanos não se constituiriam como conjunto de indivíduos que compartilham os mesmos interesses e valores. Ao contrário, são estruturas contraditórias embebidas no conflito e negociações entre diversos grupos em eterna oposição. Essas contradições convertem-se em instituições à medida que as relações entre esses grupos se materializam na necessidade de consenso e resolução dos conflitos. Assim, as instituições seriam legítimas, a depender da expressão, ou melhor, do resultado da cristalização dos sentidos e dos valores discutidos por essa sociedade que, assim, permitiria a outros atores exercer poder sobre terceiros (CASTELLS, 2009).

A ideia de criação do Estado, portanto, parece residir justamente no resultado dessas interações, isto é, seria resultado da iniciativa de todos os atores possíveis envolvidos, de modo que interesses particulares passam a representar a autoridade legítima (HOLENSTEIN, 2009). Esses processos comunicativos, por vezes, marcados pelos conflitos, devem ser definidos como *empowering interactions*:

O conceito de “empowering interactions” descreve uma situação de comunicação específica que emerge de diversas e recíprocos interesses e demandas do Estado, de seus representantes, e dos membros dessa sociedade [...]. (2009, p. 25)

Esse conceito sugere a existência de um sistema de reciprocidade em que tanto agentes particulares quanto o Estado se beneficiam dessa relação. Como discutido antes,

os tratados *peri basileias* também apresentavam uma dimensão recíproca em que atores diferentes (cidades gregas, reis helenísticos e filósofos) reivindicavam seus interesses a partir da instrumentalização desse processo de comunicação.

Interessa nesta pesquisa essa íntima ligação observada entre as já descritas funções simbólicas dos tratados helenísticos sobre monarquia e o conceito de *empowering interactions*. Para tanto, os mencionados tratados devem ser antes definidos como uma forma possível de instrumentos de comunicação, assim como descreveu Bourdieu (1989):

Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social; enquanto os instrumentos de conhecimento e de comunicação tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução de ordem social: a integração lógica é a condição da integração moral (BOURDIEU, 1989, p. 10)

Instrumentos de comunicação carregam uma dupla função, isto é, de prática comunicativa e, ao mesmo tempo, de integração social a partir do que é comunicado, como e por quem. Como visto, da mesma forma, os tratados do período helenístico, para além da função de orientar o exercício do poder monárquico, também exerceram a função não literal de acomodar em uma mesma realidade política as demandas de diferentes grupos que, em tese, teriam interesses conflitantes, criando consenso entre eles. Se, por um lado, monarquias helenísticas pretenderam exercer alguma forma de influência sobre o mundo das *poleis*, por outro, as cidades gregas pretenderam assegurar sua capacidade de livre comunicação com esses reis.

Pensando dessa forma, será possível afirmar que os tratados helenísticos sobre monarquia se apresentaram como instrumentos de comunicação em uma dinâmica associada ao fenômeno de *empowering interactions*. Isso porque emergem como um mecanismo de comunicação que contribui para a criação de sentido e, assim, para a acomodação de conflitos, em um “Estado helenístico”. Nesses termos, os tratados *peri basileias* devem ser vistos como parte de um conjunto de interações recíprocas entre diversos atores responsáveis por edificar uma forma singular de poder, baseada (no que diz respeito ao mundo helenístico grego) no equilíbrio de forças entre monarquias de caráter absoluto (*pambasileia*) e cidades gregas tradicionalmente identificadas com uma tal ideia de autonomia. Deve-se enfatizar, contudo, que a edificação desse “Estado helenístico”, certamente, não deve ser confundida com uma concepção moderna para o termo “Estado” (podendo ser as monarquias helenísticas enquadradas melhor no conceito de “Estado dinástico”, assim como descrito por Bourdieu), em que incide um sentido mais

burocratizado e centralizado, mas como uma organização política internacional associada a um tempo específico e constituída por múltiplos agentes em uma dinâmica própria.

Sendo assim, reconhece-se que a construção de um Estado tipicamente helenístico, ou de um mundo helenístico, foi resultado das diferentes interações comunicativas entre seus agentes (*empowering interactions*). Assim, deve-se dizer que essa acomodação dos interesses deu-se também pela elaboração de tratados *peri basileias* como mais entre outros instrumentos comunicativos existentes naquele contexto histórico.

2.3 Reconstruindo o gênero *peri basileias*

Neste momento, espera-se elaborar um roteiro sobre como estaria organizado um tratado helenístico *peri basileias*, isto é, como um modelo ou um tipo ideal, conforme tentou Murray (2007). Essa proposta, como se constatará, constitui-se como um exercício desafiador. Isso porque se depara com dificuldades metodológicas evidentes. Primeiro, não podem ser descartadas as naturais variações de forma e conteúdo associadas a autores diferentes, ligados, como já visto, a escolas filosóficas distintas, que produziram esse tipo de texto por um longo período. E, segundo, pensa-se no estado desse *corpus* textual, caracterizado pela falta de textos completos, sobretudo aqueles produzidos no período helenístico. Ainda assim, defende-se que, a partir do uso de outras tradições literárias gregas de fundo político e ligadas à discussão sobre o regime monárquico, além de fragmentos remanescentes dos próprios tratados sobre a monarquia, será possível esboçar uma imagem esclarecedora de como estaria disposto esse gênero helenístico. Com isso, espera-se tornar mais visível toda a discussão precedente sobre os seus significados e usos.

2.3.1 Questões metodológicas

A atenta observação de textos monocratológicos do período clássico tardio grego, helenístico e até mesmo imperial romano será útil para o exercício de reconstrução de um tratado helenístico sobre monarquia. Tal investigação permitiria a reunião de ideias comuns sobre o regime monárquico que estariam associadas ao mundo helênico, além de permitir estabelecer relações entre elas. Nesse sentido, para o presente exercício, optou-se pelo exame de textos que, apesar de não serem *peri basileias*, integraram o arcabouço

helenístico de representações sobre monarquia e que teriam influenciado fatalmente a produção helenística desses tratados.

Entre essas obras, pode-se destacar primeiro a *Política*, de Aristóteles, uma vez que este se apresenta como texto de orientação teórica sobre a questão constitucional, incluindo o tema “monarquia”, e que está localizado no início do período helenístico. Ademais, cabe lembrar que o próprio filósofo teria escrito o primeiro ou um dos primeiros exemplares de tratados sobre monarquia, de modo a ser possível inferir que algumas de suas posições verificadas na *Política* podem ter sido reproduzidas em seu tratado, supostamente, endereçado a Alexandre. Esse tratado perdido teria exercido influência nas produções subsequentes desse gênero, especialmente entre os membros da escola peripatética.

Além de Aristóteles, será útil recordar Isócrates, em particular sua obra *Para Nícoles*, em que o orador ateniense pré-helenístico se propõe a fazer uma série de advertências de cunho orientador ao jovem rei chipriano da primeira metade do século IV A.E.C.. Essa obra, além de ser endereçada a um rei, tem conteúdo similar ao que se esperaria encontrar em tratados helenísticos sobre monarquia, já que inclui preceitos sobre o comportamento ideal do rei nas mais diversas situações e observações sobre quem poderia melhor aconselhá-lo. Sobre o autor, é importante reforçar a estreita relação verificada entre parte de sua obra e questões ligadas ao regime monárquico. O grego também escreveu a Filipe da Macedônia, descrevendo-o como um líder e uma solução para os gregos diante da antiga ameaça persa, em meio a uma enfática oposição de seu contemporâneo Demóstenes, para quem Filipe representava uma ameaça até maior do que o Grande Rei (DEM. *Filipicas*, 4.33-4; ISOC. *Discursos*, 5.16).

Por fim, será benéfico lançar mão das visões gregas sobre monarquia expressas, por exemplo, por Xenofonte, em sua *Ciropaedia*, obra que, apesar de descrever a vida de um rei persa, apresenta-se como um modelo grego de rei ideal imaginado pelo autor, logo por toda uma audiência grega. Além dele, será útil observar Plutarco em suas *Vidas*, em especial a biografia de Licurgo, em que se debate o tema da construção da constituição monárquica espartana.

Sabe-se que, apesar da carência de textos *peri basileias*, há ainda disponíveis fragmentos datados do período helenístico ou mesmo posteriores. Assim, passa-se a reconhecer como a principal fonte para esse gênero alguns fragmentos de tratados tardios, provavelmente do início do período imperial, que emularam a forma e o conteúdo dos antigos tratados helenísticos. Sobre essa dinâmica, é possível localizar tais fragmentos na

terceira fase da já mencionada cronologia classificatória oferecida por Murray (2007) sobre o percurso histórico da produção dos tratados sobre monarquia. Nela, a última ou terceira fase referente a um período tardio constituir-se-ia a partir apenas de textos inspirados nessa tradição ou copiados de modelos helenísticos anteriores.

Sobre esses materiais, chegaram até o presente, uma vez que fizeram parte de uma coleção de textos neopitagóricos oriundos do final do período imperial romano, conhecida como *Antologia de Estobeu*, que foi conservada em uma série de manuscritos medievais, entre os quais o mais antigo disponível remonta ao século XII. Como consequência, admite-se aqui, como mais uma dificuldade metodológica, o fato de esses fragmentos terem passado por uma sequência de filtros em diferentes momentos históricos, isto é, primeiro, pelo tratamento do próprio personagem Estobeu séculos após sua produção; depois, pelas mãos de diversos copistas medievais.

Essa antiga coleção romana foi elaborada originalmente com função pedagógica e dirigida ao filho de um certo Estobeu, chamado Septímio. A obra, em parte uma obra de compilação, remonta aos últimos séculos do paganismo romano e conserva uma variedade bastante rica de autores pitagóricos (como fragmentos de Filolau, Ocellos e Arquitas) e neopitagóricos, o que sugere, segundo Dellate (1942), que o autor pertencia à corrente neoplatônica ou neopitagórica como orientação filosófica própria.

De todos esses fragmentos, três chamam atenção e são de autoria de Ecfanto, Diotógenes e Estênidas. As justificativas adotadas para a seleção desses fragmentos em específico são as seguintes: sua apresentação como tratados sobre monarquia, ainda que tardios; a rara extensão desses fragmentos; a unidade que apresentam a partir do horizonte metafísico de sua filosofia política, o que permitiria uma comparação mais clara entre eles; e, por fim, a relativa proximidade cronológica com o período helenístico, sendo possível pensar (levando em consideração o caráter copista da terceira fase da cronologia *peri basileias*) que estiveram ancorados em exemplos de tratados sobre a monarquia mais antigos disponíveis à época.

De acordo com Dellate (1942), essas três obras têm datas de produção próximas e não devem ser anteriores ao primeiro século da era comum, mas, provavelmente, do século III E.C.. Essa datação se sustenta na análise de diversos elementos que compõem esses textos, como: uso observado de neologismos típicos do período imperial; uso do

dialeto dórico⁶³ como expressão tipicamente neopitagórica; particularidades da sintaxe; e uso recorrente de ideias estoicas muito influentes no meio neopitagórico romano.

Portanto, apesar das dificuldades impostas pela escassez de fontes, a tentativa de reproduzir os tópicos que estariam presentes em um tratado helenístico sobre monarquia como um modelo ainda é possível graças à investigação do arcabouço literário grego e, em especial, de fragmentos de tratados tardios que iluminam nossa capacidade de compreender esse gênero tipicamente helenístico.

2.3.2 O roteiro de um texto *peri basileias*

O primeiro tópico que haveria de estar presente em um exemplar típico de tratado *peri basileias* seria a apreciação e a defesa do regime monárquico como melhor regime. Em outras palavras, de forma coerente com o contexto histórico em questão, defende-se a ideia de que, ao escrever aos reis helenísticos, esses filósofos estiveram preocupados, primeiro, em fazer um exame das características que definiriam monarquia como uma ideia e, sobretudo, em fazer uma defesa do regime monárquico como o melhor regime dentre outras possibilidades constitucionais conhecidas pelos gregos. Fazendo isso e remontando ao caráter comunicativo desse gênero, os autores dialogariam com os interesses da Hélade, impondo limites conceituais, expectativas e referenciais às dinastias helenísticas e, ao mesmo tempo, dialogariam com os interesses dos reis, na medida em que também contribuiriam para a legitimação do fenômeno monárquico macedônico como uma forma justa, ou possível, de domínio do mundo grego.

Sobre os argumentos usados para defender a monarquia, recorda-se a discussão de Aristóteles na *Política*, em que o regime monárquico é situado como uma organização orgânica, isto é, como uma forma de organização política comum em tempos remotos da história grega, apresentando-se, assim, como opção natural de organização humana. Nessa direção naturalista, Cícero (*República*. 54-55) também julgou que a melhor forma de governo, para além da constituição mista romana, seria a monarquia, uma vez que o rei se comportaria como uma espécie de pai responsável pelo cuidado de seus filhos. De forma semelhante, o Olimpo teria um deus soberano, e o corpo humano, apenas uma mente que governaria todos os membros.

⁶³Segundo Dellate (1942), a literatura neopitagórica tem esse caráter particular de ser arcaica. Isto é, aqueles que desejavam renovar as doutrinas do antigo pitagorismo acreditavam que deveriam usar um dialeto havia muito abandonado e adornar-se com nomes de antigos personagens ligados a essa corrente.

Para Aristóteles, a noção distributiva de justiça do regime monárquico seria a virtude, curiosamente o mesmo critério adotado em regimes aristocráticos, apontado pelo filósofo como o melhor dentre todos os regimes. Para Aristóteles, o governo monárquico seria, todavia, o melhor, quando (em uma situação hipotética e provavelmente irreal) o mais virtuoso entre os homens governa, uma vez que, nesse caso, a possibilidade de outros desejarem legislar sobre esse indivíduo superior incorreria em nada menos do que na injustiça, tendo em vista o desequilíbrio verificado entre eles.

O argumento do mais virtuoso é o mesmo usado pelo personagem Dario na famosa e fictícia discussão sobre a possibilidade de uma hierarquia entre diferentes constituições levada a cabo por Heródoto em seu livro III. Nela, o persa argumenta, diante da possibilidade de um governo monárquico, democrático ou oligárquico:

Considero que a monarquia é de longe a mais excelente. Nada pode ser encontrado melhor do que o governo do melhor homem; sendo o seu julgamento semelhante a ele mesmo, ele governará a multidão com perfeita sabedoria, e melhor esconder os planos feitos para a derrota de inimigos [...]. (3.82.1)

Nessa passagem, Dario defende que, em uma oligarquia, a disputa entre aqueles que governam geraria tensão, divisão e, logo, derramamento de sangue (*ek de tos stacion fonos*). Em um governo democrático, observar-se-ia a formação de grupos a partir de laços de amizade que conspirariam em benefício próprio e contra o bem comum. Assim, Dario lança mão do argumento do reflexo, em que a monarquia do melhor homem seria o melhor entre os regimes, dado que funcionaria como uma espécie de espelho, em que as virtudes observadas no rei refletiriam na comunidade governada por ele.

Dessa forma, a presença de um discurso de defesa da monarquia nos tratados *peribaseleias*, tal como observado em Aristóteles e em Heródoto, se justificaria na medida em que responderia a interesses tanto dos gregos, no que diz respeito à imposição de certas virtudes na relação de dominação estabelecida entre eles e os reis, quanto dos reis helenísticos, em especial no que toca à sua legitimidade de governar como um soberano virtuoso no mundo das *poleis*.

Adiante, um segundo tópico que constaria em um típico tratado sobre monarquia seria a relação de virtudes que deveriam fazer parte da rotina de um bom governante. Sobre o seu significado, pode-se pensar que essa parte, assim como a primeira, traduz o atributo comunicativo que os tratados sobre a monarquia detinham no período helenístico. Melhor dizendo, a descrição sobre como deveria agir e pensar um rei deve ser entendida

como a expressão de expectativas ou mesmo de exigências que os gregos alimentavam diante da presença das dinastias helenísticas. Trata-se, portanto, não apenas de uma lista fria de orientações, com apenas um valor literal e prático, mas, no fundo, como parte de um diálogo contínuo e simbólico entre reis e cidades helênicas possível graças à instrumentalização do arcabouço de ideias gregas acumuladas ao longo de séculos acerca dos atributos de um bom rei.

A primeira característica associada ao bom monarca seria a necessidade de ser e agir de forma sábia ou, pelo menos, ser reconhecido como um homem sábio. Como evidências, no fragmento de Estênidas (VII. 63. 271.1), verifica-se: “Aquele que não tem sabedoria, nem conhecimento não pode ser rei ou magistrado. O rei sábio é justo e será, portanto, um imitador e servo de deus”. No fragmento de Diotógenes (VII.62.266.1), observa-se: “O rei que é [...] inteligente e hábil no exercício do poder será verdadeiramente rei”. Por sua vez, Isócrates, em *Para Nicocles*, compara o rei à figura de um atleta. Melhor dizendo, enquanto o atleta deve treinar seu corpo para estar preparado para a competição, o soberano deve treinar sua mente e alma a fim de estar apto a bem governar. Nesses termos, o orador ateniense ainda defende que a educação e a diligência seriam os melhores instrumentos para o desenvolvimento de sua natureza, ou seja, de suas capacidades (*Para Nicocles*. 10-13). No caso de Isócrates, é notável que a sabedoria não seria necessariamente algo inato, mas uma característica que poderia ser alcançada por meio do estudo, do cuidado e do convívio com boas companhias. Diante disso, é possível inferir que a sabedoria deveria servir aos reis como um entre outros requisitos de distinção entre ele e seus súditos. Nesse sentido, o exercício hábil da monarquia seria uma condição indispensável para se alcançar a persuasão necessária em uma comunidade formada por diferentes interesses e, assim, legitimar sua posição de monarca.

Uma segunda virtude que deveria estar listada no conjunto de atributos de um bom rei seria a moderação de quem governa diante dos desvios acarretados pelas paixões humanas, seja em termos de riquezas materiais ou acúmulo de poder. Sobre essa questão, Isócrates ensina a Nicocles que um bom rei governaria, antes de tudo, os seus próprios desejos: “Não governe a outro mais do que governa a si mesmo, e considere que é de fato um rei quando não for escravo de nenhum prazer, logo governe sobre os seus desejos com mais firmeza (*epitumios*) do que governa o seu povo” (*Para Nicocles*. 28-31).

Da mesma maneira, Ecfanto (VII.66.279.1) defende que o bom monarca deveria afastar-se da suntuosidade, uma vez que esta seria a “mãe da intemperança, da qual viriam todos os males que afligem os homens”. O rei, assim como um deus, deveria ser

independente, isto é, não poderia ser dirigido por nada, logo deveria saber governar-se. Diotégenes (VII.62.265.1) faz o mesmo caso ao afirmar que o rei não deveria deixar-se levar pelo prazer, mas conquistá-lo, diferenciando-se, assim, das pessoas comuns.

Em sua *Vida de Licurgo*, Plutarco (5.6) relata que uma das importantes reformas impostas pelo mítico legislador espartano teria sido justamente uma maior divisão de poderes a partir da criação, por exemplo, da Gerúsia, uma vez que, de acordo com Platão (nas palavras de Plutarco), essa nova instituição teria acarretado maior segurança e moderação na dinâmica da política espartana. Assim sendo, ainda que a moderação como virtude seja imposta por uma estrutura institucional que forçaria o rei a agir dessa forma, ela ainda se faria necessária, como condição, para o bom funcionamento da constituição monárquica.

Logo, verifica-se a presença comum do argumento associado ao repúdio à riqueza, à abstenção dos prazeres carnis e do acúmulo de poder como características positivas e, por isso, necessárias a um bom governante. Nesse ponto, o rei é apresentado como aquele que recebe um duplo desafio: governar a todos, mas, sobretudo, saber governar a si mesmo. Dessa forma, o rei diferenciaria-se-ia daqueles que não governam e, ao mesmo tempo, ao se afastar do que seria puramente humano, se aproximaria de imagens divinas que deveriam servir como modelos de imitação.

Essa ideia de que o monarca imitaria os deuses, assim como os súditos deveriam imitar o rei virtuoso, é um argumento comum nos tratados tardios sobre monarquias preservados na *Antologia de Estobeu*. Considerando a natureza estoica desses tratados, essa ideia reflete uma compreensão orgânica de universo em que todos os elementos, menores ou maiores, fariam parte de um mesmo ser racional, isto é, o próprio universo. Como exemplo dessa cosmovisão dinâmica e escalonada, pode-se citar uma passagem em Diotégenes (VII.61.265.1):

A mesma relação que une Deus e o mundo, une o rei e o Estado. Da mesma forma, o rei está para Deus, assim como o Estado está para o mundo porque o Estado, constituído pelo acordo de numerosos e diversos elementos, imita a organização e a harmonia do mundo [...].

Em outra passagem no mesmo fragmento, lê-se: “A majestade, de fato, sendo uma qualidade pela qual se imita a divindade, pode assegurar ao rei a admiração e o respeito das multidões, enquanto a sua bondade atrai para ele o amor e carinho” (VII.62.266.1).

Outra virtude que haveria de constar em um *peri basileias* seria a confiança ou a amizade cultivada pelo rei junto àqueles que estavam próximos a ele. Nesses termos, na *Política*, um bom rei, ao contrário da imagem que foi construída de um típico tirano, é apresentado como aquele que é capaz de ouvir e confiar em seus amigos:

Além disso, embora os amigos sejam um meio de segurança para a realeza, é característico de um tirano ser extremamente desconfiado de seus amigos, alegando que, embora todos tenham o desejo, são principalmente estes que detêm o poder. (*Pol.* 1313b)

Isócrates vai ao encontro dessa ideia ao afirmar que o rei deveria garantir liberdade de expressão àqueles com bom julgamento (*didou parresian tois eu fronousin*). Dessa forma, continua Isócrates, o rei poderia contar com seus amigos em momentos de dúvida (*Para Nicocles.* 28-31). Em outra passagem, mais uma vez, adverte:

Honre com cargos aqueles entre os seus amigos que são parentes mais próximos, mas também honre com toda a verdade aqueles que são os mais leais. Acredite que o seu mais forte guarda-costas reside na virtude de seus amigos, na lealdade dos seus cidadãos e na sua própria sabedoria; é através deles que se pode adquirir e manter os poderes da realeza. (*Para Nicocles.* 20-24)

No trecho, o grego sugere que o grande aliado da monarquia, ou seu guarda-costas, seria justamente sua boa relação cultivada por laços de confiança com seus subordinados e, em especial, com a corte. Isso ocorreria mediante a distribuição de cargos de prestígio na administração real.

Acerca dessa questão ainda, sabe-se que a formação da corte helenística e a construção dos laços de proximidade entre os reis helenísticos e seus membros tem sua raiz nos mecanismos de corte observados na dinastia argéada. Entre os macedônios, o grupo dos *hetairoi* ou Companheiros era formado por nobres macedônios, equivalentes a barões feudais que, mantendo uma relação de reciprocidade com o rei, formavam um corpo de cavaleiros. Esses *hetairoi* eram preparados desde a infância para cumprir esse papel. Os pajens, assim como eram chamados, eram filhos da elite macedônica trazidos à corte do rei, de modo a serem preparados para um dia se tornarem Companheiros. Já membros da corte macedônica, em tempos de guerra, os Companheiros faziam as vezes de generais e, em tempos de paz, constituíam o conselho macedônico, além de acompanhar o rei nas caçadas e nos banquetes (GREEN, 2013; SAWADA, 2010). Curioso pensar que a instituição dos Companheiros, de acordo com Sekunda (2010), esteve

intimamente ligada à instituição aquemênida dos “amigos”. Nesses termos, teria sua gênese na influência persa na Macedônia, quando os macedônios lutaram ao lado dos aquemênidas, no século V A.E.C.⁶⁴. No entanto, o nome *hetairoi* teria outra origem, isto é, teria sido emprestado do tirano siciliano Gelon, que também impunha tal distinção entre seus homens (SEKUNDA, 2010).

Por fim, um último atributo que poderia aparecer na lista de qualidades que um bom rei deveria perseguir em um tratado sobre monarquia seria a filantropia, ou seja, agir bem e com justiça para com seus súditos. Nesse sentido, em uma passagem em Estênidas (VII.63.270.1), lê-se: “O rei também imitaria perfeitamente Deus, tornando magnânimo, gentil e moderado nas suas necessidades, mostrando, assim, atitudes parciais para com os seus subordinados”.

Na mesma direção, Diotógenes (VII.61.263.14) afirma:

Todo rei será, em geral, justo, equitativo e misericordioso. A justiça, na verdade, é um princípio que mantém a sociedade e estreita os seus laços [...]. O bom rei deve ser prestativo aos necessitados e também deve ser grato e não cultivar a arrogância. Ele não deve ajudar apenas de uma forma, mas de todas as formas possíveis [...]. Ele não deve ser arrogante, especialmente, com aqueles que têm uma inferioridade e uma franqueza de alma, porque essas pessoas não suportam o peso da arrogância, assim como aqueles doentes que não podem suportar nenhum fardo.

Em outro trecho em *Para Nicocles* (20-24), indo ao encontro do que foi observado nos fragmentos acima, Isócrates defende que o rei não deveria agir com raiva, mas apenas simulá-la em situações em que esta fosse necessária. Nesse sentido, o soberano não deveria oprimir seus subordinados, mas deveria sempre ser gentil e aplicar punições sempre que possível em um grau menor de gravidade do que a natureza dos crimes cometidos por eles.

Assim, está claro que, entre as atribuições do monarca, estaria comportar-se como um guardião de seus súditos, ou melhor, o seu benfeitor. Por esse motivo, não apenas ele não deveria se comportar como as pessoas comuns, como também teria a obrigação de ajudá-las de todas as maneiras possíveis, seja aplicando punições menos duras, seja concedendo presentes. Uma decorrência prática desse argumento pode ser observada no exercício de *euergesia* tão comum entre os reis helenísticos em prol das cidades gregas

⁶⁴ Na virada do século VI A.E.C., a Macedônia recebia muita influência do império persa. Os macedônios teriam lutado do lado persa durante a batalha de Plateia, por exemplo, em 479 (SEKUNDA, 2010).

no período pós-alexandrino. Sabe-se que essas benfeitorias ocorreram em duas dimensões: primeiro, no sentido de defender publicamente a liberdade das *poleis*, recordam-se aqui Antígono Monoftalmo e Ptolomeu, que declaram sucessivas vezes que a Grécia deveria ser livre de guarnições e, assim, ter autonomia (DIOD.19.61); segundo, em benefícios materiais, como no caso em que o rei Demétrio presenteou com mil e duzentas peças de armadura os atenienses após um grande triunfo no Chipre (PLU. *Demétrio*. 17.1); ou na isenção de certos tributos concedida por Selêuco à cidade de Rodes, além das dez quinqueres, uma quantidade expressiva de cereais e madeira e o equivalente a mil talentos em pelugem e resina também entregues à cidade em forma de presentes (*Pol*.5.89.8). Portanto, a partir da observação do fenômeno evergético praticado pelos reis helenísticos em suas relações com o mundo grego, é possível verificar, na prática, os efeitos reais do tipo de discurso presente em tratados sobre monarquia.

Finalmente, o último tópico que poderia estar presente no roteiro de um tratado *peri basileias* ideal seria justamente a discussão sobre a relação entre filósofos e reis. Nesse ponto, supõe-se que, além de defender a instituição monárquica como melhor regime e esboçar uma lista de virtudes que deveriam ser perseguidas pelos monarcas helenísticos, esses tratados também se preocuparam em justificar e legitimar o espaço ocupado pelos filósofos, seus autores, como figuras adequadas para o aconselhamento real. Neste ponto, os filósofos cumpririam seu dever aristotélico de oferecer conselhos, enquanto, por outro lado, os reis deveriam governar. Na verdade, segundo Murray (2007), aqui pouco importa a discussão sobre se o rei deveria ser, ao mesmo tempo, filósofo, assim como entenderiam platonistas e estoicos. Melhor dizendo, o rei não precisaria ser necessariamente filósofo, desde que escutasse os conselhos de um e, assim, reconhecesse a filosofia como parte integrante de sua forma de governar. Nesses termos, deveria se comportar como um *phronimos*.

Como discutido antes, a figura dos filósofos funcionou no período helenístico como um mecanismo de comunicação que importava tanto à monarquia quanto ao mundo das cidades gregas. Em outras palavras, comportou-se como uma espécie de ponte entre os interesses das dinastias helenísticas que pretendiam governar as *poleis* e os interesses das *poleis* que, por sua vez, pretenderam conservar uma tradição discursiva de autonomia. Esse papel seria possível graças à instrumentalização da prática de *parrhesia*, ou discurso livre, que garantiria aos filósofos espaço para expressão sem retaliação. Nos tratados sobre monarquia, caberia ao filósofo deixar clara a sua posição de figura responsável por orientar o rei, de modo a garantir-lhes os benefícios que ouvir (os filósofos) traria ao seu

reinado. Ao mesmo tempo, não respeitar a tradição da *parrhesia*, por parte do rei, poderia acarretar a associação da figura do monarca à imagem de um tirano, ou seja, aquele que governa sem o consentimento de seus súditos.

Esse tipo de advertência pode ser observado na parte final do discurso de Isócrates ao rei Nicocles:

Faça uso dos preceitos que eu te dei ou então procure melhor conselho. Considere como sábios os homens, não aqueles que discutem sutilmente sobre assuntos insignificantes, mas aqueles que falam bem sobre as grandes questões; e não aqueles que, encontrando-se em situações lamentáveis, apresentem aos outros a promessa de uma fortuna próspera, mas aqueles que, embora façam reivindicações modestas para si próprios, são capazes para lidar com assuntos e homens, e não ficar chateado pelas vicissitudes da existência, uma vez que aprenderam a suportar moderadamente e corajosamente tanto o bem quanto as más chances de vida. (42-46)

No trecho, Isócrates cria uma separação rígida entre dois grupos: aquele capaz de fazer reflexões mais profundas sobre como as coisas são e aquele outro que trata de assuntos insignificantes. Isócrates diz que o rei deveria seguir o primeiro grupo, formado por indivíduos que não fazem promessas vazias, mas que parecem ter angariado grande experiência, de modo que são capazes de identificar e suportar os males da vida. Nesse sentido, o ateniense admoesta aqueles que ignoram os preceitos ensinados por grandes poetas, como Hesíodo, que se provaram ser os melhores conselheiros para assuntos humanos e, assim, dão ouvidos a coisas menores, como comédias baratas (*komodias tes faylotates*). Portanto, o líder não deveria aceitar conselhos de qualquer um ou de qualquer categoria, mas apenas de grupos específicos, ou melhor, reconhecidos como capazes de oferecer bons conselhos e conhecimento significativo ao governante. No período helenístico, os filósofos se apresentam como uma categoria não apenas representativa da própria identidade grega, mas também como um grupo intimamente ligado à prática da *parrhesia* e, logo, com legitimidade para promover esse tipo de discurso livre entre cidades e reis helenísticos na forma de tratados *peri basileias*.

Concluindo, diante das dificuldades metodológicas, será razoável pensar, com base nas fontes disponíveis (sejam elas fragmentos de tratados sobre monarquia tardios, ou textos gregos monocratológicos de outras tradições), que um tratado sobre a monarquia helenístico se apresentaria dessa forma, isto é, dividido em pelo menos três tópicos principais: um dedicado à apreciação do regime monárquico; outro preocupado em apontar e descrever as virtudes de um bom monarca; e, por fim, outro responsável

pela defesa da posição do filósofo como figura legítima e capaz de oferecer bons conselhos ao governante, por isso indispensável para um bom governo. Enxergar essas três partes em conjunto é significativo, uma vez que, apenas assim, cumpririam sua função de estabelecer comunicação contínua e recíproca entre os três atores do fenômeno *peri basileias* (filósofos, reis e cidades gregas). Em outras palavras, enquanto os filósofos se apresentavam como peças valiosas para a corte, as cidades gregas impunham, a partir da descrição dos atributos de um bom rei, limites e expectativas aos monarcas que, por sua vez, ao permitir esse tipo de comunicação, apresentavam-se como um elemento natural da cultura grega, afastando-se da imagem de um típico tirano.

3 PERMANÊNCIAS IDENTIFICÁVEIS DE UMA FORMA DE COMUNICAÇÃO MONÁRQUICA HELENÍSTICA EM TRABALHOS SELECIONADOS DE CÍCERO E SÊNECA

3.1 Cícero, justiça e a república

“Nenhuma sociedade é inviolável, nem há fé na monarquia” (*Núlla sancta societas, Néç fides regni ést*), com essa citação de Ênio, Cícero (*Dos Deveres.1.26*) discorre sobre o conceito de injustiça e, para isso, lança mão, como pano de fundo, do momento político disruptivo pelo qual passava o Estado romano na segunda metade do século I A.E.C. Para Cícero, o conceito de lei estaria exatamente na distinção entre o que seria justo e injusto, sendo a justiça verdadeira aquela que agiria em consonância com a natureza de todas as coisas. Dessa forma, alinhado a uma perspectiva estoicista, Cícero defende a existência de uma justiça universal, isto é, de um conjunto de valores intrínsecos à natureza que seriam compartilhados por todos os seres vivos.

A natureza uniria todos os seres humanos pelo elo da razão, elemento que distinguiria os homens de todos os outros seres vivos e que os aproximaria do divino (*Dos Deveres.1.12*), estando, portanto, na razão o meio humano para o alcance da real dimensão do que é certo e do que é errado, do justo e do injusto⁶⁵. Entre as coisas injustas, o orador afirma que o pior tipo seria aquele que se comete de forma premeditada, e não por “perturbação de ânimo”. A acumulação de riquezas com vistas a angariar honras apenas para si mesmo, assim como faz o tirano, é irracional e deveria ser sempre recriminada. Em outras palavras, em âmbito institucional, a república deveria ser sempre gerida tendo em conta os interesses dos administrados, e não dos administradores (*Dos Deveres.1.85*). Segundo Cícero, César teria cometido essa infração ao perverter direitos divinos e humanos e, assim, forjado uma ditadura em benefício próprio. Como defendido na *República* (1. 27), a própria natureza proibiria a posse por qualquer um de algo que não se saiba como bem utilizar. Na realidade, o homem correto seria aquele que tem consciência de que o comando militar e o consulado são necessários, e não posições a se desejar ou instituições que podem ser instrumentalizadas para a conquista de honra e de

⁶⁵A percepção de que todas as coisas sustentadas pela razão são superiores implica a questão de que nada seria superior às leis naturais do universo, pois este teria uma razão própria. Essa proposição defendida em *Das Leis* (2.14) está alinhada a outros tratados filosóficos de Cícero, como *Dos Deveres* e *República* no que diz respeito à natureza da comunidade humana e intimamente ligada à percepção estoica do universo.

glória pessoais. Assim, ainda que em “ânimos superiores” se constate essa busca, isto é, esse anseio pela glória, esta não deveria animar uma concepção antinatural de justiça, assim como teria ocorrido no caso romano. Caso isso ocorra, espera-se a erupção da violência na forma de guerras civis, isto é, de uma realidade destrutiva e, portanto, contrária à condição humana (*Das leis*.3.42). O cidadão, ao contrário, deveria entregar-se à república, não desejando a riqueza, mas deliberando para todos e protegendo a todos (*Dos Deveres*.1. 86).

Em outra passagem, Cícero afirma:

Quisera que a República se mantivesse no mesmo estado em que havia começado, sem cair nas mãos de homens ávidos não tanto de mudanças, quanto de destruições. Pois, como costumávamos fazer quando ela existia, daríamos prioridade à execução da obra e não em escrevê-la; em seguida, registraríamos nossas próprias ações e não o que agora registramos. (*Dos Deveres*.2.3)

No trecho, fazendo menção a Marco Antônio e a seus seguidores, o romano aponta para uma ruptura clara na história da república. Nessa nova realidade, ele observa a escassez de funções públicas, uma vez que “tudo passou a ser dominado por um só” (2. 2). Nesse estado das coisas, ele mesmo teria sido obrigado a exercer o ócio criativo e a se afastar da política. Contudo, isso não estaria alinhado à plenitude do exercício da boa cidadania, dado que o próprio Cícero fez em seus tratados a insistente defesa da necessidade da participação do indivíduo na vida pública, bem como é sugerido na seguinte passagem: “Não merecem elogios e sim censuras os que, alegando desprezar o que a maioria cobiça, cargo e magistraturas, não apresentem nenhuma justificativa para isso” (*Dos Deveres*.1.71). Nesse sentido, conclui-se que a corrupção da natureza por meio da falta de virtude de um líder, ou de um dado grupo, compromete a realização de uma vida harmoniosa e feliz por outros indivíduos, uma vez que isso poderia inviabilizar sua atuação pública, assim como aconteceu com Cícero.

Como foi testemunhado pelo antigo cônsul, a república que os romanos uma vez tiveram e que teria sido a melhor forma de constituição, assim como prescrito pelo historiador Políbio (e também pelo próprio Cícero), passava por um processo de mudança. No argumento ciceroniano, esse impacto é compreendido sob uma perspectiva histórica, isto é: aquele presente em crise e golpeado pela falta de virtude de seus líderes sempre é comparado a um passado glorioso materializado na própria idealização da estrutura constitucional republicana como a mais valiosa herança passada adiante pelos seus

fundadores. Segundo o próprio orador, a constituição misturada e moderada do povo romano seria imune ao inevitável esgotamento que infligiria a outras formas puras de constituição, até que ela fosse fragilizada pelas imperfeições de seus gestores, como no caso de Júlio César, ou mesmo de Marco Antônio, por exemplo (*República*.1.69). Nesse sentido, como apontou Zetzel (1999), a descrição laudativa da república romana na *República*, por meio das palavras do personagem Emiliano Africano, apresentar-se-ia apenas como um testemunho nostálgico de uma realidade que, naquele momento, havia sido perdida de uma vez por todas.

Essa percepção nostálgica, como apontou Harrison (2005), não é uma novidade na produção literária romana. Ao contrário, esse sentimento de ansiedade com relação ao presente e ao futuro, assim como o tema da decadência, é, na verdade, uma questão recorrente entre a intelectualidade de Roma, em especial a partir da república tardia. Essa sensação foi estimulada pelo trauma psicológico decorrente das guerras civis do século I A.E.C. e perpetuada pela constatação de um contraste entre uma Roma “livre” republicana e uma outra autocrática, durante o período imperial. Ao encontro disso, um contemporâneo de Cícero, Tito Lívio, também se apoiou nesse tipo de argumento ao escrever sua história de Roma:

Posso desviar o olhar dos problemas que a nossa época tem testemunhado há tantos anos, pelo menos enquanto estiver absorto na lembrança dos bravos dias de antigamente, livre de todos os cuidados que, mesmo que pudessem não desviar a mente do historiador da verdade, pode, no entanto, causar-lhe ansiedade. (*Ab Urbe condita*,1.5)

À parte do julgamento da intelectualidade romana sobre a crise da república e da questão da dimensão dessa ruptura institucional na história de Roma, aqui interessa o fato de que a criação de um novo ecossistema político, após o fim dos dois triunviratos e do triunfo de Otávio na batalha Áccio, resultou inevitavelmente em inovações nos processos comunicativos que até então constituíam a política do império, uma vez que reorganizou a lógica de poder aristocrática vigente. Isso se justifica, em especial, quando se pensa sobre a adição do personagem do *princeps* à sua estrutura de poder, isto é, de um novo agente político que passa a acumular funções antes atribuídas a outras magistraturas e que, na prática, passa a se comportar como um monarca (com diferentes aparências ao longo do tempo), assim como defendido anteriormente. Parte dessa atualização pode ser observada em discursos e tratados escritos diretamente a essa figura desde a época da ditadura cesariana na república tardia.

O objetivo aqui, portanto, passa a ser identificar possíveis continuidades oriundas da comunicação real helenística, na forma de tratados *peri basileias*, na comunicação política romana a partir de Cícero, tendo em vista a ligação histórica (cultural e política) entre o mundo grego/helenístico e o mundo romano. Nesses termos, optou-se pela análise de trabalhos selecionados de Cícero, no século I A.E.C., e de Sêneca, no século I E.C., sendo eles o *Pro Marcello* e o *De Clementia*, respectivamente. A escolha desses textos se deve, primeiro, ao fato de se conhecer a filiação histórica desses dois autores à filosofia helenística, em especial, ao estoicismo. Além disso, em ambos os textos, observa-se uma dinâmica comunicativa tal qual identificada entre os tratados helenísticos sobre monarquia, isto é, um tipo de transmissão direta de instruções sobre o exercício da monarquia entre o filósofo e o líder, personificado, no caso romano, na forma do *princeps*. Nesse sentido, será possível dizer que, assim como nos tratados *peri basileias*, identifica-se o interesse de um terceiro agente, ou melhor, da cidade ou da república romana, que, por sua vez, é capaz de negociar limites aos poderes do soberano. Logo, esses textos podem ser igualmente enquadrados como um mecanismo romano do fenômeno *empowering interactions*, uma vez que, em dado sistema social, compõem um aparato de comunicação em que partes com distintos interesses interagem reciprocamente de modo a estabelecer uma estrutura de poder específica.

Neste capítulo, pretende-se identificar o lugar desses textos na tradição literária romana. Esboça-se, primeiro, uma visão acerca de sua literatura em seus mais diversos gêneros, desde tempos remotos até o período que se convencionou chamar de principado. Além disso, discute-se a presença da influência grega, em especial a filosofia, na tradição literária romana, antecipando, dessa forma, a reflexão sobre o peso que a manifestação helenística *peri basileias* poderia ter exercido sobre trabalhos políticos romanos do final da república e do início do principado. Por fim, dedica-se ao exame do discurso *Pro Marcello*, de Cícero, endereçado a Júlio César, após o fim do primeiro triunvirato, em que importa cercar seu contexto de produção e identificar possíveis permanências de tratados helenísticos sobre monarquia. Na sequência, deve-se fazer o mesmo exercício com o *De Clementia*, de Sêneca, escrito quase um século depois e endereçado ao imperador Nero, de modo a estabelecer intersecções entre esses dois textos romanos.

3.2 Os limites da literatura romana

Rômulo viveu menos de seiscentos anos atrás, em um momento em que a literatura e a cultura das letras (*litteris atque doctrinis*) já estavam bem estabelecidas, e quando toda a ignorância primitiva dos homens já havia sido eliminada. (*República.2.18*)

Na passagem, Cícero justifica o tamanho da fama de Rômulo ao argumentar que todas as lendas que cercam a vida desse personagem teriam sido compostas em uma parte da história humana não tão recuada e que, por essa razão, seria mais sofisticada sob certos aspectos. Segundo ele, nesse momento, na Grécia, já havia grandes poetas e músicos que animavam uma experiência de mundo menos primitiva e mais literária. Àquela altura, ficções que normalmente compõem a vida de figuras históricas ou seres mitológicos já receberiam menos crédito, uma vez que, como regra, aqueles que são menos educados seriam mais suscetíveis ao engano (*cum imperiti facile ad credendum impellerentur*).

Apesar de se referir especificamente à produção literária grega, esse trecho sugere a existência de um tipo de produção cultural similar já no período monárquico em Roma, uma vez que, primeiro, tal fenômeno se comportaria como uma feição típica para aquele período como um todo e, segundo, para Cícero, a história grega estaria intimamente ligada à história romana. Essa evidência, contudo, vai de encontro a uma tradicional concepção sobre as origens da literatura romana, em que, como sugerido em manuais da história de Roma e estudos especializados, esta teria se desenvolvido apenas a partir do final do século III A.E.C. com a produção do grego de origem, Andrônico. Nesse esquema, mediante o crescente contato com culturas estrangeiras, em especial a grega, os romanos teriam adotado modelos literários exteriores conscientes de suas próprias limitações e, a partir de então, produzido um tipo de literatura própria com fortes bases não nativas.

Contudo, como apontado por Golberg (2005), essa datação não seria possível por ser demasiado tardia. Na realidade, o que se chama de literatura romana deve reunir uma base mais antiga e multifacetada, dado que se está diante de um contexto latino marcado por uma antiga, rica e complexa produção cultural; um alto grau de organização social em toda a península itálica desde tempos remotos; e, claro, uma aproximação significativa com a civilização grega e outros povos desde antes do século III A.E.C. Sobre esse último ponto, sabe-se que cultos gregos eram praticados em Roma desde o século V A.E.C. e que aristocratas romanos também adquiriram o costume de adotar nomes gregos desde o século IV A.E.C. (KRAUS, 2000).

Como defendeu Habinek (1998), independentemente dos impactos que se podem observar da cultura grega na produção cultural romana, Roma cultivou uma produção

cultural antiga e própria, em especial na forma verbal que se desenvolveria, em um exercício contrafactual, de modo autônomo, ou seja, mesmo sem a presença histórica dessa e de outras influências. Assim sendo, ainda que muitas das evidências da vida cultural romana arcaica sejam controversas, a produção literária do período de Andrônico, por exemplo, já estaria fundada sob bases nativas. Uma evidência disso seria a observação de que os fragmentos remanescentes de sua obra sugerem uma capacidade considerável de adaptação da métrica grega para os parâmetros latinos já existentes àquela época (GOLDBERG, 2005).

Reconhecendo, pois, a antiguidade e a complexidade da história da literatura romana, Habinek (1998) defende a superação dessa antiga concepção moderna sobre a história da literatura romana rumo à adoção de uma outra tese fundada na ideia de “revolução cultural”. Em outras palavras, em vez de supor que a literatura latina tenha sido inventada ao final do século III A.C.E., sugere-se que esta teria, nesse período, passado por um processo de transformação em razão de fenômenos sociológicos. Essa revolução estaria associada, portanto, diretamente à conversão do Estado romano em um Estado imperialista e a uma conseqüente necessidade de preservação de uma identidade aristocrática no seio da elite romana. Assim, defende-se o impacto e a íntima relação que mudanças políticas e sociais são capazes de causar no cerne de uma produção cultural local, algo que em Roma, deve-se lembrar, novamente aconteceria séculos depois, com o colapso da república e o processo de fundação do principado desde César, em que novas formas de comunicação passaram a ser necessárias.

Sob essa perspectiva, uma nova literatura, a partir dos trabalhos de figuras como Andrônico, Plauto e Nêvio, passa a se comportar de maneira diferente se comparada a uma produção literária até então existente. Entre essas diferenças está a preferência por uma forma escrita que, a princípio, não se apresentava como uma forma de transmissão tão comum. Habinek (1998) afirma que, a partir do século III A.E.C., há uma nova ordem em que é possível observar uma cultura mais preocupada com a preservação e circulação de textos, ainda que uma cultura escrita existisse em Roma antes disso. Ademais, pode-se destacar o aparecimento de autores individuais associados aos seus textos, ou seja, a personalização do trabalho literário, ao contrário de uma forma de autoria genérica existente em tempos anteriores. Por fim, será também possível apontar para o aparecimento de profissionais (*literati*) especializados não apenas para a produção literária, mas, ao mesmo tempo, para a sua preservação e crítica.

Essa transformação pode, em parte, ser justificada pela intensificação do contato entre Roma e culturas estrangeiras, em especial a grega, a partir do fim da Segunda Guerra Púnica. Como apontou Kraus (2000), sendo todo ato de conquista também um ato de negociação, nessa nova realidade, ao passo que os romanos levavam às províncias seus costumes, suas leis e a exigência de pagamento de taxas, esse processo também levou milhares de romanos ao contato com comunidades gregas ocidentais, isto é, soldados, comerciantes e outros agentes que trouxeram de volta para a cidade novidades no campo material e imaterial. Nesse sentido, o ano de 168 A.E.C. seria outro ponto simbólico, uma vez que o momento da vitória contra os macedônios se configuraria como um marco para a chegada maciça de livros, professores, filósofos e retóricos gregos à cidade de Roma. Essa tendência, ou melhor, esse influxo crescente teria sido definidor para a formação da literatura latina que se concretizaria nos séculos seguintes e que se conhece hoje (GOLDBERG, 2005).

Como evidência dessa influência externa, é surpreendente observar que praticamente nenhum notório autor ligado à república tardia e ao período imperial tenha nascido em Roma. Andrônico tinha origem grega, e Ênio era oriundo do sul da Itália. Cícero nasceu em Arpino, e Tito Lívio, em uma pequena cidade italiana. Durante o principado, Virgílio e Ovídio também eram originários de pequenas cidades italianas, e Sêneca era ibérico. Sob essa realidade cada vez mais cosmopolita, como apontou Kraus (2000), ainda que os romanos tenham logo estabelecido a língua latina como idioma oficial do império para fins burocráticos e diplomáticos, a língua grega, como língua não autóctone, ganhou gradual espaço e proeminência, tornando-se uma espécie de idioma cultural de uma elite letrada.

Sobre o uso da língua helênica por essa elite, sublinha-se que os professores desses indivíduos passam a ser gregos e que parte de sua educação passa a acontecer na Grécia. Como exemplo, pode-se recordar o caso de Cícero, que, segundo Plutarco, por pouco não abandonou a vida pública no fórum e permaneceu para sempre em Atenas, onde pensava em se dedicar à filosofia. Esse projeto teria sido impedido pela morte de Sula⁶⁶, pelo restabelecimento de sua saúde (havia muito debilitada) e pelo clamor de amigos que

⁶⁶Cícero defendeu o romano Roscio na oração *Pro Roscio Amerino*, que, segundo Plutarco, seria um desafeto público de Sula que, àquela altura, comportava-se como o grande protagonista da política romana. Ao passo que ninguém se aventurou a defender Roscio, acusado de ter matado o pai, Cícero o fez e ganhou o caso. Como consequência, se viu obrigado a sair de Roma por temor a Sula (PLU. *Cicero*. 3.3-3.5).

insistiam na sua volta a Roma e, assim, para a vida pública, como de fato o orador fez (*Cícero*. 3.1; 4;1; 4;2; 4.3).

Entretanto, nesse ponto será importante ressaltar que esse processo de assimilação cultural não pode ser confundido como uma forma de absorção passiva de costumes helênicos, mas, ao contrário, deve ser entendido como uma forma ativa e violenta de apropriação cultural efetuada sob uma lógica de conquistador x conquistado. Habinek (1998), nesse sentido, criticou um modelo explicativo com um viés helenocêntrico que veria nessa relação uma dinâmica em que os romanos, como sociedade, teriam recebido com pouca resistência costumes de uma cultura estrangeira e de regiões subjugadas, a despeito de uma cultura e interesses locais. A apropriação imperialista romana de elementos gregos é bem sintetizada em uma passagem de *Tusculanae Disputationes*, de Cícero, em um comentário a Marcus Brutus:

[...] como todas as artes que pertenciam ao modo correto de vida estão contidas no estudo da sabedoria, que se chama filosofia, pensei que isso deveria ser explicado para mim em letras latinas, não porque a filosofia não pudesse ser compreendida através dos escritos e dos professores gregos, mas porque meu julgamento é de que eles sempre acharam os romanos mais sábios, ou que, tendo recebido conhecimento deles, os romanos fizeram coisas melhores, ao menos daquelas áreas dignas de trabalho. (1.1)

Aqui, de acordo com Corbeill (2013), Cícero, ao mesmo tempo que reconhece o valor da filosofia como matéria determinante para uma vida plena, se compromete a não apenas se apropriar dessa parte da cultura helênica, mas também romanizá-la mediante a sua devida tradução para a língua latina. Essa empreitada se justificaria tendo em vista um papel histórico que Roma cumpriria de, além de dominar territorialmente a Grécia, também dominar seus saberes para, assim, poder aprimorá-los.

Como destacou Baraz (2012), desde o princípio, a interação entre a aristocracia romana e a cultura grega se deu sob um viés exploratório, ocorrendo mediante a instrumentalização de excertos específicos da cultura estrangeira. Pensa-se, nesse caso, na seleção de elementos entendidos como úteis e outros que deveriam ser deixados para trás. Como exemplo, recorre-se novamente ao caso da filosofia, relegada a um papel marginal entre os romanos no final da república, uma vez que corresponderia a uma área compreendida como mais ameaçadora para a tradição dos costumes de Roma. Em essência, sua prática seria aceitável até certo ponto e até útil ocasionalmente, na medida

em que permanecesse na periferia da vida do indivíduo (BARAZ, 2012). Essa percepção pode ser bem observada em outra passagem de Cícero:

Neoptólemo de fato diz a Ennius que é necessário que ele pratique a filosofia, mas pouco, pois não é desejável: e eu, Brutus, penso que é realmente necessário que eu pratique a filosofia, pois o que poderia fazer melhor, especialmente, se nada faço? (*Tusc.2.1*)

Já durante o principado, a filosofia foi excluída do processo de educação do jovem imperador Nero com a justificativa de não ser apropriada para o ofício de imperador: “Foi instruído, quando menino, nos rudimentos de quase todas as ciências liberais; mas sua mãe o desviou do estudo da filosofia, por considerá-lo inadequado para alguém destinado a ser imperador” (SUETÔNIO. *Nero*. 52).

Indo além, é possível encontrar uma posição ainda mais radical que discutia se a própria presença de qualquer influência grega seria benéfica para a sociedade romana, como observado na fala de Catão:

[Os gregos] são uma raça muito iníqua e intratável, e você pode tomar minha palavra como a palavra de um profeta, quando eu lhe digo que sempre que aquela nação conceder sua literatura a Roma, ela estragará tudo; e isso tanto mais cedo se enviar seus médicos entre nós. Eles conspiraram entre si para assassinar todos os bárbaros com seus remédios; uma profissão que exercem com fins lucrativos, para que possam ganhar a nossa confiança e despachar-nos com ainda mais facilidade. Eles também têm o hábito comum de nos chamar de bárbaros e de nos estigmatizar além de todas as outras nações, dando-nos o abominável nome de Opici (Osci). Eu proíbo você de ter qualquer coisa a ver com esses médicos. (PLÍNIO. *História Natural*. 29.7)

Catão enfatiza as diferenças entre romanos e gregos ao afirmar que os próprios gregos não se viam como um grupo comum aos romanos, mas, ao contrário, viam estes últimos como bárbaros. Nesses termos, adotando o argumento de que médicos gregos não deveriam ser aceitos em Roma, já que não seriam confiáveis, Catão teme pela degeneração de uma cultura romana nativa em razão do contato, segundo ele, destrutivo com uma cultura exterior, em especial a grega.

Entende-se, dessa forma, que, em um contexto marcado pelo expansionismo imperialista e pela necessidade de preservação de uma identidade tipicamente aristocrática, a assimilação de certos elementos gregos, tendo em vista seu caráter externo e, assim, mais facilmente regulado, teria um sentido oculto. Melhor dizendo, esse processo constituir-se-ia (a partir dos já mencionados mecanismos de seleção entre o que

serviria e o que não serviria) como uma estratégia aristocrática de distanciamento de outros setores da sociedade romana e, assim, como um mecanismo de dominação social (HABINEK, 1998). Logo, funcionaria como elemento agregador para a confirmação de uma identidade própria para esse grupo. Portanto, a presença grega, por si só, não corresponde à questão mais importante, isto é, quando se chama a atenção para uma postura filo-helênica romana ou uma cultura aticista, não se deve supor com isso que se está diante de uma recepção passiva ou mesmo subserviente de um influxo descontrolado de elementos de uma cultura estrangeira, mas de uma manipulação, muitas vezes consciente, desses elementos por uma elite local em um dado contexto de expansão territorial.

Cabe, então, uma observação mais atenta das características da literatura romana, em especial sua relação com o poder, em momentos distintos: durante a república tardia; durante a Era Augusta; e, por fim, durante o início do principado após Augusto. Dessa maneira, pretende-se analisar o ambiente intelectual em que estavam imersas as figuras de Cícero e Sêneca para a composição das respectivas obras selecionadas.

3.2.1 Literatura romana da república tardia

Como destacou Corbeill (2013), o período conhecido como república tardia, isto é, a fase final da história republicana de Roma, pode até ser entendido como o zênite de uma produção criativa e original romana, tendo em vista dois aspectos: o resultado de uma proximidade crescente com a literatura e com a filosofia grega e o encorajamento que uma forma republicana de poder permitiu ao desenvolvimento de práticas como a oratória e a escrita. Dessa forma, personagens como Varrão e Cícero puderam abrir caminho para outras grandes figuras que apareceram nas gerações seguintes, como Horácio e Virgílio, já durante a Era Augusta.

Ainda que se possa observar uma importante variedade de gêneros e um volume importante de textos nesse período, assim como lembrou Levene (2005), mais da metade desse número disponível hoje está ligada ao nome de Marcus Túlio Cícero, responsável pela produção de uma vasta gama de trabalhos nas mais diversas áreas, como filosofia, oratória, poesia e um grande volume de literatura epistolar que permite um olhar mais humano para esse personagem. Felizmente, parte dessa ampla obra chegou à contemporaneidade.

Desse modo, mesmo que o próprio Cícero tenha se referido a outro grande expoente da época em termos de produção intelectual, Varrão, com o mais profundo decoro (*Acad.*1.1), Quintiliano (10.1), já no século I E.C., além de outros contemporâneos, trata Cícero como o pináculo da literatura latina. Como chamou atenção Gambet (1970), deve-se apontar que membros da sociedade letrada da geração júlio-claudiana tiveram notável proximidade com os trabalhos de Cícero (mais, certamente, que se tem hoje), haja vista, entre outros motivos, a provável popularidade do uso de seus textos como objetos de estudo em diferentes escolas do século I E.C. Como exemplo, cita-se o caso da recepção das obras do orador por Sêneca, que, apesar de críticas à sua produção poética e sobre seu conteúdo filosófico⁶⁷, emitiu uma impressão positiva sobre Cícero, marcada por muitas menções e pela demonstração de grande estima. Para Sêneca, Cícero, além de ter sido uma figura política relevante de seu tempo, em especial no que toca à sua participação no caso Catilina (*Cons. Marc.* 20.5) (ainda que incapaz de agir diante de Marco Antônio), foi alçado por ele à condição de grande representante da literatura romana, em particular pelo seu estilo (*Ep.* 100.9), embora, na época de Sêneca, o estilo ciceroniano já soasse datado (GAMBET, 1970).

Nesses termos, de acordo com sua importância histórica e pela disponibilidade de tantas cartas, discursos e tratados que chegaram até o presente, a morte de uma figura tão atuante na vida pública como Cícero (pelas mãos, enfatiza-se, de outro influente agente político, Marco Antônio) também pode ser vista como o fim de uma era caracterizada por uma produção política situada em um contexto de desestruturação de um modelo republicano sob o qual os romanos viviam até então. Assim sendo, o período em questão poderia ser definido, mais claramente, se comparado a períodos posteriores, como a era da escrita política (LEVENE, 2005).

Essa percepção não seria apenas um sentimento moderno sobre a república tardia, mas uma visão compartilhada pelos próprios romanos pertencentes às gerações seguintes. Em uma passagem em Tácito, por exemplo, lê-se:

⁶⁷ Há sobre a falta de originalidade das produções filosóficas nas obras de Cícero e de outros autores a acusação de que a república tardia apresentaria um tipo de literatura derivativa. A produção filosófica e poética grega e helenística é antiga e pode ser identificada nas críticas que Sêneca fez a Cícero. Segundo, Levene (2005), um esforço acadêmico nas últimas décadas tem trabalhado para redimir o conteúdo filosófico encontrado em Cícero, de modo a atribuir-lhe um crédito talvez justo.

Não sei se chegaram às suas mãos estes livros antigos, que ainda permanecem nas bibliotecas dos antiquários, e quando foram principalmente contratados por Mucianus, e que, creio, já foram compostos e publicados em onze livros de Atos e três Epístolas. Destes pode ser entendido que Pompeu e M. Crasso prevaleceram não apenas pela força e pelas armas, mas também pela inteligência e pela fala; Lêntulo, e Metelo, e Lúculo, e Curiones, e o resto dos nobres, dedicaram muito trabalho e cuidado a esses estudos, e ninguém naquela época obtinha grande poder sem alguma eloquência. (*Dial.* 37)

O romano destaca o estudo e a capacidade de se comunicar como atributos típicos de figuras públicas romanas antigas, sendo também esses elementos distintivos no seu próprio tempo. Nesse sentido, lança mão da oposição entre o uso da força e de armas ao uso das palavras como instrumentos políticos. Para ele, as palavras teriam sido um recurso mais eficiente durante o século I A.E.C. Naquele passado, sem tais habilidades, ninguém conseguiria grande destaque na arena política romana. Portanto, Tácito corrobora a tese da existência de uma prática política pelo uso da palavra escrita no final da república como um atributo político legítimo, eficiente e corriqueiro.

Todavia, como salientou Levene (2005), cabe levar em conta alguns questionamentos. Entre eles, primeiro, há o fato de não se poder desconsiderar a existência de outros modos de participação política no meio literário em momentos diversos da história romana, como no período imperial. Isto é, mesmo que se saiba que, a partir da ascensão de Augusto, esse tipo de ação exigisse uma manifestação mais discreta e cuidadosa, seria um erro obliterar a dimensão política nas obras de autores imperiais como Virgílio e Ovídio. Este último, a título de ilustração, chegou a ser expulso da cidade de Roma por Augusto pelo teor de seus textos, ainda que os motivos continuem a ser discutidos pela literatura especializada. Além disso, em segundo lugar, pode-se supor que a presença maciça da produção de Cícero em qualquer discussão sobre a república tardia possa gerar distorção na visão criada sobre toda a produção literária do período.

Contudo, mesmo que se saiba que autores posteriores também praticaram política e que se reconheça que Cícero não sintetize, de fato, toda a produção intelectual de seu tempo, a simples presença de sua obra, como conhecida hoje, é uma clara indicação de que a república permitiria certas formas de manifestação que a autocracia do império não permitiria em função das características específicas de cada um desses regimes. Logo, a vocação política da obra ciceroniana revela-se como característica do ambiente literário e político de Roma nos anos que antecederam o colapso definitivo da república.

Ao encontro disso, a república tardia também produziu poetas inovadores que desafiaram antigas tradições a partir, em especial, de um forte apego a influências helenísticas. Em *De rerum natura*, por exemplo, Lucrécio faz uma defesa (sem grandes desvios) da filosofia epicurista, que, como já visto, previa em sua ortodoxia um dado exercício individual para o alcance do estado da *ataraxia* em face de uma vida pública que se apresentaria como turbulenta e, logo, impor limites a uma vida sem dores. Esse tipo de postura individualista assegura ao autor um caráter inovador, dado que não estaria de acordo com a tradição aristocrática romana que priorizaria, ao contrário, o esforço individual para o sucesso político e militar em prol do coletivo, ou melhor, da república. Esse mesmo tipo de ruptura, ainda que por vias distintas, também pode ser identificado na obra poética contemporânea de Catulo (identificado por Cícero como o representante de um movimento literário que ele chamou de “nova poesia”), cuja influência helenística, em especial mediante o uso de elementos característicos do poeta Calímaco, além do uso de uma temática tipicamente urbana, em que se observa a presença constante de discussões acerca do amor e do feminino, também desafiaram certo modelo tradicional de vida romana. Dessa forma, ainda que seja possível estabelecer diferenças claras entre os dois autores, ambos acabam por ilustrar uma rebelião ativa contra os seculares costumes de Roma (MORGAN, 2000).

Todavia, partindo da crescente pressão autocrática exercida sobre esses personagens na forma de censura de suas obras e até mesmo de seu próprio banimento da cidade de Roma, no final do período republicano, um vislumbre do que viria pela frente já pode ser identificado. No caso de Cícero, esse movimento fica claro na sua coleção de textos que atacavam diretamente Marco Antônio, chamados de *filípicas*⁶⁸ (possivelmente, o último exemplo de discurso livre na oratória republicana), e na consequente reação, ou seja, na perseguição que acabaria por levar à sua execução. Cícero teve as mãos decepadas e exibidas em público como uma clara mensagem dos perigos da palavra escrita a partir daquele momento. O contexto cultural de Roma passava a apresentar novos contornos à medida que o principado ganhava forma.

3.2.2 Literatura romana da Era Augusta

⁶⁸Referência aos discursos proferidos pelo orador ateniense Demóstenes contra o rei Filipe II da Macedônia no século IV A.E.C.

Conforme definiu Farrell (2005), a chamada Era Augusta corresponde a um momento da história romana em que talentosos autores, apoiados por um grupo de aristocráticos letrados, contribuíram para a produção de uma importante variedade de gêneros que alcançaram tal nível de excelência suficiente para ultrapassar seus ancestrais gregos. Assim sendo, o período em questão representaria um ponto alto da história literária europeia como um todo, tendo sido alguns dos textos mais importantes da literatura latina, em *lato sensu*, produzidos nessa fração de tempo.

Em comparação ao período anterior, não seria errado pensar que a Era Augusta também pode ser encarada como uma fase de transição (não em sentido pejorativo ou limitante), isto é, como uma passagem entre um tipo de composição literária típica da república tardia (caracterizada por um caráter político e inovador, como visto acima) e outra forma ligada ao período imperial, caracterizada pela existência de um regime autocrático inevitavelmente articulado à produção cultural local. Farrell (2005) descreveu a literatura do principado de Augusto como o resultado de uma confluência entre duas longas curvas: a ascensão de autores talentosos como Virgílio, Horácio e Ovídio e o crescente decréscimo na capacidade de se expressar em um contexto político progressivamente mais centralizado. Esse período constitui-se, pois, como o início de uma era em que uma inegável relação com a autoridade política do imperador é responsável por animar uma forma de produção literária que passa a ter a monarquia romana como centro temático. De acordo com Lowrie (2007), deve-se ressaltar que a relação que a figura de Augusto passa a manter com a literatura não se assemelha a nenhuma outra liderança ligada ao período republicano, comportando-se, pois, como uma notável novidade.

Como afirmou Hardie (2000), a poesia viveu dois momentos distintos com o fim da república. No primeiro, em um período inicial, isto é, ao longo dos triunviratos e do início da Era Augusta, observa-se uma produção cultural que parece estar consciente de todo o contexto político turbulento e militarizado que pairava sobre a cidade e não apenas observava, mas também fazia parte de um processo experimental a partir do qual emergiria a forma política conhecida como principado. Nessas obras, destaca-se, em particular, um espírito ambivalente que contrasta, por um lado, uma perspectiva otimista para o futuro e, assim, a elaboração de uma narrativa positiva da figura de Augusto como novo líder; por outro, uma percepção pessimista do preço que o povo romano teria pagado após décadas de guerra civil (TARRANT, 2019).

Nesse momento, como ilustres exemplos, podem-se destacar os três primeiros livros das *Odes*, de Horácio, e o grande épico de Virgílio, *Eneida*, uma vez que em ambos pode-se notar um traço similar. Isto é, tendo os dois poetas feito parte do grupo de poetas patrocinados por Mecenas, ambos imprimiram em suas obras a grande pressão que a então história recente de Roma exerceria sobre o público leitor, ou seja, a classe aristocrática. Nesses termos, tanto a *Eneida* quanto as *Odes* estão alinhadas à agenda política de Augusto, comprometida com a necessidade de reconstruir a confiança romana após décadas de instabilidade política.

Esse ponto pode ser verificado, primeiro, na reconstrução de templos religiosos levada a cabo por Augusto, assim como registrado em sua *Res Gestae* (20.4):

Concluir o Fórum de Julho e a Basílica localizada entre os Templos de Castor e Saturno, ambas obras que meu pai havia iniciado, quase terminando. Tendo aquela Basílica sido destruída por um incêndio, aumentei o seu terreno e fiz empreender a sua reconstrução em nome dos meus filhos, prescrevendo aos meus herdeiros que o concluído no caso de eu não poder fazê-lo sozinho. Em meu quinto consulado, sob a autoridade do Senado, consertei oitenta e dois templos em Roma, sem deixar nenhum deles negligenciado.

Essa preocupação encontra respaldo em uma passagem do livro III das *Odes* de Horácio em que se lê:

Você pagará, romano, imerecidamente pelos fracassos de seus ancestrais, até que tenha restaurado os santuários e estátuas dos deuses em colapso, manchados de fumaça negra. Porque você se curva diante dos deuses, você governa. Neles encontramos cada começo e conclusão: os deuses, negligenciados, concederam muitos males à triste Itália. (3.6)

Da mesma forma e no mesmo poema, Horácio também reforça a agenda reformadora augustina acerca dos costumes, em especial no que diz respeito à legislação mais conservadora imposta pelo *princeps* à instituição do matrimônio, como o enrijecimento das penas sobre o crime de adultério:

As gerações, abundantes em pecado, primeiro contaminaram o casamento, a família e o lar: derivando desta fonte, o desastre fluiu sobre a nossa terra e o nosso povo. A menina adulta adora aprender danças iônicas e já hoje é formada no artifício e medita ao máximo sobre a paixão impura. (3.6)

Nos dois trechos, observa-se uma tentativa não apenas de corroborar uma política do regime, mas também o comprometimento com uma reforma que interrompesse anos de instabilidade em sentido regenerador. Essa preocupação evidencia certo trauma de uma geração que viveu os anos de guerra civil até a ascensão de Augusto e que, assim sendo, espera o retorno de um tempo pacífico e próspero como uma “era de ouro”.

No caso de Horácio, o poeta viveu a transição da república para o principado, tendo nascido próximo ao consulado de Cícero e morrido durante o principado de Augusto. Filho de um homem liberto enriquecido, Horácio buscou, ao longo de sua vida, um lugar em uma nova realidade aristocrática a partir do progressivo colapso da república, tendo sempre convivido, como homem das artes, com a problemática da *equidistância pragmática* que deveria manter entre o regime e sua independência artística. É possível afirmar que, desde seus primeiros trabalhos até seus últimos escritos, a *persona* de Augusto tenha se apresentado como elemento central em seu universo temático. Sobre essa questão, Lowrie (2007) defendeu, inclusive, a existência de uma relação colaborativa, ainda que desigual, entre o *princeps* e o poeta (primeiro mediada pelo aristocrata Mecenas) que pode ser mais bem ilustrada na composição do poema lírico *Carmen Saeculare*. Essa obra foi encomendada por Augusto e executada em público por um coro de jovens garotos e garotas durante as celebrações do festival *Ludi Saeculares* revivido pelo *princeps*, naquele momento, como forma de celebrar a fundação de uma nova ordem (THOMAS, 2011⁶⁹). Nesse caso, é possível pensar que, enquanto Augusto apresentava-se não apenas como o reconstrutor de Roma, mas também como um líder capaz de reconhecer a *auctoritas* da intelectualidade romana, Horácio, na busca de um lugar próprio nesse processo, incluía-se no grande círculo da corte do *princeps*.

No caso de Virgílio, a efervescência do grande épico romano, *Eneida*, coincide com a agitação que a mudança de regime liderada por Augusto representa. Essa obra, produzida ao longo da primeira década do principado augustino, não apenas teria contribuído para todo esse processo de ruptura política, como também teria sido influenciada por ele, assim como as três primeiras *Odes*. Em toda a sua ambivalência, nos

⁶⁹ Para a discussão sobre a relação entre a composição do hino, sua performance e, ainda, os outros rituais praticados durante o festival, ver Thomas, 2011.

termos de Tarrant (2019), a *Eneida* deve ser vista como um exemplo de épico nacional, que refletia sobre as angústias e os traumas coletivos existentes naquele momento, e como um poema panegírico dedicado à figura de Augusto. Conforme Morgan (2000), ainda que Augusto não faça parte da trama diretamente, sua presença é inquestionável.

Em um passado mítico, o enredo do épico conta a odisseia pela qual passou o herói Eneias fugido de Troia após a invasão grega, até chegar à península itálica, onde seus descendentes fundaram a cidade de Roma. Dessa forma, a trama se estende apenas até a vitória do troiano diante de um adversário chamado Turno em um duelo. Contudo, está claro que o poema não se resume ao passado, isto é, não se limita a ser um relato reduzido de fatos longínquos, e até pitorescos, da história romana, mas está intimamente ligado a acontecimentos futuros à própria trama e, claro, também ao presente do autor.

Em sentido etiológico, portanto, é perceptível que o poema orbita ao redor de um acontecimento que ainda estaria por vir, após o desfecho da história, e que, inclusive, justifica o relato: a própria fundação de Roma, o que se realizaria apenas nos séculos seguintes. Essa ligação pode ser observada na apresentação feita pelo personagem Evandro do lugar em que a cidade seria um dia erguida:

O Sol havia chegado ao pico de sua órbita no céu. Quando, ao longe, avistaram a fortaleza e as muralhas de uma cidade, e alguns espalhados edifícios – um lugar que o poder dominante de Roma eleva tão alto quanto os céus. Agora, mas naquela época não mais do que guarnições empobrecidas de Evandro. (8. 95-100)

Na passagem, a cidade de Roma ainda não existe, mas sua presença já é sentida. O espaço que receberia um dia a cidade, assim como a sua glória e a sua imponência, já estaria previsto por desígnio divino no passado de Virgílio e no futuro de Eneias.

Ademais, não se pode ignorar que o enredo do poema também está intimamente ligado ao triunfo de Augusto e à consolidação de sua posição como *princeps* nos mesmos anos em que o épico estava sendo criado. Ao final do livro VIII, por exemplo, como um presente encomendado por sua mãe Vênus, Eneias recebe de Vulcano um conjunto de armas, entre as quais se destaca um escudo com representações do futuro de Roma. Essas imagens descrevem eventos como a fundação mítica da cidade pelos irmãos Rômulo e Remo, o famoso rapto das mulheres sabinas, a expulsão dos Tarquínios e, finalmente, a vitória de Augusto sobre Marco Antônio em Áccio, posicionado no centro do escudo. Nesse caso, está claro que a jornada de Eneias se justifica como sendo parte de um ciclo

que se concretizaria não em seu presente, ou seja, dentro do período cronológico do poema, mas justamente no presente do público leitor do épico.

Essa atenção reflexiva ao presente também pode ser verificada em seus primeiros livros, que se situam na chegada e na permanência do herói, Eneias, em Cartago, governada então pela rainha Dido, que vive um romance com o herói troiano, apresentada como a fundadora da próspera cidade fenícia, tendo fugido de seu irmão, que, por sua vez, é apresentado como o tirano da poderosa cidade fenícia de Tiro:

Dido, comovida com tudo isso, fez seus planos, buscou aliados no exílio. Todos aqueles que sentiram um ódio cruel pelo tirano, todas as pessoas que o temiam [...] então, com navios piratas que, por acaso, já estavam equipados, carregou o ouro. As riquezas tão gananciosas de Pigmalião. Embarque em mar aberto – um golpe ousado, liderado por uma mulher. Colocando aqui, neste mesmo lugar, onde você vê agora enormes muralhas, o castelo em ascensão da nova cidade de Cartago. (1.360-365)

Tal como apresentada por Virgílio, a representação da personagem de Dido é carregada de um notável simbolismo, na medida em que, mesmo sendo uma personagem feminina e estrangeira, funciona como um espelho tanto para a figura de Eneias quanto para a figura de Augusto. Essa observação pode ser verificada mais claramente sob dois aspectos: (i) assim como a rainha de Cartago, o troiano, sobrevivente ao assédio grego, foi obrigado, tendo em vista uma realidade violenta, a fugir de sua cidade natal em busca de uma nova oportunidade; (ii) a imagem de Dido remete novamente à história de Eneias e à história de Augusto, uma vez que ambos também estariam fadados a fundar uma nova e próspera cidade após um período de provação. Melhor dizendo, enquanto Eneias seria o responsável por plantar as sementes para o que viria a ser a fundação da cidade de Roma, Augusto seria o personagem encarregado por sua refundação séculos depois.

Também é possível pensar, como demonstrou Tarrant (2019), que a personagem fenícia, sob certo aspecto, reflete a imagem de outra personagem próxima ao público leitor no presente de Virgílio, a rainha Cleópatra, como agente feminino e estrangeiro que ameaça a realização do Estado romano ao se relacionar com seus personagens. Isso pode ser visto na decisão de Eneias de abandonar Dido para seguir viagem rumo à península itálica:

Obcecado por sua esposa, agora você está construindo um amável Cidade para ela. Você se esqueceu de suas próprias obrigações e reino! O próprio rei do céu, que gira o céu e a terra com seu poder me envia pessoalmente para você, diretamente do reluzente Olimpo, ele mesmo me diz para transmitir essas instruções através de movimentos rápidos brisas. (1.265)

Na passagem, lê-se um dos argumentos usados para explicar a decisão de Eneias de, finalmente, abandonar Dido, qual seja: sua responsabilidade de edificar, sob a vigília dos deuses, um novo império e vingar os troianos. De modo semelhante, Augusto estaria alinhado a uma visão de Eneias comprometida com a realização de seu destino, ou seja, com a fundação da cidade de Roma. Assim sendo, Eneias e Augusto compartilhariam o peso da mesma responsabilidade. Por outro lado, Marco Antônio, que se relacionou com a egípcia, representa o fim de Eneias, caso este houvesse permanecido em Cartago, ou seja, a impossibilidade de participar da fundação da cidade de Roma, assim como fez Augusto.

Portanto, em um contexto ainda de consolidação do principado, tanto Virgílio quanto Horácio produziram obras próximas à imagem e ao universo temático de Augusto, mas, principalmente, atentas à nova realidade que se apresentava após o trauma de décadas de instabilidade. Nesse sentido, esses grandes poemas foram colocados em pé de igualdade aos grandes mestres gregos, reafirmando o descortinamento de uma nova era reformada e confiante da história romana (MORGAN, 2000).

Após a década de vinte, um segundo momento da literatura romana da Era Augusta apresenta-se em uma realidade em que o principado parece estar consolidado. Essa nova realidade teve como consequências: a produção de poemas com temática sentimental que exprimiam a confiança em um novo, seguro e próspera tempo; a percepção idealizada do período de Virgílio como um período nostálgico; e uma maior produção de poemas de caráter panegírico dirigidos à imagem de Augusto, líder do Estado romano. Esboçava-se, portanto, um tipo de literatura de corte que ganharia uma forma mais bem definida na poesia de Ovídio e no livro IV das *Odes* de Horácio.

Como apontou Citroni (2009), é possível observar no último livro das *Odes* de Horácio, escrito em um período posterior e apenas publicado no ano 13 A.E.C, um maior volume de poemas dedicados à imagem do soberano que incluem menções elogiosas a seus filhos adotivos, Tibério e Druso. No poema quatorze do livro IV, os três são mencionados: enquanto Augusto é descrito como um grande estadista que recebe honras

do senado e do povo de Roma, os outros dois são caracterizados como líderes militares vitoriosos:

Augusto, do Senado ou do povo romano, que oferecem títulos elevados listados em inscrições ou anais, podem imortalizar para sempre os teus méritos, governante maior, onde o sol ilumina as praias povoadas? [...] Ultimamente, os Vindélici, que não conhecem as nossas leis romanas, aprenderam o que se pode fazer na guerra. Pois com suas tropas o feroz Druso, forçando pesadas perdas, derrubou os turbulentos Genaúni, os rápidos Breuni e fortalezas alojadas no topo dos assustadores Alpes [...] assim também Tibério destruiu as colunas blindadas de ferro do inimigo com um enorme ataque e, ceifando suas fileiras, concedeu o terreno, um vencedor ileso, quando forneceu tropas, direção e apoio divino. (4.14)

De acordo com Hardie (2000), ainda que esses poemas posteriores de Horácio não sejam superficiais e não estejam ligados apenas a um sentido de performance, em comparação com os ensaios panegíricos experimentais dos primeiros três livros, o livro IV se apresenta mais diretamente alinhado a um esquema retórico de elogio a um rei típico do período helenístico ou de manuais de retórica redigidos ao longo da Antiguidade. Dessa forma, comporta-se como uma evidência da adaptabilidade dos autores e de seu público a um novo vocabulário político a ser utilizado a partir de então.

Nesse sentido, fica claro que a poesia e outras formas de manifestação literária passam a fazer parte do mecanismo de poder que dava forma a uma nova paisagem política romana que Augusto criava e na qual Horácio, após a morte de Virgílio, apresentava-se como protagonista. Como mostra dessa preeminência, observa-se no poema três do livro IV que Horácio se inclui entre os poetas escolhidos pela própria cidade de Roma. Assim, ao clamar às musas, o poeta faz menção à possibilidade de ser apontado na rua pelos transeuntes, assim como aconteceria com uma estátua de qualquer outra personalidade histórica da cidade:

Roma, das primeiras e melhores cidades, digna-se pela voz de seus filhos a me saudar companheiro bardo dos poetas abençoado, E os grunhidos cada vez mais fracos da inveja me assaltam. Musas, cuja arte pieriana os doces sons da lira podem modular e medir, quem pode transmitir aos peixes burros a música do cisne, se for do seu agrado: Ó, é tudo da tua querida graça. Que cada dedo me aponta ao ir lirista da raça romana; respiração, poder para encantar, se for meu, são tuas concessões! (*Odes*.4.3)

Após a morte de Horácio, Augusto ainda governaria por mais de duas décadas. Ovídio tinha apenas doze anos quando o *princeps* se tornou o único comandante de Roma e só morreria três anos após o falecimento de Augusto. Essa orientação cronológica se revela útil, uma vez que evidencia que, ao contrário de Horácio e de Virgílio, que, tendo feito parte de uma geração anterior, viveram já adultos os traumas da guerra civil e o processo de consolidação da figura de Augusto no poder, a geração de Ovídio esteve ligada a uma realidade diferente, ou seja, a um ambiente político em que o principado já existia e já estava consolidado sob a imagem e a liderança do *princeps*. Dessa forma, constitui-se, em tese, como uma geração menos apegada às dores e às inseguranças de autores anteriores, mas, ao mesmo tempo, como uma geração de autores que teve de suportar uma maior pressão autocrática.

De acordo com Morgan (2000), Ovídio é a figura central dos anos finais do reinado de Augusto e ainda se oferece como uma ponte para a realidade literária do tempo do seguinte *princeps*, Tibério. O poeta foi o único entre os grandes autores do principado augustino que viveu todo o período até sua sucessão, tendo, portanto, atravessado por completo o principado de Augusto. Além disso, Ovídio se apresenta como personagem exemplar para a observação dessa segunda fase da poesia augustina, dado que seu exílio se torna uma evidência prática da rápida mudança na relação entre poder e literatura. De acordo com Citroni (2009), esses são anos caracterizados pela maturidade do regime idealizado por Júlio César e concretizado após a vitória em Áccio, isto é, marcados pelo crescente poder de Augusto, líder de um grande e pacificado império em ascensão e orgulhoso de sua superioridade militar.

O texto da *Metamorfose* reflete o desenvolvimento de um tipo de poesia mais leve e sentimental que pretende interpretar a sensação de uma nova geração que sente estar vivendo em um novo tempo, caracterizado pela paz e pela prosperidade de uma nova e edificada Roma, em que se permitir ter tempo para o lazer com a leitura de um poema pareceria algo justo diante da materialização de certa estabilidade política (CITRONI, 2009). A partir de uma proposta, conforme definiu Gregory (1958), preocupada mais com o milagre do que com uma *abnormal psychology*, e explorando temas diversos que misturam mito, fantasia e paixões humanas, a *Metamorfose*, de Ovídio, é uma representante emblemática desse período.

Esse poema épico escrito em hexâmetros datílicos, assim como a *Eneida*, se apresenta como uma obra multifacetada, quase como um mosaico, tendo em vista que mistura diversos gêneros: desde a tradição de textos em prosa de história universal até a

poesia romântica elegíaca; e diferentes histórias: sobre cosmologia, sobre os deuses, sobre os homens, ficções ou não. Essa natureza universal ou imperialista e seu investimento na elaboração de uma narrativa nacional são marcas que aproximam a obra de Ovídio da obra de Virgílio.

A relação entre os dois grandes autores do Era Augusta é visível não apenas na *Metamorfose*, mas está diluída na obra do mais jovem. Como exemplo, basta lembrar que, em seu primeiro trabalho em formato épico, *Amores*, Ovídio usou como primeira palavra o vocábulo *arma*: *Arma gravi numer o violentaque bella parabam*. Ou seja, justamente a palavra que Virgílio escolheu para iniciar a sua *Eneida*: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris*. Assim como apontou Hardie (2000), Ovídio se apresenta como um pupilo do compositor da *Eneida*, mas um pupilo ousado que buscou avançar no projeto de seu antecessor. Isso pode ser observado não somente na *Metamorfose*, mas também em outro conhecido poema, *Fasti*, que, igualmente, exprime um apelo nacional, ao remontar a eventos religiosos importantes do calendário romano.

Essa atenção a obras antigas, de fato, constitui-se como característica típica dessa fase, isto é, a presença de uma expectativa constante de suplementar o que já havia sido realizado pelos grandes autores ligados à primeira geração augustina. Desse modo, passa a ser uma regra a medição dos méritos da nova geração a partir dessa régua de autores romanos antigos. Em outras palavras, observa-se um processo em que antigos modelos gregos são substituídos por novos modelos romanos que, a princípio, tiveram sucesso em emular e em superar suas antigas referências gregas, como Homero e Hesíodo, no caso da tradição épica. Esse deslocamento que resulta na identificação de figuras como Virgílio e Horácio como modelos a serem seguidos dá forma a uma compreensão que persistirá nas décadas e nos séculos seguintes de que aquela fase da história se apresenta como o auge ou como a “era de ouro” da literatura romana.

Portanto, a *Metamorfose*, para além de ser um texto de difícil definição, tem como seu *mot* a própria ideia de mudança, ou transformação, como motor da vida: “Agora vou contar coisas que mudam, novo ser do velho nasce vocês, ó Deuses, criaram artes e dons mutáveis, dê-me a voz para contar a história de mudança do mundo desde o seu início até a hora atual” (*Metamorfose*.1.1). Assim, pode-se dizer que a obra carrega em seu sentido uma característica ambiguidade, também observada no épico de Virgílio e na natureza do governo de Augusto. Este último, melhor dizendo, se apresentou, por vezes, como o inaugurador de uma nova era, mas, em outros momentos, fez jus à imagem de um líder conservador e autoritário, em especial após a década de vinte. Nesse mesmo sentido, ao

misturar em seu relato mitos gregos e mitos romanos em uma mesma narrativa que desemboca na apoteose de César, o texto acaba por posicionar o fenômeno romano como a culminância da história greco-romana, superando, assim, a história helênica e sua literatura. Por outro lado, ao propor uma narrativa que enfatiza processos de mudança a partir da metamorfose do caos, Ovídio sugere que o novo *status quo* estaria sujeito a outros processos de transformação que, fatalmente, dariam lugar a algo novo, assim como aconteceria com todas as coisas vivas.

Por fim, cabe discutir o exílio do poeta como um evento que bem ilustra a relação entre literatura e política durante a Era Augusta. Ovídio se viu obrigado a se retirar de Roma no ano 8 A.E.C., após determinação do *princeps*, e, por essa razão, se refugiou na distante cidade de Tômis, próxima ao Mar Negro. No exílio, Ovídio escreveu suas últimas obras, chamadas de “poemas do exílio”, que se apresentam, assim como definiu Hardie (2000), como uma forma de *communication from the tomb*, dada a grandeza da ruptura que a distância de Roma teria representado para a vida e a obra do poeta. Entre esses textos, destaca-se a *Tristia*, em que Ovídio lamenta sua condição de exilado na fria e distante Tômis e questiona o leitor sobre os motivos de seu banimento.

Um motivo consensual para o exílio na historiografia especializada ainda não existe, contudo, entre as razões apontadas, o próprio Ovídio destaca duas possibilidades: a imoralidade encontrada na publicação do poema *Ars Amatoria*, sobre a qual, já longe de Roma, o poeta reclama não ter sido o único a produzir algo dessa natureza: “Então, enganado pelo gênero, escrevi poemas não sérios; mas séria é a penalidade imposta aos meus gracejos! E desta multidão de escribas – sem ressentimentos – o único destruído por sua musa sou eu” (*Tris.2.495*); e certo erro, ou indiscrição, que teria cometido, mesmo que afirmando insistentemente ter sido apenas um erro, e não um crime:

Uma inscrição revela porque aquela coroa adorna a verga: cidadãos, diz-nos, foram salvos por sua ajuda. Ó pai incomparável, acrescente a esse corpo resgatado mais um cidadão, um exilado, no fim do mundo! Ele admite que mereceu seu castigo; ainda assim a razão para isso foi um erro que ele cometeu, e nenhum crime. (*Tris.3. 47-52*)

Diante dessas possibilidades, será mais verossímil combinar as duas teses, isto é, conjecturar que a suposta imoralidade do referido poema poderia ter, de fato, entrado em choque com uma conhecida agenda de costumes conservadora de Augusto e, dessa forma, ter sido um bom pretexto para punir Ovídio, haja vista algum incômodo prévio causado pelo poeta.

Independentemente dos motivos que levaram Ovídio ao exílio, o que interessa aqui é notar que, ao longo dos anos da Era Augusta, é possível verificar um movimento de atualização das relações entre o *princeps* e o meio intelectualizado, que vai além do exílio de Ovídio e ao encontro de um estado crescente de censura à produção literária romana⁷⁰, o que já pode ser identificado na mudança de tom do quarto e último livro das *Odes*, de Horácio, anos antes da punição a Ovídio. Esse movimento foi possível graças a uma transformação gradativa, mas rápida, da figura de Otaviano em Augusto, ou *princeps*, isto é, a partir do uso do título de *Augustus* em 27 A.E.C, do recebimento do título de pontífice máximo no ano 12 A.E.C. e do título de *pater patrie*, no final do século, no ano 2 A.E.C. Essa acumulação de títulos e de atribuições confirmava, segundo Citroni (2009), a posição de Augusto como o garantidor não apenas da vida política romana, mas também de todos os outros aspectos da vida em sociedade, incluindo o meio intelectual formado por poetas e filósofos.

3.2.3 Literatura romana após Augusto

Assim como afirmou Kraus (2000), Augusto foi capaz de criar, por meio de um processo de experimentação, uma nova forma de poder absoluto que foi aceita pela grande maioria dos romanos, apesar do já mencionado desprezo pela ideia de monarquia que se cultivava em Roma havia séculos. Esse processo foi possível graças à manutenção de antigos cargos e privilégios ligados à estrutura do Estado republicano, mas, ao mesmo tempo, a substituição de seu conteúdo por um discurso revolucionário que, à sua maneira, atendia à expectativa de Augusto de se apresentar como o refundador da cidade, após décadas de guerras civis. Com a sua morte, uma nova espécie de monarquia hereditária (e, deve-se dizer, tipicamente romana) já havia sido estabelecida em Roma, tendo sido o primeiro *princeps* capaz de produzir, sem grande discussão, seu sucessor ao posto, da mesma maneira que seus sucessores o fizeram nas décadas seguintes.

Nesta seção, preocupa-se com a relação entre política e literatura no período que vai da morte do primeiro *princeps* até a morte do último membro da dinastia júlio-claudiana, o famoso imperador Nero, algumas décadas depois, em 68 E.C. A precisão desse recorte se justifica por dois motivos: (i) o segundo texto romano, *De Clementia*, selecionado nesta pesquisa, com o qual se ocupará na sequência, foi escrito no início do

⁷⁰Aqui recorda-se a condenação do orador Titus Labienus, que teve suas obras queimadas, e outro orador, Cassius Severus, que, assim como Ovídio, foi exilado de Roma (CITRONI, 2009).

principado de Nero; (ii) a morte de Augusto coincide com a morte de dois grandes autores romanos, Tito Lívio e Ovídio, de modo que os anos seguintes teriam sido marcados pela ausência de outros autores de tamanha envergadura. Isso muda durante o período que compreende o reinado de Nero (*Neronian Renaissance*), uma vez que aí se verifica o aparecimento de autores talentosos e conhecidos, como Lucan e Sêneca. Dessa forma, entende-se que, para além de respeitar os limites cronológicos que dão forma aos objetivos propostos nesta pesquisa, esticar o período delimitado até a morte do imperador Nero constitui-se como tentativa de alcançar um momento singular da história da literatura imperial romana. Conforme afirmou Mayer (2005), a produção literária do período flaviano, de maneira geral, foi menos brilhante e menos dinâmica que a do período anterior.

No campo político, sabe-se que, a partir da criação do fenômeno do principado, a esfera de influência do senado se contraiu, e, mais constantemente, decisões das mais diferentes naturezas passaram a ser tomadas no ambiente privado do imperador. Recordase uma passagem dos *Anais*, de Tácito, que viveu entre o século I e o início do século II E.C., em que o historiador reclama:

Há uma história em que sempre que Tibério deixava o senado, ele exclamaria em grego: “Como esses homens estão prontos para a escravidão!”. Claramente, ele mesmo que alimentava um desgosto pelo discurso livre, também se sentia enojado com a humilhação abjeta de suas criaturas⁷¹.(3.65)

Aqui, utilizando uma exclamação de surpresa do imperador Tibério, o historiador chama atenção, sobretudo, para uma realidade renovada, que parece estranha a ele mesmo, e que diz respeito às novas funções do senado romano. Tendo em vista a presença de uma figura centralizadora como a do *princeps*, que, apesar de não receber o título de *rex*, acumulava funções de diferentes magistraturas, esvaziava-se, por conseguinte, a capacidade política do senado e de outras instituições republicanas. Essa tendência (que ganhava forma desde antes do colapso da república) contaminou não apenas o ambiente de tomadas de decisão, acarretando novas formas de fazer política, assim como observado na passagem de Tácito, mas também todos os outros espaços de convivência, como o

⁷¹*Memoriae proditur Tiberium, quoties curia egrederetur, Graecis verbis in hunc modum eloqui solitum 'o homines ad servitutem paratos!' scilicet etiam illum qui libertatem publicam nollet tam proiectae servientium patientiae taedebat.*

lugar da produção literária e, em especial, a produção de textos diretamente ligados ao universo político, como *De Clementia*, de Sêneca.

Para caracterizar o ambiente literário desse recorte histórico, pode-se começar com outra passagem de Tácito, agora, do início dos *Anais*:

As histórias de Tibério, Caio, Cláudio e Nero, enquanto estavam no poder, foram falsificadas pelo terror e, após a sua morte, foram escritas sob a irritação de um ódio recente. Portanto, meu objetivo é relatar alguns fatos sobre Augusto - mais particularmente seus últimos atos, depois o reinado de Tibério, e tudo o que se segue, sem amargura ou parcialidade, por quaisquer motivos dos quais estou muito afastado. (*Anais*. 1.1)

A observação sobre os trabalhos de historiadores anteriores evidencia um estado de crescente influência ou pressão do imperador na vida romana (cuja gênese, como visto, pode ser verificada desde o tempo de Augusto) e seu consequente impacto na produção literária ao longo do século I E.C. Assim, a censura e a supressão passam a ser faces importantes do universo cultural do período imperial (MAYER, 2005). No trecho, o historiador observa que outros historiadores antes dele teriam falhado ao descrever a vida dos primeiros imperadores, fosse por medo, isto é, escreviam ainda durante o tempo de vida de seu personagem e, assim, temeriam represálias; fosse por raiva, ou seja, escreviam próximo à vida de seu personagem e, assim, carregariam certo juízo de valor sobre ele. Diferentemente, Tácito, nos *Anais*, escreve tempos depois da vida de todos os seus objetos de análise e, desse modo, promete ser capaz de excluir certos sentimentos de seu relato. Segundo o seu raciocínio, essa distância o aproximaria de uma almejada objetividade que teria faltado àqueles historiadores precedentes: “Portanto, meu objetivo é relatar alguns fatos sobre Augusto (mais particularmente seus últimos atos, depois o reinado de Tibério) e tudo o que se segue, sem amargura ou parcialidade, seja por qualquer motivo, pois estou muito afastado” (*Anais*.1.1).

Nesse ponto é interessante observar que Tácito buscou produzir uma descrição factual e objetiva da realidade, assim como Tucídides pretendeu séculos antes. Todavia, o romano, ao contrário do grego, que defendeu um olhar em primeira pessoa do objeto estudado, entende que a distância física e emocional dos eventos analisados seria uma condição mais propícia para a descrição do historiador, uma vez que a falsificação se daria pela parcialidade.

Para o período delimitado, deve-se ressaltar a importância da prosa técnica ou acadêmica como um trunfo do início do principado. Como exemplo, recorda-se o ibérico Pompônio Mela, que produziu uma pequena, mas influente obra no ramo da geografia sobre o mundo conhecido até então: “Estou realizando uma descrição difícil e pouco propícia à eloquência” (*De situ orbis*.1.1). No trecho, logo na primeira frase, é interessante observar que sua preocupação está voltada para a informação em detrimento do estilo, de modo a enfatizar seu caráter técnico.

Além dele, deve-se incluir outro ibérico, Sêneca, responsável pela autoria de um conjunto de obras bastante eclético, desde obras dramáticas até textos filosóficos. Nesse caso, chama-se atenção para sua obra *Questiones Naturales*, texto em sete livros que, ainda que apresente uma importante dimensão moral, dedica-se a discutir fenômenos naturais, como a chuva, os raios, os ventos, os halos e os terremotos. Será útil observar que essa associação entre filosofia natural e ética não é um acidente e vai ao encontro de uma compreensão estoica do universo, isto é, de uma visão organicista do mundo que o filósofo assumiu e defendeu em grande parte de sua obra.

Em um contexto que, desde Augusto, estava aberto ao trabalho de resgate de tradições ancestrais para a construção e a consolidação da imagem de um novo regime, parte da intelectualidade da época ganhou notoriedade. Sabe-se que é justamente a partir do colapso da república que começam a aparecer as primeiras bibliotecas públicas de Roma: primeiro, com Júlio César; logo depois, com o cônsul e historiador Gaius Pollios; mas, principalmente, mais tarde, com a construção das duas bibliotecas fundadas pelo próprio Augusto e que seriam incrementadas por imperadores subsequentes.

Esse interesse real pela produção de conhecimento técnico também pôde ser observado no período helenístico, em especial na cidade de Alexandria, no Egito lágida. Essa correspondência, contudo, não pode ser vista como algo casual, mas percebida como reflexo de uma forma de organização política autocrática, presente em Roma e no mundo helenístico, em que o monarca passa a vislumbrar, na promoção de conhecimento, mais um instrumento de legitimação. Dessa forma, criava-se um clima de prosperidade e sofisticação associado ao seu próprio regime. Alguns imperadores romanos, inclusive, dedicaram certo tempo a esse tipo de ofício, caso de Augusto, que chegou a produzir trabalhos literários, e de Tibério, que estudou filosofia em Rodes.

Outras duas formas de manifestação literária que, ainda que não escritas, ganharam força e causaram impactos em toda a literatura imperial foram: a recitação que se apropriou de diversos gêneros literários, em especial da tragédia; e a declamação, ou

seja, a manifestação oral e individual a um público de uma cena fictícia ou improvável. Diante de suas naturezas performáticas, essas presenças passaram a influenciar a forma de produzir textos em prosa e em verso no geral, em especial no que compete à elaboração de um conteúdo de caráter mais visual cujo objetivo claro seria atender às expectativas de um novo público mais acostumado a consumir performances públicas. Ademais, pode-se dizer que a extrapolação desse traço também contribuiu para a produção de textos com temas mais extremos, bizarros e grotescos que bebiam, claramente, não apenas da fonte de personagens como Ovídio, mas também dessa nova tendência (MAYER, 2005).

Ao contrário do que ocorreu com a recitação e a declamação, no período imperial, verifica-se o crescente declínio do espaço antes dedicado à oratória. Em outras palavras, o apagamento da prática do discurso em ambiente público, ou *contio*⁷², em que os magistrados informavam e debatiam defronte aos outros cidadãos questões de interesse geral. Mesmo a oratória, nas cortes romanas, segundo Mayer (2005), passou a acontecer dentro dos muros do senado à medida que julgamentos políticos deixaram de ocorrer nos espaços abertos do fórum. Nesse sentido, Kraus (2000) defende que as *filípicas*, de Cícero, teriam sido a última manifestação de oratória com discurso livre na história literária romana, ainda que tenha rendido represálias ao autor no contexto dos triunviratos. Dessa forma, o aparecimento de autores como Cícero, famosos pela publicação de seus discursos, não sucede da mesma forma durante o período imperial, tendo, portanto, essa prática perdido importância no processo da construção da reputação dos agentes políticos.

3.3 Filosofia e os trabalhos de Cícero e Sêneca

3.3.1 Cícero e a filosofia

E embora ele se mostrasse [...] capaz de acolher todo conhecimento e incapaz de menosprezar qualquer tipo de literatura ou treinamento, ele se prestou com um ardor um pouco maior à arte da poesia. E um pequeno poema que ele escreveu quando ainda era menino ainda existe, chamado *Pôncio Glauco*, composto em verso tetrâmetro. Além disso, à medida que foi envelhecendo e se dedicando com maior versatilidade a tais realizações, ganhou a fama de ser não apenas o melhor orador, mas também o melhor poeta entre os romanos. (PLU. *Cícero*. 2.3)

⁷²Espaço informal, ou espaço de assembleia popular não votante, que poderia se reunir tempos antes de alguma votação nas assembleias políticas.

Na passagem, Plutarco discorre sobre a origem e os primeiros anos da vida de Cícero, destacando que, desde os seus primeiros anos, o romano teria mostrado uma inclinação, em especial, para a poesia e, um pouco mais tarde, também para a oratória. Não à toa, Cícero ficaria conhecido pela posteridade como o melhor poeta e orador entre os romanos (ἔδοξεν οὐ μόνον ῥήτωρ, ἀλλὰ καὶ ποιητὴς ἄριστος εἶναι Ῥωμαίων). Contudo, Plutarco também disse que, desde muito cedo, Cícero foi reconhecido por todos aqueles que estavam ao seu redor como um indivíduo dotado de uma capacidade intelectual surpreendente (*Cícero*. 2.2). Essa desenvoltura intelectual precoce sugere que Cícero estaria apto a exercer não apenas uma atividade, ou duas, mas que seria capaz de colher todo tipo de conhecimento. Desse modo, a trajetória de Cícero daria razão a uma profecia que teria sido feita, segundo Plutarco, logo após seu nascimento, isto é, de que o menino haveria de ser uma bênção para todos os romanos (τῆ δὲ τίτθῃ φάσμα δοκεῖ γενέσθαι καὶ προειπεῖν ὡς ὄφελος μέγα πᾶσι Ῥωμαίοις ἐκτρεφούσῃ) (PLU. *Cícero* 2.1).

Em sua trajetória como intelectual e político, Cícero reservou um papel especial para a filosofia em sua vida, papel que parece ter ganhado ainda mais importância ao longo dos anos, instigada, segundo ele mesmo, pela chegada da maturidade:

[...] embora desde a minha mais tenra juventude todos os ramos de estudo e aprendizagem liberal, e acima de tudo a filosofia, tenham sido um deleite para mim, ainda assim esse gosto fica mais forte a cada dia: em parte, presumo, porque meu tempo de vida está, agora, em sua plena maturidade para a sabedoria e em parte devido à corrupção dos tempos, que torna todo o resto incapaz de aliviar minha mente de suas tristezas. (*Fam.4.4*)

Cícero dá a entender que a prática da filosofia, como uma espécie de remédio ou terapia, funcionaria como a única saída para aliviar angústias e afastar a tristeza, tendo em vista o sentimento de aporia que viria à tona em meio a uma realidade presente corrupta. Sobre essa proximidade com a matéria filosófica, chega-se a outra passagem: “Platão, o mais sábio entre os homens e o mais sério entre os filósofos, aquele que primeiro escreveu sobre a *res publica* e que também escreveu um trabalho sobre suas leis” (*Das Leis*. 2. 14). Essa reverência usual a Platão é apenas um exemplo da quantidade de referências à filosofia grega na obra do cônsul romano e, igualmente, uma evidência de sua importância na obra deste autor. Ainda, em outra passagem, agora em uma correspondência, Cícero menciona Platão como seu grande mestre ou professor:

Pois essa é a máxima do mesmo grande Platão, a quem enfaticamente considero meu mestre: "Mantenha uma controvérsia política apenas na medida em que você puder convencer seus concidadãos de sua justiça: nunca ofereça violência aos pais ou à pátria. (*Fam.* 54.152.2)

A presença da tradição filosófica grega pode ser facilmente verificada na obra de Cícero a partir de duas observações pontuais: primeiro, quanto à forma, chama-se atenção para o usual emprego do modelo platônico de diálogo em algumas das obras mais influentes do orador romano, como a sua *República*, em que Scipio Amiliano trava um debate com seus interlocutores, e *As leis*, em que o próprio Cícero, como personagem, discute com outros dois personagens (Atticus e Quintus); segundo, quanto ao conteúdo, destaca-se a escolha feita por Cícero de lançar mão de temas antes debatidos por filósofos gregos proeminentes, por exemplo, sobre o melhor regime ou a melhor constituição, observados no início de sua *República*.

Apesar disso, é sabido que a disciplina ocupou um lugar marginal no campo da cultura romana ao longo dos séculos II e I A.E.C. Como apontou Long (2003), a filosofia entrou no mundo romano como um produto importado da Grécia, ou seja, como um elemento estranho, uma vez que estava identificado com outra cultura. Nos séculos anteriores ao colapso da república, essa disciplina foi encarada como atividade suspeita, no mínimo. Em consequência, nos tempos de Cícero, romanos que desejavam estudá-la deveriam viajar a Atenas ou a outro centro grego, dado que permaneceria vista como matéria essencialmente grega. Essa realidade pode ser verificada no comentário feito pelo próprio orador em um fragmento do tratado *Tusculanae Disputationes*, escrito em um período da vida de Cícero em que este, vivendo o luto pela perda da filha e longe da política romana, se dedicou mais atentamente à filosofia (*Fam.*4.4): “A filosofia permaneceu adormecida até esta época e não recebeu nenhuma luz da literatura latina; que devemos examinar e despertar” (*Tusc.*1.5).

Para Cícero, a condição periférica da filosofia seria algo a ser combatido. Contudo, essa visão negativa seria compartilhada por diferentes grupos, isto é, aqueles mais letrados e outros menos intelectualizados:

Eu não ignorava, Brutus, que quando transmitimos em letras latinas as coisas que os filósofos haviam tratado com os mais altos talentos [...] nosso trabalho aqui enfrentaria várias críticas, pois algumas pessoas [...] desaprovam completamente o estudo da filosofia. Outros não se opõem tanto a ela, desde que seja tratada de maneira diletante, uma vez que acham que essa matéria não deveria atrair tanta atenção [...]. Por último, haverá aqueles que desejarão me afastar para outros campos, uma vez que esse tipo de criação, embora graciosa, está abaixo da minha dignidade em termos de caráter e posição. (FIN.1.1)

No trecho, fica claro que a filosofia, sendo uma atividade que estaria abaixo da dignidade de certos setores sociais, seria apenas tolerável, caso não se apresentasse como a atividade principal do indivíduo, ou seja, caso não consumisse muito de seu tempo. Ao contrário, seria útil desde que fosse uma tarefa a ser praticada no tempo de ócio, de maneira diletante (*si remissius agatur*). Outro exemplo se encontra em outra passagem do *Tusculanae Disputationes* (2.1), em que Ennius aparece dando vida a seu personagem Neoptolemus, que afirma existir, de fato, a necessidade de se praticar a filosofia, todavia isso deveria ser feito apenas em pouca quantidade (*at paucis*).

Conforme Moatti (2022), a justificativa para essa postura marcada por ressalvas à filosofia, e não a outras atividades tipicamente gregas, como o teatro e a poesia, estaria no fato de que estas últimas, diferentemente da filosofia, não se apresentariam, nos últimos séculos do período republicano, como ciências novas. Ao contrário da filosofia, essas atividades despertariam, em tese, emoções que não afastariam as pessoas da vida pública, o que poderia vir a ser um dos resultados do exercício não moderado da filosofia. Por essa razão, está última deveria ser considerada uma atividade nociva à própria ideia de república.

Apesar dessa realidade descortinada por Cícero (também relatada por Lucrécio), o romano procurou enfatizar sua importância sob diferentes argumentos. Primeiro, a partir da presença histórica da filosofia na sociedade romana desde tempos remotos, em especial devido ao contato precoce com a doutrina pitagórica na península itálica. Sobre essa provável e antiga relação entre filosofia e romanos, será útil lembrar que o personagem central do tratado ciceroniano *República*, Scipio Amiliano, é apresentado como um filósofo em pleno século II A.E.C., discutindo temas próprios da tradição filosófica junto aos seus interlocutores. Em segundo lugar, Cícero também defendeu o estudo dessa matéria como meio para alcançar a sabedoria e, assim, a boa vida, o que poderia ser de grande utilidade para a sobrevivência da república. Em uma passagem de seu tratado *Dos Deveres* (1.155), o romano afirma que muitos filósofos foram

responsáveis pela instrução de cidadãos que se tornaram, assim, cidadãos melhores e, principalmente, mais úteis a suas respectivas cidades. Cícero evoca, como exemplo, a figura do pitagórico Lísis, responsável pela educação do histórico tebano Epaminondas, famoso por sua liderança nos sucessos militares de Tebas em seus tempos áureos, na primeira metade do século IV A.E.C. Nesse sentido, Cícero afirma que, se em algum momento doou algo útil à república, o fez graças à instrução de homens instruídos como esses (*a doctoribus atque doctrina instructi*).

Portanto, para o melhor aproveitamento da filosofia, tendo em vista sua importância pragmática para o bom convívio social, sua tradução para a língua latina seria algo necessário. Segundo o autor, levando em consideração uma capacidade superior dos intelectuais romanos (algo que, segundo ele, teria sido até reconhecido pelos próprios gregos), a filosofia poderia ser proferida em latim e também melhorada:

O estudo teórico de todas as habilidades que têm a ver com o caminho certo de viver deve ser identificado com a busca da sabedoria, isto é, a “filosofia”. Então decidi que deveria expor isso em latim. Não que a filosofia não possa ser adquirida a partir de escritos e por professores gregos, mas sempre defendi a opinião de que, nas suas próprias inovações, os nossos antepassados romanos demonstraram maior sabedoria do que eles, os gregos, de modo que o que tomaram emprestado dos gregos, eles melhoraram, pelo menos nas áreas que eles tinham decidido que valia a pena se preocupar. (Tusc. 1.1)

Nessa passagem, verifica-se um traço notório da obra de Cícero, isto é, o uso do conteúdo filosófico como instrumento nacionalista, no sentido *lato* do termo. Nas *Vidas* de Plutarco, o esforço de Cícero de latinização da filosofia teria ocorrido com maior ênfase no momento da transição da república para a ditadura de César, quando o orador se retirou da vida pública:

[...] quando o governo foi mudado para uma monarquia, Cícero absteve-se dos assuntos públicos e dedicou seu tempo aos jovens que desejavam estudar filosofia [...] Ele também se dedicou a compor e traduzir diálogos filosóficos e a traduzir para o latim os diversos termos da dialética e da filosofia natural; pois foi ele, como dizem, quem primeiro, ou principalmente, forneceu nomes latinos para '*phantasia*', '*synkatathesis*', '*epokhe*' e '*katalepsis*', bem como para '*atomon*', '*ameres*', '*kerton*' e muitos outros como estes, inventando em parte por meio de metáforas e em parte por termos novos e adequados para torná-los inteligíveis e familiares. (Cícero. 40.1-2)

A defesa do uso da língua latina faz parte de seu esforço de nacionalização da filosofia. Como afirmou Lévy (2022), entre os pontos que chamam atenção para a originalidade na obra de Cícero, estão: a tradução de conceitos gregos de diferentes escolas para o latim, a partir da tradução de muitos textos filosóficos; e a reivindicação de que não haveria qualquer elemento estrutural que impedisse a língua latina de ser uma língua filosófica por excelência.

Essa segunda convicção pode ser vista em um fragmento do tratado *De Oratore*:

A questão não é tal que me faça perder a esperança de transmitir os tópicos de nossa discussão com total clareza e elegância do estilo, uma vez que a importação da honrada e notável sabedoria dos gregos para o nosso emprego habitual é permitido tanto pela linguagem, quanto pela natureza das coisas. (3.95)

Apesar de seu constante trabalho com a matéria e de seu comprometimento com a sua popularização, Cícero nunca produziu um sistema filosófico próprio fechado e coerente. O romano caracterizou-se por uma capacidade única de aproveitar preceitos distintos de diferentes escolas para melhor formular seus argumentos em diferentes situações, sendo responsável pela confluência de diferentes movimentos filosóficos, helenísticos ou não. Essa faceta pode ser verificada na formação filosófica eclética de Cícero, em suas viagens pelo Mediterrâneo ao longo de sua juventude, quando, por exemplo, em Atenas, teve a oportunidade de estudar com os epicuristas Zeno de Sídon e Phaedrus (*Fin.*1.16; *Tusc.*3.38) e, em Rodes, quando teve contato com o estoico Posidônio (*PLU.César.* 3.1).

Essa referida versatilidade pode ser observada na postura adotada por Cícero acerca da relação intrínseca, segundo o autor, entre retórica e filosofia. Segundo Cícero, não seria possível desconsiderar a presença do elemento moral no exercício da atividade do discurso público, ou seja, o orador deveria ser, antes de tudo, um filósofo. Isso se explica, uma vez que a filosofia seria capaz de instrumentalizar o agente político com a compreensão do caráter humano e porque a possibilidade de proferir um argumento persuasivo sem a necessária integridade moral poderia resultar em uma situação nociva para a própria república. Nesse caso, apesar de ser notória a presença da doutrina estoica nas obras do romano, por exemplo, na defesa de certos preceitos como a crença na existência de uma lei universal que viabilizaria uma constituição ideal (que seria a forma mista romana, assim como descrito na *Res Publica*), Cícero preferiu lançar mão de fundamentos de outras escolas, como a Academia e a escola peripatética, para tornar

possível essa conciliação entre retórica e filosofia. Essas outras linhas do pensamento estariam menos constrangidas em aceitar o uso de argumentos persuasivos ou mais próximos da verdade, presentes no ofício da oratória, algo mais distante da filosofia estoica, que prezaria a presença de uma verdade universal (REMER, 2022). Nesse sentido, em uma passagem do *De Oratore*, Cícero afirma que o modo de falar do filósofo estoico, ou seja, mais objetivo e seco, seria infrutífero para se comunicar com uma multidão (3.18.66). No mesmo trabalho, o filósofo afirma que o objetivo dessa discussão não deveria ser buscar a melhor escola para a prática da retórica, mas encontrar a melhor escola para cada orador (*erum ego non quaero nunc, quae sit philosophia verissima, sed quae oratori coniuncta maxime*) (3.17.64). Imaginando que esse raciocínio pudesse extrapolar ou limitar desse debate, Cícero deixa claro que o diálogo entre diferentes conhecimentos filosóficos e seu uso em diferentes circunstâncias poderiam servir como um bom remédio para os mais diferentes dilemas enfrentados pelos indivíduos e pela sociedade.

Concluindo, deve-se fazer clara a relevância de Cícero para a filosofia em diferentes aspectos. Primeiro, mediante a preservação de ideias e textos de filósofos, em especial, helenísticos, para a atual realidade devedora da tradição filosófica greco-romana. Nesse sentido, como afirmou Bénatouïl (2022), sem o trabalho de Cícero, conheceríamos nada ou muito pouco de filósofos como Filo de Larissa e Antíoco de Ascalón. Segundo, Cícero foi responsável pela criação de um considerável vocabulário latino para a discussão filosófica, sendo, por isso, uma peça importante para a importação da filosofia para o contexto romano e a subsequente criação de uma realidade filosófica bilíngue e descentralizada, assim como observado nos séculos seguintes. Terceiro, apesar de ter sido percebido como um filósofo, seria um equívoco desconsiderar o valor da sua discussão política e ética no âmbito da tradição filosófica. Nesse ponto, não se pode perder de vista o mérito do filósofo de ter sido capaz de adaptar, na figura de um intelectual com uma importante agência pública, toda uma antiga discussão filosófica grega para a tradução de uma conturbada experiência política romana em que estava imerso. Dessa forma, pode-se dizer que produziu, de fato, um conteúdo original.

3.3.2 Sêneca, Cícero e a filosofia

Para além dos esforços de figuras como Cícero para a popularização da filosofia na alta sociedade romana, identificam-se, ainda, como fatores responsáveis pelo rompimento dessa barreira, o imperialismo de Roma e, por consequência, o crescente contato entre o seu mundo e o mundo helênico, a partir do século II A.E.C. Como defendeu Long (2003), esse movimento teria resultado em uma série de desdobramentos como um maior acesso a filósofos gregos na Itália e fora dela, além de um maior acesso a textos filosóficos. Ademais, acrescentam-se outros fatores (agora, fatores internos) que teriam potencializado a importância desse primeiro movimento de chegada. Primeiro, a própria limitação da religião romana que passaria a lançar mão da discussão ética e espiritual da tradição filosófica grega. E segundo, a desestabilização política da república no último século antes da era comum e, assim, o consequente nascimento do principado romano. Esta última dinâmica teria facilitado a incorporação da filosofia ao universo romano, uma vez que teria exigido a busca de explicações ou de um tipo de conduta específica em tempos de incertezas por parte de seus agentes políticos, como Cícero.

Como resultado de todo esse lento e longo processo de assimilação (não passiva), nos tempos de Sêneca, no século I E.C., a filosofia já apresentava outra forma de participação na vida romana, isto é, mais naturalizada e latinizada, sobretudo, devido à forte presença da filosofia estoica. Isso pode ser notado tempos depois, quando um imperador romano, Marco Aurélio, adota essa corrente filosófica e chega, inclusive, a produzir textos sobre o assunto.

Em termos de comparação, podem-se estabelecer muitos pontos convergentes e divergentes entre os contextos filosóficos, as vidas e as obras de Cícero e Sêneca. Para começar, para os dois autores, pode-se atribuir o gosto pela filosofia e, como consequência, sua aplicação em latim. Entre os dois também será possível observar uma marcante participação na vida pública, ainda que com Sêneca isso tenha acontecido apenas a partir de uma idade mais avançada. Se, por um lado, Cícero foi cônsul, tendo também tido uma participação destacada no famoso caso Catilina, por outro, Sêneca foi tutor e conselheiro do imperador Nero. Ambos, ainda, foram vítimas de personagens políticos influentes de seus respectivos tempos. Enquanto Cícero foi assassinado a mando de Marco Antônio, a quem dirigia duras críticas, em especial em um conjunto de ataques conhecidos como *filípicas*, Sêneca foi mais uma vítima da histórica obsessão do seu antigo pupilo que sentenciou o filósofo (ao próprio suicídio) à morte. Pode-se inferir,

portanto, que esses dois sujeitos enfrentaram as dificuldades de viver entre o gosto pela filosofia e os respectivos contextos políticos em que viveram.

Entre as divergências, será possível dizer que a obra de Sêneca apresentou um escopo mais estreito, se comparada à obra do antigo cônsul romano. Contudo, o trabalho filosófico de Sêneca teria maior sustentação. Nesse sentido, Sêneca se apresentou como membro legítimo da antiga e heterogênea escola filosófica estoica, ao contrário de seu antepassado, que produziu um conjunto literário filosófico marcado por um arsenal mais fluido e amplo (LONG, 2003).

A principal motivação observada nas obras de Sêneca, nesse sentido, foi a aplicação criativa do espectro estoico nos problemas encontrados por ele e pelo seu público na vida prática. Assim, como afirmou Long (2003):

A aplicação do estoicismo como um eixo central da obra de Sêneca pode ser reconhecida a partir da visualização dos títulos de seus “diálogos”, trabalhos que poderíamos chamar de artigos porque eles raramente envolvem a presença diferentes interlocutores. Além do controle da raiva, seus temas cobrem a providência, a firmeza do caráter, a alegria, a tranquilidade e a brevidade da vida [...] Mais que um escritor, Sêneca seria o responsável pelo nosso uso da palavra “filosofia” como uma resposta assertiva para as vicissitudes da vida. (LONG, 2003, p. 205)

Na passagem de Sêneca a seguir, encontra-se uma evidência do papel da vida prática como eixo central em sua obra e, ainda, sua ligação com a filosofia como meio capaz de solucionar seus conflitos:

A filosofia não é uma atividade popular. Muito menos uma atividade feita para ser exibida. Ela está preocupada com as coisas, e não com palavras. Ela não deve ser vista como uma diversão para o cotidiano, ou como um alívio para o tédio. Ela dá forma e constrói mentes; organiza a vida, direciona comportamentos, mostra o que cada um deve ou não fazer, assume o leme e, assim, mantém o equilíbrio em ondas turbulentas. Sem ela, ninguém poderia viver sem medo e seguro. Em todos os momentos, infinitas coisas acontecem e exigem um posicionamento que deve ser tirado da filosofia. (*Epis.*16.3)

Sêneca se opõe a uma antiga visão romana de que a filosofia deveria ser usada apenas com moderação, em pouca quantidade ou apenas em momentos de ócio, como observado na época de Cícero. Aqui, a matéria filosófica é tratada, como também o fora por Cícero, como baliza norteadora da vida de qualquer indivíduo diante da intensidade da vida prática, isto é, como um tipo de conhecimento capaz de produzir o equilíbrio na vida do indivíduo, garantindo coragem e segurança.

Sêneca, como filósofo, contribuiu para a secular tradição estoicista e para o enriquecimento do vocabulário filosófico latino, por exemplo, com a utilização do conceito de *voluntas* como elemento particular ou independente da psicologia humana. De acordo com Inwood (2005), esse é um ponto central na obra de Sêneca e, ainda que Sêneca não tenha sido o criador original do termo, o importante será destacar que o conjunto de interesses observáveis na obra do autor vão justamente ao encontro da ideia tradicional de “vontade”. Um exemplo disso seria o foco na questão do autocontrole diante de tendências humanas naturais.

Já em termos de contexto, o mundo de Sêneca se diferenciava sob muitos outros aspectos do mundo romano em que viveu Cícero. A produção de textos técnicos e filosóficos dos dois períodos sofreu, naturalmente, diferentes pressões. Entre a morte de Cícero e o nascimento de Sêneca, a sociedade romana passou por rápido e violento processo de transformação impulsionado por uma guerra civil, a “reastauração” da república por Augusto, e uma crescente aproximação de culturas exteriores. Tudo isso não apenas provocou uma mudança social e psicológica na própria constituição daquela sociedade, como também reposicionou a importância da cidade de Roma na então realidade política da grande região mediterrânea.

Sob esse ponto de vista, na época de Cícero, a cidade de Atenas ainda exercia um papel central como sede das principais escolas helenísticas, tendo Cícero visitado a cidade como um jovem em busca de formação. Todavia, no primeiro século da era comum, Roma já teria papel central em termos de relevância para a vida filosófica no mundo mediterrâneo. Por exemplo, Sêneca não teria, assim como Cícero havia feito, visitado Atenas em sua juventude. Como consequência disso, destaca-se o estabelecimento de uma nova dinâmica caracterizada por uma feição mais descentralizada do ambiente filosófico, tendo em vista a dispersão de filósofos e de escolas pelo Mediterrâneo.

Essa descentralização pode ser verificada no próprio processo de formação de Sêneca como filósofo. O romano diz ter estudado filosofia com três professores: Papiro Fabiano, conhecido por ter exercido a atividade retórica e a filosofia; Sótion de

Alexandria, de quem se tem poucas informações, com exceção de um fragmento de uma obra preservado na *Antologia*, de Estobeu, que guardaria certas semelhanças com a *De ira*, de Sêneca, de modo que se pode imaginar uma forte influência de um autor sobre o outro (Sellars, 2014); e Átalo, que se assumiria estoico e pode ter sido o responsável pelo ensino dos princípios dessa escola a Sêneca. Todos eles teriam sido discípulos de um mesmo personagem mencionado pelo filósofo em vários momentos chamado Séxtio. A vida de Séxtio é curiosa e particularmente relevante nesta discussão, uma vez que evidencia um caráter fluido, plural e até efêmero da filosofia em Roma, em seu tempo, ainda no século primeiro antes da era comum. Isso porque Séxtio, que exerceu importante influência sobre Sêneca (*Epis.* 64.3), teria sido o fundador de uma escola filosófica que não teria existido por muito tempo, mas sucumbido nas primeiras gerações após sua fundação (*Sextiorum noua et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est*) (*Quaestiones Naturales*.7.32). Além disso, sabe-se, por meio de Sêneca, que Séxtio teria sido taxado por outros como estoico, mas que teria recusado esse rótulo (*magni, si quid mihi credis, viri et, licet neget, Stoici*) (*SEN. Epis.*64.2). Essa recusa sugere não apenas a presença e a difusão da filosofia estoica naquele espaço, mas também sua possível associação com outras escolas. Nesse sentido, Séxtio também teria sido influenciado pela escola pitagórica, por exemplo, a partir da adoção do vegetarianismo. Seu argumento para isso seria de que o homem era portador de diferentes meios para se alimentar, não necessitando derramar sangue para tanto (*SEN. Epis.*108.17). Neste último ponto, é notável identificar sua possível influência na obra de Sêneca, partindo da crítica à crueldade como meio de desumanização. Em Sêneca, essa compreensão pode ser vista, por exemplo, em seu julgamento à forma pouco humana como eram organizados os jogos gladiatórios (*SEN. Epis.*7.3).

Nos tempos de Sêneca, ainda que se saiba que o filósofo tenha tido contato com um plural corpo de textos de literatura filosófica, a escola estoica já exerceria papel dominante nos círculos intelectualizados. De acordo com Roller (2001), a associação entre principado e estoicismo pode não ser um movimento acidental. Melhor dizendo, assim como teria acontecido no período helenístico, essa escola pode ter servido como aparato ideológico sedutor e útil para um emergente contexto monárquico como aquele identificado em Roma nesse período. Isto é, mesmo que essa posição ainda seja discutível, é notável observar como, no início do principado, o argumento estoico teria servido, por exemplo, para acalmar as angústias de uma aristocracia que se via privada de mecanismos de diferenciação tradicionais, como a celebração do triunfo. O último triunfo celebrado

em Roma para alguém que não fosse o imperador ou mesmo um membro da família imperial aconteceu ainda na Era Augusta, em 19 A.E.C., e, no principado de Tibério, há o registro da última atribuição do título de *imperator* a alguém que não fosse o próprio imperador ou um membro da família real. Assim, o argumento estoico contribuiria com elementos para a solução, ou conforto, para esse esvaziamento. Nesses termos, o estoicismo defende a diminuição da importância de ingredientes exteriores, como a acumulação de riquezas e vitórias militares, dado que não significariam o mesmo, ou teriam um valor menor, para a verdadeira felicidade. Ao contrário, tais elementos seriam insignificantes para a edificação de uma moral virtuosa, a qual poderia ser observada como um *exempla virtutis*, no caso de Catão, que, após uma série de derrotas militares, sujeitou-se à dor ao suicidar-se diante da vitória de seu oponente, Júlio César, em Tapsos. Nesse caso, a virtude do personagem não segue a tradicional visão de virtude apoiada na ideia de sucesso militar. Catão, o Velho, é um exemplo de virtude em razão dos reveses, e não das vitórias. Sua disposição para o sofrimento seria o elemento mais decisivo para o alcance de uma vida virtuosa.

Sobre outras escolas helenísticas, como apontou Inwood (2005), as décadas que separam Cícero de Sêneca são marcadas pelo declínio do ceticismo platônico, mas também pelo ressurgimento do ceticismo pirrônico, do revigoramento de um platonismo dogmático e, em especial, do fortalecimento da escola peripatética, a partir da reorganização das obras de Aristóteles e de Teofrasto por Andrônico de Rodes no século I E.C. Ao longo desse período, a única escola que parece ter mantido certa regularidade foi o epicurismo, que recebeu particular atenção na obra de Sêneca. Como exemplos, sabe-se que Lucrécio é o poeta mais citado pelo ibérico. Mais do que isso, Epicuro é o filósofo que recebe mais menções na obra em prosa de Sêneca. Entre os motivos para a aproximação do romano à escola epicurista, encontra-se a seguinte afirmação:

“Epicuro”, você diz, “preferiu estas palavras, o que você está fazendo com a propriedade de outra pessoa?” Qualquer verdade, eu afirmo, é minha propriedade. E continuarei a acumular citações de Epicuro em você, para que todas as pessoas que juram através das palavras de outrem e atribuem valor ao orador e não ao que é falado, possam compreender que as melhores ideias são propriedade comum. (*Epis.* 12.11)

No trecho, Sêneca defende o uso que fez das ideias de Epicuro, assim como de qualquer outro filósofo, tendo em conta que, em seus termos, a verdade não seria

propriedade de algum indivíduo, mas algo a ser compartilhado entre todos (*communia*). Dessa forma, para Sêneca, o conteúdo da filosofia epicurista não seria um tipo de conhecimento de uso restrito aos seguidores de Epicuro, mas algo a ser utilizado por toda a humanidade. Sêneca, portanto, mostra-se relevante ao evidenciar seu pragmatismo contra qualquer tipo de alienação ideológica, isto é, mesmo que se apresente como membro do universo estoico, rejeita a possibilidade de detenção da verdade por qualquer escola ou indivíduo e a negação do conhecimento a outros grupos.

Enfim, pode-se concluir que, no século primeiro da era comum, há uma nova geração de filósofos sob diversos aspectos. Trata-se de uma geração que já havia crescido em um contexto político caracterizado por uma maior concentração autocrática; em um tempo em que a cidade de Roma já exercia um papel aglutinador sob vários aspectos, inclusive como o centro da atividade intelectual no mundo mediterrâneo em face da redução de importância de antigos centros gregos; aprendido filosofia em um contexto filosófico marcado pela descentralização, isto é, pela dispersão das antigas escolas atenienses por todo o mundo mediterrâneo em uma nova lógica localista e baseada na patronagem; e que vivia uma realidade em que a filosofia já era uma atividade realizada em latim.

Sobre esse último ponto, vale destacar que uma das características marcantes do *milieu* intelectual do mundo de Sêneca passou a ser, portanto, o bilinguismo, isto é, a capacidade dos filósofos, como Sêneca e Epictetus, de se comunicar e praticar a filosofia tanto em grego quanto em latim. Essa realidade é resultado de um processo que se inicia com os primeiros esforços feitos por Cícero e Lucrécio ainda antes do colapso completo da república e que se realiza na segunda metade do século I E.C. Para além de Sêneca, contudo, esse processo não prosperou ao longo da antiguidade pagã, tendo sido este último o único filósofo estoico a escrever em latim e um dos poucos filósofos romanos de qualquer escola a escrever na língua de Virgílio. Nesses termos, assim como no caso de Cícero, a morte de Sêneca também encerra uma era.

3.4 Trabalhos selecionados de Cícero e Sêneca e a tradição *peri basileias*

Após ter examinado os caminhos e as características da tradição literária romana e o lugar da filosofia nesse mundo, partindo do contexto delimitado entre as vidas e as obras de Cícero e Sêneca, examinam-se, a seguir, dois trabalhos selecionados desses dois autores à luz de sua ligação com os antigos tratados sobre monarquia do período helenístico. Nesses termos, *Pro Marcello* e *De Clementia*, obras afastadas entre si por um século, têm em comum o fato de terem sido produzidas por figuras públicas influentes e associadas à discussão filosófica em suas respectivas épocas. Ademais, os dois textos foram direcionados a figuras de liderança, isto é, Júlio César, que, naquele momento (46 A.E.C), se estabelecia como a figura dominante em Roma após vencer Pompeu, e Nero, que vivia então o início de seu reinado.

Apesar da escassez de textos helenísticos sobre monarquia, no capítulo anterior, por meio da análise de fragmentos e de toda uma antiga tradição grega que tratou do tema “monarquia”, foi possível esboçar um roteiro com elementos que seriam constitutivos de um texto dessa tradição literária tipicamente helenística. Conhecendo essa discussão, será possível afirmar, primero, que *Pro Marcello*, de Cícero, e *De Clementia*, de Sêneca não são exemplos de textos do gênero *peri basileias*. Entre os motivos que justificam essa afirmativa está o fato de que textos *peri basileias* estavam fundados sobre uma realidade helenística, tendo servido como instrumento de comunicação entre cidades gregas e agentes externos, isto é, reis helenísticos, mediante a atuação de filósofos gregos.

No caso dos textos romanos selecionados, há um contexto e uma dinâmica diversos. Primeiro, vive-se o declínio da república e a consolidação do principado romano, ou seja, uma realidade em que o próprio mundo helenístico já não apresentava as mesmas características que se verificam nos séculos III e II A.E.C. Nesse sentido, ainda que se reconheça no principado romano elementos que também podem ser observados nas antigas monarquias helenísticas, como defendido em capítulo anterior, a instituição da monarquia helenística, sob múltiplos aspectos, também se diferencia da instituição do principado romano, tendo em vista que são fenômenos distintos. Já em termos de dinâmica, no caso dos textos de Cícero e de Sêneca, observa-se um tipo de comunicação interna, isto é, em seus respectivos textos, os dois autores estabeleceram comunicação como uma liderança e com uma audiência de sua própria unidade política, ao contrário dos textos helenísticos, que poderiam, por vezes, dialogar com mais de um rei. Portanto,

qualificar os mencionados textos como exemplos da tradição *peri basileias* seria um equívoco.

Ainda assim, diante da proximidade observada entre esses dois autores e os textos filosóficos gregos, e considerando a presença da relação filósofos/reis, surge a possibilidade de se investigar a continuidade da antiga tradição filosófica helenística nesses dois exemplares romanos. Respeitando os parâmetros cronológicos, ou seja, iniciando por Cícero e, depois, passando para Sêneca, discute-se o contexto específico de produção de cada obra, para então analisar o conteúdo de seus textos.

Entende-se haver duas dimensões de análise dos respectivos textos. Primeiro, pensa-se nos significados que produziam em seu próprio contexto, isto é, o diálogo que travavam com uma audiência contemporânea. Nesse sentido, *Pro Marcello*, de Cícero, foi escrito em um momento em que César não encontrava outro adversário político que pudesse disputar sua soberania em Roma. No caso do *De Clementia*, de Sêneca, a obra está inserida no contexto de ascensão de um jovem imperador em um momento em que o principado já era uma realidade inquestionável em Roma. Segundo, pensa-se sobre os significados que ambos os textos apresentam no âmbito de uma tradição literária mais antiga que extrapola os limites temporais dos dois autores. Nesse caso, é possível pensar que nem Cícero nem Sêneca estivessem totalmente preocupados ou conscientes de fazer parte de ou de dar continuidade a uma tradição monocratológica grega específica. Na presente pesquisa, o principal objetivo está em detectar este último movimento.

3.4.1 *Pro Marcello*

No entanto, mesmo que você já tivesse decidido que prefere estar ausente de Roma a ver o que é repugnante aos seus sentimentos, ainda assim deveria ter refletido que, onde quer que estivesse, ainda estaria nas mãos do homem de quem você está fugindo. E mesmo que ele permitisse que você vivesse em paz e liberdade enquanto privado de propriedade e pátria, você ainda deveria refletir se preferia viver em Roma, em sua própria casa, qualquer que fosse a situação, ou morar em Mitilene ou Rhodes. (CÍCERO. *Fam.*4.8)

Nesse trecho, Cícero está se correspondendo com alguém próximo a ele e que, naquele momento, desde o triunfo de César sobre Pompeu, vivia em uma espécie de autoexílio. Cícero questiona seu interlocutor sobre a que serviria permanecer em um exílio voluntário, distante de casa, para sobrevivência da república. Para ele, se Marcelo buscava a liberdade, isto é, se buscava estar longe de César, ele não encontraria tal

satisfação em Lesbos, afinal, tudo, isto é, não apenas a cidade de Roma, estaria nas mãos do então líder romano. Nesse sentido, indaga o amigo sobre qual lugar no mundo seria melhor para se estar do que a própria casa, referindo-se a Roma.

Marcus Claudius Marcellus é notadamente uma das personagens políticas mais importantes dos últimos anos do que se pode chamar de república romana. Melhor dizendo, sabe-se que vinha de uma família influente no meio político, desde muito tempo. Por exemplo, seu antepassado Marcus Claudio Marcelo foi cônsul por cinco vezes consecutivas no século III A.E.C., tendo participado de maneira decisiva da captura de Siracusa, cidade então nas mãos dos cartagineses, no contexto das guerras púnicas. Além disso, seu primo Caio Marcelo foi cônsul em 50, e seu irmão recebeu o mesmo posto no ano seguinte. O próprio Marcus Marcelo foi cônsul nesse momento de ruptura da história romana, antes desses dois últimos, no ano 51 A.E.C. Como complemento, mas não menos importante para identificar o lugar social de destaque que ocupava essa família na arena política romana, será útil acrescentar que o filho do cônsul do ano 50 casou-se com Júlia, filha de Augusto, e o fruto dessa relação, *Marcus Marcellus*, esteve na linha sucessória de primeiro *princeps* até morrer jovem ainda no início da Era Augusta. O último Marcelo, por sinal, foi imortalizado na *Eneida*, de Virgílio:

Olha! Como Marcelo caminha a passos largos, radiante em seus despojos de distinção! Ele, como conquistador, eleva-se muito acima de todos os outros heróis. Ele estabilizará o estado de Roma numa crise turbulenta, ele derrotará inimigos púnicos, matará um chefe gaulês em duelo, tornando-se, assim, o terceiro a apresentar esses despojos capturados ao nosso pai, Quirino. (6. 854-857)

A relação entre Marcelo e Cícero foi próxima, tendo essa proximidade resvalado em suas carreiras políticas. Dessa forma, em uma passagem no *Pro Marcello*, (16), Cícero afirma, inclusive, ser capaz de dizer como Marcelo se sente, uma vez que, segundo ele, as visões dos dois sempre coincidiram, seja em tempos de guerra, seja em tempos de paz. Sabe-se que Marcelo, por exemplo, ainda como questor, esteve ao lado de Cícero no caso Catilina, que acabaria levando o filósofo ao exílio mais tarde.

Essa relação esteve fundamentada não apenas no campo de debate público, mas também em um sentimento de amizade e até de admiração. Da parte de Marcelo, anos mais jovem que o antigo cônsul, a admiração teria se desenvolvido desde a infância (*Fam.* 4.7). Da parte de Cícero, o respeito pode ser observado no elogio feito por ele a Marcelo na seguinte passagem:

Neste ponto, Brutus: quanto eu gostaria de falar sobre esses oradores que existem hoje; e se menos sobre os outros, ainda sobre dois que sei que costumam ser elogiados por você, César e Marcelo, eu não ouviria menos de bom grado do que ouvi sobre aqueles que estavam lá. (*Brutus*, 248)

Enquanto Marcelo esteve alinhado a Cícero, durante o seu consulado, aquele adotou uma postura marcadamente contrária a César. Como demonstração dessa posição, cita-se o famoso caso do açoitamento de um cidadão da cidade Novum Comum, atual Como. Essa cidade, anos antes, durante o consulado de César, fora declarada colônia romana, isto é, uma colônia de cidadãos romanos. Visto que punir com açoite um romano não seria lícito, ao promover, ainda assim, essa penalidade a alguém daquela colônia, Marcelo indicava que não reconhecia a legitimidade das ações de César no passado, nem mesmo no futuro. Vale lembrar que, nesse momento, Júlio César vivia o impasse de deixar, ou não, o comando das tropas na Gália. No caso do açoite, Marcelo teria se manifestado, dizendo que o homem deveria ir mostrar suas feridas ao próprio César. Sobre isso, Cícero recriminou a atitude do então cônsul: “[...] parece-me que isso não fez menos mal ao nosso estômago do que ao de César, mas ele mesmo viu isso” (*Atticus*, 5.11.2). Essa postura ofensiva contra o futuro ditador romano prosseguiu nos consulados seguintes de seus familiares.

Com o início da guerra civil que opôs, de um lado, César e, de outro, Pompeu, Marcelo deixou Roma. Segundo Cícero, Marcelo teria tomado essa decisão e, assim, se unido a Pompeu menos por uma convicção ideológica e mais por temor a César: “Na verdade, se não tivessem temido a espada de César, Marcelo teria permanecido” (*Atticus*, 9.1.4). Nesse ponto, apesar de um histórico de oposição a Júlio César, Marcelo parece ter adotado a mesma posição que Cícero adotou no início do conflito. Melhor dizendo, ao discorrer sobre a guerra civil no *Pro Marcello* (14), Cícero afirma que não estaria alinhado ideologicamente a Pompeu e que, assim sendo, sua escolha de estar do lado oposto ao de Júlio César teria sido fruto tão somente de uma aliança pessoal, e não de uma consciência de dever público. Cícero reitera que não pegou em armas e que sua política sempre esteve direcionada para a “paz e a toga”⁷³. Essa visão, todavia, é somente possível caso se desconsidere que Cícero, no *Pro Marcello* e em parte de suas correspondências, estivesse

⁷³*neque enim ego illa nec ulla umquam secutus sum arma civilia semperque mea consilia pacis et togae sócia.*

apenas procurando defender-se em um contexto político novo em que ocupava lugar vulnerável diante de antigos inimigos.

Ao contrário de Cícero (PLU. *Cicero*. 39), após a batalha de Farsalos, Marcelo não desejou o perdão de César. Por essa razão, enquanto Cícero retornou a Roma, tendo recebido o indulto do vitorioso, Marcelo permaneceu em exílio em Mitilene, na ilha de Lesbos. Sobre essa decisão, Cícero escreveu a Marcelo:

E nisso ninguém pode fazer outra coisa senão elogiar muito a sua decisão, na medida em que, com toda a esperança de vitória, você deixa de lado todo o desejo de continuar a disputa também; e mostrou que um homem sábio e um bom cidadão dá os primeiros passos numa guerra civil com relutância, mas com prazer recusa dar os últimos. Além daqueles que não adotaram o mesmo rumo que você, percebo terem se dividido em duas turmas. Ou eles se esforçaram para renovar a guerra - e estes se dirigiram para a África: ou, como eu, confiaram-se ao vencedor. (*Fam.4.8*)

Cícero separa em três grupos aqueles que saíram derrotados da guerra civil em que ambos estiveram metidos: (i) aqueles que decidiram insistir no conflito e partiram para a África; (ii) aqueles que, como Cícero, decidiram confiar na vontade do vencedor e, assim, retornaram a Roma; e (iii) aqueles, como Marcelo, que, certos de suas posições, teriam se retirado para o exílio em nome do sentimento da relutância em abandonar a disputa, de modo a não aceitar por completo os seus resultados.

Ainda que reconheça nobreza na posição tenaz de Marcelo⁷⁴, Cícero não se absteve de oferecer conselhos e questionar a decisão do amigo:

Embora eu esteja ciente de que até agora você manteve uma política de uma natureza que não me atrevo a repreender [...] [...] Mas a sua política, pelo menos me parece, tem um certo limite, especialmente porque, na minha opinião, nada falta para que você possa ficar com toda a sua fortuna, exceto a sua própria vontade de fazê-lo. Pois concluí que não há mais nada que faça com que aquele que agora é todo-poderoso sinta qualquer hesitação, exceto o medo de que você não considere isso um favor [...]. Quanto a isso não tenho ocasião de dizer o que penso, pois a minha conduta fala por si. No entanto, mesmo que você já tivesse decidido que preferia estar ausente de Roma a ver o que era repugnante aos seus sentimentos, ainda assim deveria ter refletido que, onde quer que estivesse, ainda estaria nas mãos do homem de quem você está fugindo. E mesmo que ele permitisse que você vivesse em paz e liberdade enquanto privado de propriedade e pátria, você ainda deveria

⁷⁴*fateor a plerisque vel dicam ab omnibus sapiens tuum consilium, a multis etiam magni ac fortis animi iudicatum (Fam.4.7).*

refletir se preferia viver em Roma, em sua própria casa, qualquer que fosse a situação, ou morar em Mitilene ou Rhodes. (*Fam.4.8*)

Na passagem, Cícero aponta algumas questões que iriam de encontro à decisão de Marcelo de não pedir perdão a César e, assim, retornar a Roma. Entre elas está o fato de que César seria capaz de interferir na vida de Marcelo em Roma ou em Lesbos, dado que seria senhor de tudo. Além disso, faz uma advertência mais pragmática, mostrando-se preocupado com as possessões materiais de Marcelo em Roma, que estariam ameaçadas caso seu dono não voltasse à cidade logo⁷⁵.

Nesse momento de apelação, Cícero também parece querer justificar seu precoce retorno à cidade e, logo, sua submissão ao ditador romano. Nesse sentido, as cartas escritas a Marcelo antes do perdão de César (*Fam. 4.7;4.8;4.9*) são fortemente carregadas de motivos que tornariam sua decisão não apenas compreensível, mas racional. Na carta 4.9 endereçada a Marcelo, Cícero diz:

Exorto-o repetidamente a decidir tornar-se membro residente da República, qualquer que seja a sua natureza, o mais cedo possível. Talvez você veja muitas coisas desagradáveis aos seus sentimentos, mas não mais do que você ouve diariamente. Além disso, você não é o homem que será afetado apenas pelo sentido da visão, e que ficará menos aflito quando aprender as mesmas coisas pelo ouvido, que na verdade geralmente é até ampliado pela imaginação [...]você mesmo será obrigado a dizer algo que não sente ou a fazer algo que não aprova. Para começar, ceder às circunstâncias, isto é, submeter-se à necessidade, sempre foi considerado o papel de um homem sábio: em seguida, as coisas não são – pelo menos no estado atual das coisas – tão ruins assim. (*Fam. 4.9*)

Na passagem, ao procurar argumentos que sensibilizariam Marcelo, Cícero parece relatar sua própria experiência em uma nova Roma que se descortinava diante de seus olhos após os eventos dramáticos da guerra civil e o estabelecimento de César como líder único. Melhor dizendo, ao dizer que Marcelo, quando retornasse, veria coisas desagradáveis em Roma e que, por isso, deveria ceder a algumas circunstâncias, como a sua liberdade de dizer tudo que pensava, Cícero faz um relato de sua própria experiência naquele lugar. O autor da carta, portanto, parece se ver em Marcelo, identifica-se com ele,

⁷⁵*habemus etiam rationem rei familiaris tuae, quam dissipari nolumus. nam, etsi nullam potest accipere iniuriam, quae futura perpetua sit, propterea quod neque is, qui tenet rem publicam, patietur neque ipsa res publica, tamen impetum praedonum in tuas fortunas fieri nolo. (Fam.4.7)*

de modo que seu retorno à cidade, será possível inferir, funcionaria como uma espécie de conforto para o orador que antes já havia sido objeto da clemência de César.

Pensando assim, não será uma surpresa deparar-se com o entusiasmo de Cícero nas cartas que envia e em seu elogio a César no *Pro Marcello*, após o líder romano não ter se oposto ao retorno de Marcelo a Roma. Essa atitude chega a ser descrita por Cícero como uma sombra do reavivamento da própria república: “Este dia me pareceu tão belo que parecia ver alguma sombra de uma República renascida” (*reviviscentis rei publicae*) (*Fam.* 4.4).

Os eventos que findaram no perdão de César a Marcelo foram narrados pelo próprio Cícero em uma carta a Sulpício Rufo (*Fam.* 4.4). Segundo o ex-cônsul, Caio Marcelo, parente do Marcelo exilado em Mitilene, teria suplicado de joelhos a César que permitisse o retorno de seu primo à cidade. Nesse momento, César teria dito que não recusaria um pedido do senado de perdão a Marcelo, apesar do caráter do indivíduo. No senado, a decisão para o retorno de Marcelo teria sido quase unânime⁷⁶. Toda essa ocasião causou um grande efeito no ex-cônsul. Melhor dizendo, no mesmo relato, Cícero, que permanecia já havia anos em silêncio, revela por que decidira, naquele momento, abandonar o silêncio e falar publicamente: “Esta minha resolução cedeu diante da magnanimidade de César e da demonstração de devoção do senado. Portanto, fiz um longo discurso de agradecimento a César” (*Fam.* 4.4). Esse discurso, depois transcrito, ficou conhecido para a posterioridade como *Pro Marcello*.

Ao receber a notícia de que poderia retornar a Roma, Marcelo expressou entusiasmo e gratidão a Cícero: “Considero a verdade, de fato, que sem a bondade de homens tão valentes e amigos verdadeiros ninguém, seja na adversidade ou na prosperidade, pode viver uma vida real” (*Fam.* 4.11). No trecho, é possível destacar o já mencionado sentimento de amizade que ligava os dois homens e o reconhecimento, da parte de Marcelo, da ajuda que Cícero teria prestado a ele naquele momento. Todavia, após retardar um pouco o seu retorno (*Fam.* 4.10), Cícero recebeu a notícia por Sulpício de que Marcelo havia sido assassinado no caminho de volta a Roma:

Embora eu saiba que não lhe darei notícias muito agradáveis, como o acaso e a natureza dominam entre nós, homens, achei que era minha obrigação fornecer-lhe informações de qualquer tipo. No dia 23 de maio, ao navegar para o Pireu, encontrei o meu colega M. Marcelo, e passei lá o dia para desfrutar da sua companhia. No dia seguinte, quando

⁷⁶No relato, houve um voto contrário atribuído a um certo Volcatius, que, segundo Cícero, teria afirmado que, no lugar de César, não teria permitido o retorno do antigo desafeto.

me separei dele com a intenção de ir de Atenas à Beócia e terminar o que restava dos meus negócios jurídicos, ele me disse que pretendia contornar o cabo Malea e seguir para a Itália. No terceiro dia seguinte, quando eu pretendia partir de Atenas, às dez horas da noite meu amigo Públio Postúmio me visitou com a informação de que meu colega M. Marcelo, logo após o jantar, havia sido esfaqueado com uma adaga por seu amigo P. Magio Cilo. (*Fam.* 4.12)

Após o ataque, Marcelo ainda teria sobrevivido e recebido assistência de médicos enviados pelo próprio Sulpício, mas perecido pouco tempo depois. No trecho acima, há ainda uma observação perspicaz feita pelo autor sobre esse fato. Sulpício afirma que Marcelo, em vida, havia sido poupado pelos seus mais ferrenhos inimigos, inclusive, pelo próprio Júlio César, que permitiu o seu retorno a Roma, e que ironicamente teria sucumbido logo a um amigo: *cui inimici propter dignitatem pepercerant, inventus est amicus, qui ei mortem offerret*. De fato, o desfecho da vida de Marcelo deixa uma lembrança valiosa, pode-se pensar, sobre uma dicotomia rígida entre amizade e inimizade. De acordo com Cícero, em uma correspondência endereçada a Atticus (*Atticus*.13.10.3), a causa do assassinato teria sido uma desavença de natureza econômica. O agressor, Magio Cilo, enfrentaria problemas financeiros e, ao receber a recusa da parte de Marcelo em ajudá-lo, o homem teria decidido dar cabo do amigo.

O texto *Pro Marcello*, portanto, não se apresenta como uma defesa de Marcelo, ou seja, não se trata de um texto de caráter forense ou um discurso que se pronunciaria em um tribunal. Ainda que o título sugira essa compreensão, o texto selecionado constituiu-se como uma peça retórica de agradecimento a César, após sua decisão de permitir, com a adesão do senado, o retorno de Marcelo a Roma. Tecnicamente, portanto, é um panegírico. Contudo, como se verificará a seguir, o texto que representou a quebra do silêncio de Cícero, lança mão de recursos antes utilizados em um tipo específico de comunicação entre filósofos gregos e reis ao longo do período helenístico, isto é, a tradição *peri basileias*.

3.4.1.1 *Pro Marcello* e a tradição *peri basileias*

Como dito acima, o *Pro Marcello*, de Cícero, por uma série de razões, não faz parte da tradição *peri basileias* como exemplar típico desse gênero helenístico. Todavia, o elogio a César, feito após o perdão conferido a seu amigo Marcelo, em 46 A.E.C., apresenta elementos que vão ao encontro de uma lógica relacional com o poder

monárquico e de uma certa estrutura esperada em um típico tratado helenístico sobre monarquia. Em outras palavras, é possível observar que Cícero, no texto selecionado, usou argumentos que estão associados a uma reconstrução possível de um tratado helenístico. Dessa forma, observando um paralelo de forma e conteúdo com esse gênero grego e conhecendo a íntima relação entre o autor e a filosofia helenística, será justo propor que se trata de um caso de continuidade.

Como visto, um tratado *peri basileias* deveria, em tese, conter três dimensões sob a forma de um tipo ideal: (i) a defesa da monarquia como regime e a descrição do governo monárquico; (ii) a listagem de virtudes de um bom rei; e (iii) a descrição do papel do filósofo e de sua relevância para um bom governo. Essas três seções, por sua vez, devem ser vistas, como já defendido, como engrenagens que compõem uma mesma máquina, isto é, juntas, funcionavam de maneira articulada devido a uma relação recíproca de importância em um mesmo processo comunicativo.

No *Pro Marcello*, Cícero, primeiro, esteve preocupado em deixar claro a importância de César e, em especial, de seu regime para a sobrevivência da república romana. Assim, César e a república tornam-se um par indissociável. Lê-se na seguinte passagem:

Afim, existe alguém tão ignorante do mundo, tão politicamente ingênuo, e tão alheio à sua própria segurança e à dos seus semelhantes, que não consegue compreender que a sua própria sobrevivência está ligada à sua, e que a vida de todos depende exclusivamente do seu? (22)

No trecho, é possível destacar o elo que o orador cria entre a sobrevivência da república, e da vida de seus próprios cidadãos, com a segurança oferecida pelo ditador romano. Assim, elabora-se um raciocínio baseado na relação de dependência entre o destino de Roma e o sucesso de seu líder. Nesse sentido, será possível fazer um paralelo entre esse caso e a relação de dependência, ou melhor, de expectativas de benfeitorias, que se estabeleceu no período helenístico entre poderosas dinastias de origem macedônica e as cidades gregas que, por sinal, estava no fundamento da comunicação *peri basileias*.

Na sequência, Cícero chega a lamentar o fato de que a existência de Roma, que deveria ser imortal, dependesse, naquele momento, da vida de um indivíduo apenas. Contudo, ainda que Cícero se ressentisse dessa condição diante de César e do senado, o ex-cônsul não a nega. Essa informação é importante, pois demonstra que, em seu discurso, Cícero, como um bom cidadão deveria sempre fazer, colocava em primeiro lugar o bem

da república e a sua sobrevivência, apesar de qualquer circunstância, inclusive aquela que se apresentava. Dessa forma, Cícero foi capaz de esquivar-se de uma possível suspeição que o elogio a um antigo inimigo pudesse suscitar.

Assim sendo, Cícero defende a existência de uma espécie de regime monárquico em Roma, lançando mão do argumento encontrado na *Política*, de Aristóteles (um possível autor de um tratado helenístico sobre monarquia), isto é, de que o melhor homem deve governar. Sobre isso, Cícero afirma que César teria habilidades sobre-humanas:

Mas se o resultado das suas conquistas imortais, Caio César, é que, depois de derrotar os seus oponentes, você deixa o país no estado atual, então por favor certifique-se de que a sua capacidade sobre-humana não produza apenas admiração ao invés de verdadeira glória. (26)

César é tratado por Cícero como uma figura excepcional que se distinguiria de todos os indivíduos. Em função disso, seu regime deveria também ser melhor em comparação a todos os outros, uma vez que a divisão do poder com outras figuras de capacidade inferior incorreria em injustiça. Da mesma forma, portanto, que um tratado helenístico *peri basileias* advogaria em favor do regime monárquico, Cícero, no *Pro Marcello*, faz a defesa de um tipo específico de monarquia, melhor dizendo, aquela do melhor homem sob a liderança de Júlio César.

Em uma segunda camada, no discurso de Cícero, também é possível identificar a enumeração de certas virtudes atribuídas a César, assim como se poderia observar em um tratado *peri basileias*, isto é, a listagem de virtudes que deveriam governar um bom rei. Como se verá, essas características encontradas no *Pro Marcello* e aquelas identificadas nos antigos tratados helenísticos coincidem. Em capítulo anterior, entre as virtudes atribuídas a um bom rei nos tratados *peri basileias*, verificou-se a presença da sabedoria, da moderação, da amizade com aqueles que estão próximos e da bondade, ou filantropia, ou evergetismo.

Sobre o caráter da figura de Júlio César, Cícero escreve:

Alegre-se, então, com essa sua disposição admirável e virtuosa; e desfrute não apenas de sua fortuna e glória, mas também de suas próprias boas qualidades naturais e inclinações e maneiras amáveis; pois essas são as coisas que produzem o maior fruto e prazer para um homem sábio. (19)

Cícero se dirige a César e aconselha o líder romano a desfrutar de seus talentos naturais, que seriam fonte de maior prazer para um homem sábio. Aqui, portanto, Cícero textualmente concede a César um conselho que não diz respeito a agir de maneira virtuosa, mas simplesmente a aproveitar as virtudes já detidas pelo líder romano, isto é, a sugestão é aproveitar (*fruere*) sua condição de líder nato. No resto do texto, Cícero ocupa-se de identificar essas virtudes que fariam de César um líder capaz de governar a república romana.

Na continuação desse mesmo trecho, Cícero menciona três virtudes que César demonstraria possuir e que seriam, para o autor, as mais importantes que um rei poderia ter (*quae non modo summa bona sed nimirum audebo vel sola dicere*):

Mas sempre que você pensar em nós, a quem você escolheu para viver com segurança na república, assim como em você mesmo, você estará pensando ao mesmo tempo em sua extrema beneficência (*beneficiis*), em sua incrível bondade (*liberalitate*), em sua própria sabedoria (*sapientia*) sem precedentes; qualidades que me atrevo a chamar não apenas de maiores, mas de únicas bênçãos reais. Pois há tanto esplendor na glória genuína, tanta dignidade na magnanimidade e na verdadeira sabedoria prática, que essas qualidades parecem ser dadas a um homem pela virtude, enquanto todas as outras vantagens parecem apenas emprestadas a ele pela fortuna. (19)

São elas: a beneficência (*beneficiis*), a bondade (*liberalitate*) e a sabedoria (*sapientia*). Dessa forma, Cícero constrói um tripé de virtudes que reaparecem no texto, entre sinônimos, que dariam forma à figura de um bom rei.

Em primeiro lugar, ressalta-se a virtude da sabedoria (*sapientia*). No *Pro Marcello*, essa característica parece ter um valor de maior destaque em meio a uma hierarquia de virtudes. Nesse sentido, lê-se na passagem: “Pois de modo algum posso deixar passar calado tamanha brandura, tão rara e extraordinária clemência, tamanha moderação (*tantam enim mansuetudem*) em alguém com o supremo poder sobre todas as coisas, tamanha e incrível sabedoria”⁷⁷ (1). A valência da sabedoria aparece de maneira recorrente e, na passagem, surge como resultado de uma gradação qualitativa, colocando-se como o último termo no fim da oração. Ela é então qualificada como uma virtude típica dos deuses ou do homem político por excelência. Por outro lado, as virtudes clemência e

⁷⁷*diuturni silenti, patres conscripti, quo eram his temporibus usus, non timore aliquo, sed partim dolore, partim verecundia, finem hodiernus dies attulit, idemque initium quae vellem quaeque sentirem meo pristino more dicendi. tantam enim mansuetudinem, tam inusitatam inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam tacitus praeterire nullo modo possum.*

mansidão parecem ser reflexos ou desdobramentos da capacidade cognitiva elevada de um bom líder (MALASPINA, 2009; Sastre, 1998). A *sapientia* passa a ocupar, dessa forma, um espaço central no elogio de Cícero a Júlio César, funcionando como o trunfo de César para a compreensão das transformações políticas e institucionais que a república romana deveria passar após um grave momento de instabilidade. Recordar-se que a virtude da sabedoria também se fez presente no argumento dos antigos tratados sobre monarquia, em que, da mesma forma, seria um dote essencial para o exercício autocrático. Como defendido por Isócrates, em seu tratado para Nicocles, esta seria uma valência que deveria, inclusive, ser exercitada ao longo da vida.

No tripé acima, sobre os termos clemência (*clementia*) e mansidão (*mansuetudo*), destaca-se a falta de exatidão. No texto, não há razões para se supor que o autor tenha usado esses termos como uma conotação semântica precisa. Na passagem acima, usa-se *clementia* e, na anterior, *beneficiis*, mas sem uma explicação que delimitasse alguma distinção entre esses dois termos. Assim, é possível pensar que são usados como sinônimos, tendo em vista o espaço semântico similar que ocupam. Como afirmou Malaspina (2009), em Cícero, o termo *clementia* não tem um uso exclusivo, mas é acompanhado e substituído por outros termos de significados próximos sempre para se referir de modo encomiástico às atitudes de um ditador. Contudo, essas virtudes (*liberalitas*, traduzida aqui como “bondade” ou “generosidade”, e *beneficiis*, que se poderia traduzir como “beneficência” ou *clementia*) conectam-se a uma mesma ideia de filantropia, isto é, de uma ação positiva em relação a outro indivíduo. Nesse ponto, é importante recordar que práticas evergéticas, como visto em capítulo anterior, fizeram parte do rol de atribuições dos reis helenísticos. No caso romano, no texto de Cícero, essa faceta está associada à relação que César estabelece com seus antigos desafetos, como Marcelo, ao perdoá-los. Nesse sentido, Cícero completa:

Portanto, não se canse de salvar os bons homens que erraram, não por alguma ambição ou maldade, mas talvez por uma opinião tola sobre o dever, seguramente não perversa, e por certa aparência de interesse público. De fato, não é sua a culpa se alguns te temeram, ou, em sentido contrário, um grande elogio que tenham percebido que não devia ser temido de modo algum. (20)

No trecho, César é retratado como generoso ou benfeitor, uma vez que demonstrou ter a capacidade, como Cícero recorda, de conceder o perdão àqueles que um dia o temeram. César, como observado, já havia salvado alguns homens e, segundo o autor,

deveria continuar fazendo o mesmo, isto é, praticando sua generosidade ou sua *liberalitas*. De acordo com Coulter (1931), César buscou, ao longo de sua carreira política, criar uma imagem junto aos romanos de líder clemente. Isso poderia ser exemplificado em seus próprios registros no *Bello Gallico* (2.13; 2.30; 8.3; 8.21), em que a palavra “clemência” e seus sinônimos (*masuetudo*, *lenitas*, *miseriórdia*) são usados com frequência como qualidades a serem cultivadas. Em uma passagem de Plutarco, o historiador faz referência a essa característica da *persona* de César:

Pois em todos os outros aspectos, pelo menos depois do fim das guerras civis, ele se mostrou inocente; e certamente não se considera impróprio que o templo da Clemência tenha sido decretado como uma oferta de agradecimento em vista de sua brandura. Pois ele perdoou muitos daqueles que lutaram contra ele, e a alguns até deu honras e cargos, além de Bruto e Cássio, ambos agora pretores. (*César*. 57)

Plutarco menciona a construção de um templo dedicado a César e à deusa da clemência personificada. Essa edificação sintetizaria a associação, como projeto político de César, entre o líder romano e essa virtude. Portanto, enquanto a sabedoria cobriria a expectativa senatorial por reformas institucionais, isto é, como artifício central e necessário para um líder romano naquele momento, sua filantropia, como no caso de Marcelo, serviria como instrumento cujo objetivo seria angariar capital político.

Uma última virtude ainda conferida a César que chama atenção no texto é a identificação do ditador romano com a vitória. Como observado em capítulo anterior, a expectativa de vitória foi uma das facetas mais relevantes para a construção da imagem de um rei helenístico. Por essa razão, sua presença no texto de Cícero é importante em um exercício comparativo entre ele e textos dirigidos a reis helenísticos.

No *Pro Marcello*, nesse sentido, identifica-se o seguinte: “Vimos a tua vitória encerrada com o êxito dos combates; não vimos na cidade espada fora da bainha” (17). No trecho, César é descrito como líder vitorioso, mas, além disso, como alguém capaz de conduzir seus homens para a vitória, ou aquele que teria a confiança de seu exército. Aqui, César não é retratado como Pérdicas, mas como um verdadeiro rei guerreiro, capaz de liderar os seus soldados, nos moldes da antiga monarquia argéada.

Ademais, a figura de César é vinculada à própria ideia de vitória:

[...] tu pareces ter vencido a própria vitória, quando devolveste aos vencidos as honras que lhes haviam sido subtraídas [...]. Portanto, pode-

se dizer com segurança que és o único invicto, ao qual até mesmo a situação e o valor da própria vitória estão vinculados. (12)

No excerto, Cícero faz um exercício interessante ao apontar César como aquele que venceu a própria vitória. Melhor dizendo, ao derrotar Pompeu, César teria vencido o próprio tempo e, dessa forma, inaugurado uma nova era, em que o líder estaria igualado à ideia de uma vitória definitiva e inigualável. Mais uma vez, o elemento da vitória aparece como um predicado legitimador da figura de César, assim como havia servido aos reis helenísticos. Logo, César é descrito por Cícero como um líder habilidoso em campo de batalha, tendo em vista a sua capacidade de bem liderar o seu exército, e, ao mesmo tempo, vitorioso, haja vista o seu êxito final contra Pompeu.

Contudo, há um truque: a defesa do regime de César e a exposição de suas virtudes são acompanhadas, de maneira subliminar, pelo estabelecimento de um certo horizonte de expectativas que imporia limites ao poder do monarca. Tendo sido César pintado como aquele capaz de curar as feridas ainda recentes da guerra civil, carregaria ele o dever de sacrificar-se pela república. Em outras palavras, César teria o dever de abrir mão de uma vida reclusa e simples e deveria viver o suficiente para cumprir seu serviço para com a república que dependia dele: “Então, por favor, não mostre a sabedoria dos filósofos ao desprezar a morte: não seja sábio por nossa conta e risco! Sempre me dizem que você continua dizendo, com demasiada frequência, que, no que lhe diz respeito, já viveu o suficiente” (25). É possível observar aqui a responsabilização que Cícero impõe a César como guardião de Roma. Não apenas César é convidado a viver uma vida comprometida com a república, mas também a colocar em prática um conjunto de virtudes que ele possuiria. Assim, ao mesmo tempo em que exorta a posição de liderança do vencedor do primeiro triunvirato e a importância de seu governo para a república, o cônsul também cobra sua atuação como líder, definindo os limites de sua função.

Como discutido anteriormente, os antigos tratados helenísticos também funcionavam numa dimensão comunicativa, isto é, garantiam uma aparência de legitimidade aos monarcas endereçados e, em contrapartida, estabeleciam certas exigências, impondo limites ao poder dos reis. No caso helenístico, ao delimitar os limites do sistema monárquico, esses tratados cumpriam o papel de resguardar a proteção das *poleis* e sua condição de livres diante do imperialismo helenístico. No caso romano, ou melhor, no caso do *Pro Marcello*, de Cícero, essa contrapartida existiria com o objetivo de salvaguardar a república romana de um tipo de poder despótico de César. Em ambos

os casos, se observa um tipo de interação comunicativa definida como *empowering interactions*. Isto é, um tipo de comunicação entre diferentes atores com distintos interesses que contribuiu para a edificação de uma dada organização social, seja a relação entre poleis e reis helenísticos, seja a ditadura cesarista.

Por fim, em uma terceira camada, é possível destacar uma discussão no *Pro Marcello* sobre o papel e a importância do próprio Cícero, isto é, do filósofo, no debate público, assim como esperado em um tratado helenístico sobre monarquia. Nesse ponto, recorda-se que a tradição *peri basileias* deve ser interpretada como uma forma helenística da tradição grega da *parrhesia*. Dessa forma, ao receber sem reservas conselhos de um filósofo, o rei se afastaria de uma imagem de tirano, ou de ameaça à liberdade idealizada pelas *poleis*, e, por consequência, se aproximaria da imagem de um libertador do mundo grego. No caso do *Pro Marcello*, de Cícero, no final da república, o discurso livre é evocado pelo filósofo como uma garantia de que César não representaria uma ameaça. Assim, resgata-se uma passagem, no início do discurso, em que se lê:

O dia de hoje, senadores, assinalou o fim do prolongado silêncio que mantive nos últimos anos, não por algum temor, mas em parte por sofrimento, em parte por discricção, e, ao mesmo tempo, a oportunidade de dizer, segundo o meu antigo costume, as coisas que eu queria e sentia. (1)

No trecho, Cícero afirma que o silêncio que cultivava havia anos, desde o triunfo de César, não teria raiz no medo, mas na dor (*dolore*) e na discricção, ou vergonha (*partim verecundia*). Contudo, o perdão a Marcelo significaria para ele um momento de retorno ao seu habitual costume de dizer as coisas que sentia (*meo pristino more dicendi*), ou seja, representaria, para Cícero, o momento em que César deixaria a face de tirano e assumiria a *persona* de um rei legítimo. No fim do texto, o orador afirma:

Mas, como não é necessário que todos os que estão presentes falem, eles sem dúvida querem que algo seja dito por mim, a quem, de certo modo, é necessário dizer algo [...] ao povo romano e à república. (33)

Na passagem, Cícero reconhece seu papel como aquele que não apenas tem o direito da palavra, mas também como aquele que seria reconhecido pelos outros cidadãos como o responsável pelo discurso. O orador afirma não ser necessário que todos falem, já que ele, Cícero, se comporta como o seu porta-voz. Diante disso, Cícero assume a função do filósofo helenístico, como aquele que tinha o direito legítimo de assumir a

palavra da *parrhesia* e, dessa forma, comunicar-se livremente com o rei, sem temer retaliações. Assim, portanto, como um filósofo helenístico, Cícero torna-se aquele incumbido de fazer elogios ao monarca e, em especial, cercar os limites de seu poder, garantindo que esse líder não se apresentasse como um tirano, mas como um benfeitor da república romana.

O discurso *Pro Marcello*, tão simbólico em um momento especialmente instável da história romana, tinha uma agenda própria, isto é, foi feito em forma de elogio no contexto de perdão a um antigo desafeto político de César. Assim, é dirigido a uma liderança interna, e não externa, como no caso dos tratados helenísticos. Contudo, mesmo não podendo fazer parte da tradição *peri basileias*, o texto selecionado carrega em sua apresentação certa divisão que se assemelha àquela que se encontraria nos antigos tratados helenísticos. Melhor dizendo, percorre temas como a defesa do regime, a listagem de virtudes e a defesa do papel do filósofo. Além disso, lança mão de sua dimensão não literal, ou seja, delimita e define o espaço de atuação do rei ao enfatizar a importância de seu regime e de suas virtudes, e legitima o poder do filósofo de falar livremente por intermédio da *parrhesia*. Com isso, é possível afirmar que *Pro Marcello*, de Cícero, representa um exemplo de continuidade romana da tradição helenística de textos *peri basileias*.

3.4.2 *De Clementia*

O texto *De Clementia*, de Sêneca, foi escrito entre os anos 55 e 56 da era comum, isto é, mais de um século após o *Pro Marcello*, de Cícero. Nesse período, pode-se afirmar que o contexto político e cultural da cidade de Roma havia se transformado em grande medida. Por um lado, observa-se uma realidade política caracterizada pela consolidação do principado como regime. Por outro, a seara literária reagia, como já visto, a esse novo contexto com o crescimento de novos gêneros e o enfraquecimento de outros.

Tendo em vista a grande variedade de obras e de gêneros utilizados por Sêneca ao longo de sua vida, o texto selecionado destaca-se por ser um bom exemplo para o entendimento da sua filosofia política. Contudo, mesmo diante de sua importância histórica, ainda há debate acadêmico acerca de algumas questões pontuais ligadas a essa obra, como a sua importância em seu contexto de produção e mesmo a sua datação.

Para a primeira questão, como apontou Kaster (2010), é útil a comparação entre os textos *De Clementia* e *De Ira*. Ambos os tratados começam com um apelo retórico a

respeito de seus tópicos, isto é, enquanto *De Ira* adverte que a extirpação da ira é algo desejável e possível, *De Clementia* defende que o cultivo da virtude da clemência é algo correto e necessário, em especial para um rei. Além disso, no tratado sobre a ira, Sêneca faz o exercício de diferenciar esse vício de outros, como a bestialidade; no outro, de maneira similar, a virtude da clemência também é separada de outras virtudes, como o sentimento de misericórdia. Sob essa ótica, para além dos paralelos de conteúdo, seria também possível estabelecer entre as duas obras uma associação de forma, ou seja, da mesma maneira que *De Ira* está dividido em três livros, o mesmo fez, ou pretendeu fazer, Sêneca com *De Clementia* (1.3.1). Todavia, sabe-se que o seu terceiro livro não existe, ou não existe mais, seja porque se perdeu com o tempo, seja porque o próprio autor tenha abandonado a empreitada em algum momento, deixando-a incompleta. Permanece, assim, a questão sobre a possibilidade de o texto ter realmente circulado em Roma, ou não, de modo que a questão sobre sua relevância naquele contexto segue sem solução.

A segunda questão diz respeito à disputa quanto à exata data de produção de *De Clementia*, isto é, se o tratado foi escrito antes ou depois do assassinato do filho legítimo de Cláudio, Britânico, pelo jovem imperador, em fevereiro de 55 E.C. Sobre isso, discute-se se Sêneca poderia ter atribuído a Nero, com alguma medida de hipocrisia, um caráter inocente, como faz no texto selecionado, mesmo depois desse episódio. O que se pode dizer com alguma segurança é que, no momento de sua produção, Nero já havia sido entronado como *princeps*, dado que Sêneca faz referência a ele constantemente como tal: *principatus tuus ad gustum exigitur* (1.1.6). Trata-se, então, de um texto sucessivo à morte de Cláudio e posterior à ascensão de Nero, em outubro de 54 da era comum. De acordo com Malaspina (2009), será também seguro afirmar que o texto foi escrito no primeiro quinquênio do reinado de Nero, quando o imperador estava sob a vigília de Sêneca e do prefeito do pretório, Afrânio Burro⁷⁸, e ainda causava otimismo na opinião pública. Essa percepção positiva do jovem Nero pode ser detectada no conteúdo do primeiro livro do *De Clementia*, como se observa nesta passagem:

O povo romano enfrentou uma grande aposta quando ainda não estava claro para que lado penderia o seu nobre caráter. Mas agora os desejos do povo foram respondidos, uma vez que não existe risco de você esquecer quem você é. (1.1.7)

⁷⁸Tácito discorre sobre as influências de Agripina, Burro e Sêneca na educação e caráter do jovem imperador do livro XIII dos Anais (13.2).

No texto, em seu livro I, Sêneca afirma que, ao completar dezoito anos, mesma idade que teria Nero na época, o deificado Augusto já havia pegado em armas e enfrentado amigos em meio à calamidade civil que se alastrava em Roma, em seu tempo (1.9.1). Levando essa passagem em consideração, Nero, que havia assumido o principado sem ainda ter completado dezessete anos, em outubro de 54 E.C., só completaria dezoito anos em dezembro de 55, de modo que se pode atribuir a produção do texto em questão entre esta última data e, no máximo, dezembro do ano seguinte, quando o imperador completou dezenove anos. Entende-se, assim, ser justo afirmar que Sêneca construiu uma imagem de inocência e de virtudes para Nero no *De Clementia*, mesmo após o assassinato de seu meio-irmão e herdeiro legítimo de Cláudio, Britânico, no início do ano de 55. Essa constatação sugere um caráter pragmático e propagandístico para a obra, uma vez que procuraria reverter ou preservar uma imagem positiva do jovem imperador após esse incidente marcante, o que garante à obra de Sêneca um alto grau político.

Os dois livros existentes, com proporções bastante desiguais (o livro I é consideravelmente maior que o livro II), em conjunto, formam uma unidade e, assim, a obra deve ser categorizada, da mesma maneira que *Pro Marcello*, como um exemplar típico do gênero panegírico, isto é, um texto laudatório que se dirigia a uma figura pública. Como debatido anteriormente, esse tipo de produção ganhou fôlego ao longo do período imperial romano. Isso se explica graças a uma nova realidade política baseada na existência de um regime mais concentrado, na forma do principado, e, em um segundo momento, no chamado *dominato*, quando a monarquia romana ganha novas feições. No caso presente, como já explicitado, o texto estava endereçado a outro expoente da política romana, o jovem imperador Nero, que sucedia, naquele momento, o imperador Cláudio na metade do primeiro século da era comum.

Segundo o plano esboçado pelo próprio Sêneca para o texto *De Clementia*, a obra estaria dividida em três partes (1.3.1): na primeira, o objetivo seria discutir a leniência (*manumissionis*); na segunda, sua natureza e o caráter da clemência; e, por fim, a possibilidade que haveria para a mente do indivíduo poder chegar a esse estado e ainda ser capaz de tornar sua a virtude da clemência mediante o exercício da prática. Como dito acima, contudo, a terceira parte, prometida no início do livro I, não chegou até os dias atuais (caso tenha sido escrita), e, por esse motivo, essa organização exata não pode ser observada no texto disponível hoje.

De Clementia, além de listar características de um bom rei, busca apresentar Nero de maneira positiva (1.11.2), de modo a criar expectativas otimistas para seu governo

como o novo *princeps* e, nesses termos, elaborar uma justificção para o principado romano. Esse projeto, curiosamente, encontra um par antinômico em um trabalho anterior do filósofo dirigido ao imperador antecessor, *Apocolocyntosis*, que deve ser compreendido como uma espécie de exercício contrário, se comparado ao texto selecionado, dado que retrata de maneira negativa o antecedente de Nero e descreve características que não poderiam constar no repertório de um bom governante. Ainda que lancem mão de recursos literários diferentes (isto é, *De Clementia* comporta-se como um panegírico, e *Apocolocyntosis*, como um texto satírico), a comparação entre os dois é válida, uma vez que ambos pertencem ao mesmo autor, cobrem um intervalo temporal próximo e atacam a temática do bom governo. Nesses termos, enquanto o primeiro esboça uma forma de governo ideal, o segundo reflete uma forma de governo vazia e cheia de vícios, sendo, assim, sob esse aspecto, os dois textos complementares. Essa oposição apresenta-se, portanto, como uma oportunidade para se cercar não apenas a filosofia política de Sêneca, mas, igualmente, o contexto político e social de Roma no primeiro século da era comum.

Sabendo disso, deve-se dizer, primeiro, que *Apocolocyntosis* se constitui como um texto curto e satírico que mistura prosa e verso. Seu enredo tem como tema central a ridicularização da deificação de Cláudio, após sua morte, e da própria figura do imperador. Já no título, *Apokolokyntosis*, que pode ser traduzido como “a transformação (de Cláudio) em abóbora”, observa-se seu espírito crítico e satírico, uma vez que sugere que, ao pretender transformar-se em um deus, Cláudio teria se convertido, segundo esse raciocínio, em qualquer outra coisa menos atraente e, assim sendo, digna de piada.

O texto começa com a morte do imperador. Nessa parte, Mercúrio exige que o Destino mate logo aquele homem, para que alguém melhor passasse a governar em sua corte então vazia (3). No momento da sua morte, as últimas palavras do imperador são: “‘Oh, querido, oh, querido! Acho que fiz me sujei todo’. Se ele fez isso ou não, não posso dizer, mas é certo que ele sempre bagunçou tudo⁷⁹” (3).

Na sequência, já no Olimpo, Cláudio é recebido por Júpiter e por Hércules e causa estranheza por balbuciar palavras incompreensíveis e apresentar um tipo físico peculiar:

Hércules, no primeiro vislumbre que teve, ficou realmente surpreso, embora nem todos os monstros do mundo pudessem assustá-lo; quando ele viu esse novo tipo de objeto, com seu andar extraordinário e a voz que não era de animal terrestre, mas tal como você pode ouvir nos

⁷⁹*vae me, puto, concacavi me*” *Quod an fecerit, nescio: omnia certe concacavit.*

leviatãs das profundezas, rouca e inarticulada, ele pensou que seu décimo terceiro trabalho havia chegado sobre ele. (5)

Como consequência de um julgamento feito entre os deuses sobre seu destino, é decidido que Cláudio não deveria viver entre os deuses imortais. Nesse momento de deliberação, Augusto, que vive entre os deuses, pede a palavra, segundo ele próprio, mesmo tendo passado tanto tempo em silêncio, para questionar as atitudes de Cláudio. Augusto critica, em especial, a brutalidade ou a falta de clemência do então *princeps*, ao ter mandado, por exemplo, tantos para a morte sem a devida justiça (10):

Deus! Quem adorará esse deus, quem acreditará nele? Enquanto vocês fizerem deuses como ele, ninguém acreditará que vocês são deuses. [...] Proponho que sejam tomadas medidas fortes contra ele, que não lhe seja permitido qualquer atraso no processo, que lhe seja proferida sentença imediata de banimento, que seja deportado do céu dentro de trinta dias, e do Olimpo dentro de trinta horas. (11)

Na passagem, Cláudio é intimado por Augusto a ser o quanto antes banido do Olimpo. Em seguida, o debate é interrompido, e Mercúrio é encarregado de arrastar Cláudio pela garganta até as regiões inferiores, de onde nenhum viajante retornaria (*Nec mora, Cyllenius illum collo obtorto trahit ad inferos*). No caminho, os dois observam uma grande multidão de romanos que, andando como homens livres, comemoravam o funeral do imperador morto. Já na chegada ao Hades, Cláudio se espanta com o monstro Cérbero, uma vez que em vida tinha apenas um cão de pequeno porte, e encontra outros mortos que haviam sido levados à morte por seus desmandos. Diante do primeiro comentário do antigo imperador, uma das almas, Peto Pompeu, exclama: “O quê, homem cruel? Como viemos aqui? Quem senão você nos enviou, você, o assassino de todos os amigos que já teve?” (13). No submundo, logo Cláudio é julgado pelos crimes que teria cometido e é condenado por Éaco, uma das três juízas do Hades. Como punição, decidiu-se criar algo novo, algo sem sentido e sem resultado, e, assim, Cláudio foi forçado a jogar dados em um poço sem fundo (14).

Essa descrição do enredo do *Apocolocyntosis* é útil na medida em que evidencia algumas características atribuídas por Sêneca a Cláudio que têm como fim não somente a diminuição da imagem do antigo imperador, mas também expor um imaginário criado pelo próprio Sêneca sobre como um governante não deveria ser ou agir. Nesses termos, pode-se destacar, em primeiro lugar, a incompetência técnica de Cláudio como líder. Essa feição transparece, por exemplo, na fala do imperador pouco antes de sua morte, quando

Cláudio afirma, em seu leito de morte, que havia se sujado todo (o que pode ter sido um dos sintomas de seu envenenamento), e o autor, na sequência, ironiza e diz que o imperador sempre, não apenas naquele momento, sujava, ou bagunçava, tudo. Em outro momento, Cláudio é alvo da estranheza dos deuses em função do seu modo de falar e pelo seu porte físico um pouco estranho e sua desajeitada forma de andar (*insolitum incessum*). Aqui, a incapacidade de liderar como um rei guerreiro ou de combater é verificada, haja vista sua inabilidade de comunicar-se de forma clara e seu tipo físico pouco privilegiado. Em segundo lugar, após sua morte, os romanos comemoram como homens livres, isto é, Cláudio não teria sido capaz de governar bem e com justiça os romanos, tampouco teria sido capaz de ser respeitado por eles, que comemoraram sua morte. Nesse mesmo sentido, destaca-se, além da falta de justiça, a brutalidade como outra característica negativa atribuída a Cláudio e observada, em especial, no discurso de Augusto, no Olimpo, e de Pedro Pompeu, no Hades. Cláudio é acusado por esses personagens de praticar assassinatos de forma indiscriminada, motivo pelo qual é pintado como um imperador violento.

Portanto, no referido texto, Cláudio é retratado como um verdadeiro tirano, figura que na *Política*, de Aristóteles, é o representante de uma forma degenerada de regime monárquico e no *De Clementia* se apresenta como o par oposto de um rei clemente. Dessa forma, é possível vislumbrar que o texto satírico serviria como um espelho às avessas para *De Clementia*, texto que, mediante a utilização do conceito senequiano de *clementia*, teria por objetivo, ao contrário, elaborar um modelo de bom governo e, em outra camada de análise, serviria como justificção para o principado romano.

Todavia, deve-se concluir, dizendo que, apesar dos esforços de Sêneca, como apontou Kaster (2010), a condição fragmentária do *De Clementia* aparece como um símbolo irônico do fracasso do filósofo nesse projeto pedagógico de ensinar a Nero como ser um imperador virtuoso. Uma evidência disso pode ser observada na reação de alguns cidadãos de Roma após a morte de Nero, assim como descrito na biografia do imperador escrita por Suetônio:

Ele morreu aos trinta e dois anos de idade, no mesmo dia em que havia condenado a morte a Otávia; e a alegria pública foi tão grande na ocasião, que as pessoas comuns corriam pela cidade com bonés na cabeça. (Suet. *Nero*. 57)

Recorda-se que a vida de seus dois tutores, Sêneca e Burro, foi levada a um fim trágico e, nesses termos, precoce, graças aos desmandos de Nero. Em seus últimos momentos, relatados por Tácito, Sêneca teria dito aos seus familiares:

Onde [...] estão suas máximas de filosofia, ou a preparação de tantos anos de estudo contra os males que estão por vir? Quem não conheceu a crueldade de Nero? Depois do assassinato de uma mãe e de um irmão, nada resta senão acrescentar a destruição de um guardião e de um tutor. (*Anais*. 15.62)

Cerca de três anos depois da morte de Sêneca, Nero encontraria o mesmo fim melancólico. Curiosamente, seus últimos momentos como imperador (em meio a uma grande disputa pelo poder) e os momentos após a sua morte (cercado de algum entusiasmo do público) remontam mais à vida e à morte do personagem que Sêneca pintou para Cláudio no *Apocolocyntosis* do que aquele cheio de virtudes e cercado de expectativas positivas reservado para Nero no *De Clementia*.

3.4.2.1 De Clementia e a tradição *peri basileias*

Assim como acontece no caso de *Pro Marcello*, do Cícero, *De Clementia* não se enquadra na tradição *peri basileias* como exemplar típico desse gênero, e os motivos para isso já foram citados e explicados acima. Todavia, como também já se observou, o fato de ter sido escrito por um filósofo e dirigido a um rei, levando-se em conta ainda haver uma reconhecida filiação entre Sêneca e a filosofia helenística (diga-se, a filosofia estoica), é justo supor que entre o texto selecionado e a tradição helenística de tratados sobre monarquia existem continuidades, como verificado na obra de Cícero.

Espera-se, pois, encontrar na referida obra dirigida a Nero os tópicos que fizeram parte do horizonte temático dos tratados *peri basileias*, isto é: a defesa ou justificação do líder e do regime monárquico; a descrição das virtudes do rei; e a reflexão sobre a importância do filósofo nessa relação. Nesse sentido, espera-se encontrar não apenas tópicos em comum, mas uma dimensão comunicativa não literal semelhante.

Em um primeiro plano, destaca-se a defesa que Sêneca faz da importância do jovem imperador Nero e do principado para o sucesso de Roma e dos romanos, isto é, um mesmo tipo de associação feita antes por Cícero na relação entre César e Roma. Nesta passagem do *De Clementia* observa-se:

Já que ele é o laço que une toda a república junta, ele é o alento vital que todos respiram, pelo qual milhares de pessoas se alimentam, estes por si só se tornariam nada além de um fardo ou uma presa, na ausência do grande intelecto da autoridade central. (1.4.1)

Sêneca elabora aqui uma tese sobre a importância do regime monárquico para a sobrevivência da república. De acordo com o estoico, o indivíduo que representa a autoridade central (*imperii*) é descrito como o elo (*vinculum*) responsável pela manutenção de toda a comunidade (*res publica*) unida, isto é, com sua ausência, essa sociedade estaria em perigo de fragmentar-se ou até mesmo de deixar de existir. O rei seria a cola que possibilitaria a manutenção da coesão social. Ademais, na passagem, é possível identificar que a compreensão do líder como agente aglutinador está intimamente ligada à sua autoridade intelectual (*mens imperii*). Em outras palavras, o rei se apresenta como aquele indivíduo com capacidade superior e que, por essa razão, seria capaz de dirigir e dar sentido à vida de todos. Os cidadãos, por sua vez, se alimentariam dessa sabedoria, de modo que, sem a presença do líder, permaneceriam apenas na condição de presas vulneráveis (*praeda*).

Em outra passagem, lê-se:

Portanto, príncipes e reis, e qualquer outro nome que tenham, guardiões do Estado público, não é surpreendente que devam ser amados mesmo além das suas relações privadas; pois se qualquer homem capaz entende que o público é preferível ao privado, segue-se que o indivíduo mais querido é aquele que dirige o Estado. Pois já há muito tempo César está atrelado de tal maneira à república que não se poderia separar um do outro sem destruí-los ambos: César precisa da força da república, enquanto a república precisa da liderança de César.⁸⁰ (1.4.3)

Desse trecho é possível destacar a reiterada relação umbilical defendida entre o rei e a república que, de acordo com Sêneca, já havia muito tempo, criara-se em Roma. Aqui, é possível extrair, inclusive, uma relação de reciprocidade em que o rei e a república se beneficiam dessa relação, ou seja: enquanto o líder usa da força da república e de sua potência como máquina pública, a república lança mão da capacidade de liderança do rei para continuar existindo.

Portanto, assim como se verificou no perfil traçado dos tratados *peri basileias*, o texto indicado de Sêneca também se preocupa em garantir ao rei uma posição de destaque, legitimando, assim, a realidade monárquica. A função do *princeps* passa a ser não apenas

⁸⁰[...] *nam et illi viribus opus est et huic capite.*

útil, mas necessária e, por essa razão, defendida. Deve-se lembrar, contudo, que esse movimento, inserido em um sistema de *empowering interactions*, corresponde a um processo comunicativo que serviria também como instrumento de aproximação entre o filósofo e seu interlocutor direto, o rei. Logo, assim como se poderia ver em um tratado *peri basileias* e como se observou no *Pro Marcello*, ao mesmo tempo em que se posiciona em favor do principado de Nero, conferindo ao regime certas qualidades e um papel vital para a sobrevivência da república, Sêneca impõe obrigações ao jovem imperador com o objetivo de limitar sua capacidade de ação. Nesse sentido, o autor lança mão do axioma “monarquia, como uma nobre servidão”⁸¹ (*endoxos douleia*), defendido em tempos helenísticos pelo rei filósofo Antígono Gónatas, como uma lembrança a Nero de suas grandes obrigações como *princeps*. Diferentemente das pessoas comuns em que os vícios e as virtudes poderiam passar despercebidos, as ações do rei causariam grande impressão, sendo, por isso, sempre alvo de julgamentos (*rumor*). Segundo Sêneca, a diligência com sua própria imagem seria uma condição incontornável imposta à autoridade suprema, cuidados que o rei dividiria com os próprios deuses (*Nam illos quoque caelum alligatos tenet*) (1.8.1-3).

Outra questão deve ser observada na passagem supracitada, bem como em muitas outras passagens do *De Clementia*: o uso dos termos *princeps* e *rex* como sinônimos. Esta talvez seja a principal inovação do tratado em questão, uma vez que, diante de uma audiência interna, Sêneca extrapola o limite histórico de uma associação direta entre a posição de *princeps* e o título de *rex*. Sêneca diz: “Portanto, príncipes e reis, e qualquer outro nome que tenham, guardiões do Estado público [...]” (*Ideo principes regesque et quocumque alio nomine sunt tutores status publici*). Aqui, percebe-se a intencionalidade de usar ambos os termos de forma indiscriminada, ou seja, como sinônimos, dado que, nas palavras do autor, independentemente do vocábulo que se prefira usar, ele se refere a uma mesma função, ou seja, ao “guardião do estado público” (*tutores status publici*). É, portanto, importante perceber que, como Cícero não pôde fazer, o autor propõe a superação de uma dicotomia histórica, em um momento em que, na prática, os romanos já viviam havia anos essa realidade e Sêneca parece aceitar esse fato.

Em outra passagem, verifica-se:

Esta clemência convém a um príncipe; onde quer que ele vá, faça todas as coisas com mais mansidão. Para um rei, ninguém é tão mau a ponto

⁸¹*Quid ? tu non experiris istud nobis esse, tibi servitatem ?*

de não se lamentar que está perecendo, seja qual for a parte do império em que esteja. (1.16.1)

Nesse trecho, nota-se mais claramente o uso intercalado entre os termos *princeps* e *rex*. Não há separação semântica entre os dois termos. Melhor dizendo, as características e ações atribuídas a um *princeps* são as mesmas atribuídas a um *rex*, e ambos parecem exercer as mesmas funções com as mesmas responsabilidades e recompensas. Da mesma forma que seria tarefa de um bom *princeps* fazer todas as coisas com mansidão (*mansuetiora omnia faciat*), também seria essa uma responsabilidade de um bom rei. Ademais, assim como um bom rei deveria se importar com a vida de qualquer indivíduo em qualquer parte de seu território, o mesmo deveria fazer um bom *princeps*.

Essas observações interessam, já que imprimem maior proximidade entre *De Clementia* e os tratados helenísticos sobre monarquia. Ou seja, no tratado em questão, Nero é descrito, de forma indiscutível, como *rex*. Ainda que se reconheça que o principado romano tenha sido apenas uma espécie peculiar de monarquia, este constitui-se como uma forma possível desse regime e, portanto, ocupa um mesmo espaço conceitual em que se poderiam enquadrar as monarquias helenísticas. A procura por paralelos entre *De Clementia* e o antigo gênero helenístico se justifica, dessa forma, uma vez que ambos se comportam como exercícios narrativos sobre o regime monárquico em seus respectivos contextos.

Adiante, em uma segunda camada de análise, Sêneca, ao instruir Nero, atribui ao exercício de um bom *princeps*, ou *rex*, um conjunto de características que podem ser sintetizadas no conceito de *clementia*. Logo no início do tratado, Sêneca apresenta a seguinte sentença:

Entre todas as virtudes, nenhuma convém mais ao homem, porque nenhuma é mais humana [...]. Com isto dito, a clemência convém mais ao rei ou ao *princips* do que a qualquer outro, uma vez que grandes recursos (*magnae vires*) apenas trazem honras e glórias ao rei se o seu poder é benéfico (*salutaris potentia*) [...]. (1.2-1.3)

Sêneca concentra no conceito de clemência a virtude humana mais importante, isto é, aquela que faria do indivíduo um ser humano de fato. E argumenta que, sendo ele um animal social (*qui hominem sociale animal*), essa virtude seria um elemento fundamental para a vida em sociedade por dois motivos principais. Primeiro, seu exercício desembocaria no bem comum ou na boa relação entre as pessoas. Segundo, ela também seria capaz de trazer benefícios a cada um, uma vez que proporcionaria paz e

descanso ao seu portador (*quae pacem amat et manus retinet*). Assim sendo, para Sêneca, a clemência, em um plano coletivo e em um plano individual, se apresenta como virtude decisiva para a felicidade do ser humano e de toda a sociedade.

Todavia, a clemência adornaria ainda melhor aqueles que estão no comando, ou seja, o *princeps* ou o *rex* (mais um caso do uso desses dois termos com as mesmas obrigações e expectativas). A justificativa para isso estaria no fato de que essa figura seria responsável por um contingente maior de pessoas, se comparado a um indivíduo comum, e, por essa razão, seria capaz de causar mais danos. Melhor dizendo, um cidadão qualquer

poderia infligir apenas pequenas ofensas com a sua crueldade, mas um rei teria a capacidade de causar muito mais sofrimento com a perpetuação de guerras, por exemplo.

Sêneca conclui que, mesmo que as virtudes tenham importância igual em certo estado de harmonia mútua, determinadas características seriam mais aptas a governar certos tipos de pessoas (*quaedam tamen quibusdam personis aptior est*). O estoico lança mão do exemplo da virtude da magnanimidade (*magnanimitas*), isto é, apesar de essa virtude ser útil e recomendada a todos os seres humanos, mesmo àqueles em condições inferiores, seria mais bem utilizada em um tribunal, na forma de um juiz, do que entre o público que apenas assiste (1.5.3). Portanto, ainda que a clemência tenha o potencial de fazer qualquer lar feliz, sua presença no palácio é mais desejada.

Neste momento, torna-se essencial debater o conceito que Sêneca atribui à palavra *clementia* como peça central de seu discurso para Nero. Curiosamente, o autor não conferiu apenas uma definição a esse vocábulo, mas enumerou alguns sentidos complementares que a palavra “clemência” poderia assumir sob a justificativa de que tentar enquadrar em apenas poucas palavras o significado desse termo poderia ocasionar um resultado não suficiente (*Plura proponere tutius est, ne una finitio parum rem comprehendat*) (2.3.1). Essa postura sugere que Sêneca esteve, de fato, preocupado em cercar as possibilidades de uso dessa palavra. Parece, portanto, ser justo afirmar que, antes de Sêneca, o termo seria usado com menor rigor conceitual, se comparado àquele que o autor propõe. Essa imprecisão pôde ser observada, por exemplo, no uso de *clementia* no *Pro Marcello*, de Cícero, em que a ideia de clemência não aparece em destaque, mas como virtude genérica, se comparada à importância atribuída ao termo *sapientia*. Naquele caso, *clementia* sempre aparece associada ou substituída por outros sinônimos, como *mansuetudo*. Conforme destacou Malespina (2009), ainda que a ideia de que um governo de apenas um deveria ter caráter moderado já existisse em Roma no século primeiro antes da era comum (como observado no caso do escudo – *clupeus virtutis* – presenteado pelo

senado a Augusto, que incluía a clemência como uma das virtudes de um bom líder), seria um equívoco entender que, naquele momento da história política romana, o termo em questão já tivesse sido utilizado como termo único e exclusivo.

Esse esforço deve ser atribuído a Sêneca, que apontou as seguintes definições para a palavra *clementia*: a moderação da mente quando esta tem poder de se vingar (*Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*); a suavidade de um superior diante de um inferior em um momento de aplicar uma punição (*lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis*); a inclinação da mente para a gentileza na execução de uma punição (*inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda*); clemência é a moderação que diminui até certo ponto uma punição devida e merecida (*clementiam esse moderationem aliquid ex merita ac debita poena remittentem*); aquilo que se detém naquilo que poderia ser ordenado com justiça (*quae se flectit citra id, quod merito constitui posset*).

De acordo com Kaster (2010), é possível extrair dessas definições a seguinte ideia: a clemência corresponde ao exercício de uma mente suave (ou generosa), humana e com disposição inata para a calma e a clareza mental. Essa virtude levaria as pessoas a julgar ações erradas com justiça, moderando suas respostas ao que é merecido de fato. Desse modo, o indivíduo determinaria suas reações por meio do discernimento do que seria certo e errado, e não mediante qualquer fórmula já pronta, permitindo a ele liberdade de arbitramento.

Nesses termos, *clementia* não deveria ser confundida com misericórdia, dado que esta última não seria uma virtude, mas um vício da mente. Melhor dizendo, ainda que a princípio se pareça com a virtude da clemência, a prática da misericórdia se assemelharia mais a um estado momentâneo que, dessa maneira, poderia acometer qualquer espírito mesquinho que se impressionasse com o aparente sofrimento alheio (*est enim vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis*), ao passo que a clemência funcionaria a partir do exercício da razão, portanto não poderia ser exercida por qualquer um (2.4.4; 5.1). O verdadeiro par antinômico do termo *clementia* deverá ser *crudelitas*, uma vez que, nos termos de Sêneca (2.4.3), o indivíduo cruel (*crudeles*) é aquele que pratica o reverso da razão humana e do que prescreveria a clemência, isto é, a aplicação de uma punição desmedida a um terceiro.

Diante disso, vislumbra-se a possibilidade de se estabelecer uma identificação direta entre o conceito de *clementia* e um conhecido posicionamento tipicamente estoico, qual seja: a apropriação, ou a boa integração do indivíduo ao meio em que vive e à

natureza (*Oikeiosis*). No próprio *De Clementia*, em uma passagem do livro II, Sêneca faz menção a essa atitude ao advertir que um indivíduo sábio teria como dever cuidar dos outros cidadãos e, assim, procurar o bem comum (2.6.3). A ênfase na moderação da mente, isto é, na aplicação justa e suave de penalidades, como elemento central da definição elaborada pelo autor, permite pensar que o conceito de *clementia* passa a se portar como conceito-chave na filosofia senequiana, já que possibilitaria, na prática, uma postura de orientação tipicamente estoica na busca do indivíduo por uma integração harmoniosa ao meio.

Sob essa lógica, no texto *De Clementia*, a presença do estoicismo ainda é notada em uma comparação feita entre o rei e a figura de uma abelha-rainha para explicar o lugar da clemência entre as virtudes que governam a natureza, logo, também os homens. Nos termos do autor, a abelha-rainha recebe o maior número de privilégios, tendo o maior espaço na colônia e também o mais seguro. Assim, distingue-se das outras abelhas, mesmo fisicamente, em seu esplendor (*forma est dissimilisque ceteris cum magnitudine tum nitore. Hoc tamen maxime distinguitur*). Com a morte da rainha, as outras abelhas entrariam em um estado de desespero até o momento em que outra tomasse esse lugar de liderança. Contudo, o ensinamento de Sêneca está na observação de que essa figura, a abelha-rainha, diferentemente das outras abelhas, não carrega consigo em vida um ferrão, sendo, portanto, entre todos os outros indivíduos, aquele com menor capacidade de ferir ou causar dor. Para o autor, esse detalhe seria um mecanismo criado pela natureza com o intuito de deixar a raiva desse animal desarmada. Sob a perspectiva estoica, esse exemplo que parte do mundo natural em pequena escala deveria servir, assim como outros exemplos encontrados na natureza, como modelo para o *rex* agir com clemência para com seus súditos. Melhor dizendo, apesar de sua posição central e de seu esplendor, o rei teria, por natureza, a obrigação de causar o menor dano possível aos outros indivíduos (1.19.2).

A partir disso, Sêneca foi capaz de afirmar que a linha que dividiria a fronteira entre reis e tiranos seria justamente o exercício, ou não, da clemência (*interim, hoc quod dicebam, clementia efficit, ut magnum inter regem tyrannumque discrimen sit*) (1.12.3). Enquanto o tirano que age com crueldade, e não com clemência, se vê preso a um ciclo vicioso de raiva e medo, isto é, odiado porque é temido e, ao mesmo tempo, quer ser temido porque é odiado, o rei, exercitando a clemência, é amado e, por essa razão, não teme, uma vez que conta com a proteção de seus súditos. Em outros termos, aqueles que servem a um rei clemente o protegem como alguém de sua própria família, já que ele lança mão de seus comandados para praticar o bem comum. Essa reflexão evidencia que

a prática da clemência, em contraposição à tirania, se justifica não apenas pelo intuito de fazer o bem, mas também com o fim prático de permanecer no poder, já que, se, por um lado, o tirano está sempre lutando contra inimigos internos e externos (1.26.1), por outro, a clemência do rei garante que ele sempre estará seguro (1.19.6).

Finalmente, em uma última camada de análise, no texto *De Clementia*, Sêneca reserva um espaço, no final do livro II, para fazer uma defesa da posição do filósofo estoico como alguém capaz de bem aconselhar o *princeps*. Nesse sentido, Sêneca afirma:

Sei que os estoicos têm uma reputação ruim entre aqueles não iniciados na doutrina de serem muito insensíveis, por essa razão, com pouco feito para dar conselhos a reis e príncipes. Eles acusam o homem sábio de recusar a ter misericórdia e a perdoar. Essas acusações são impróprias, pois parecem não deixar esperança para os erros humanos, mas levar todas as ofensas à punição. (2.5.2)

Sêneca traz à tona uma crítica que circularia em seu meio de que os membros do estoicismo não seriam os mais indicados para aconselhar os reis, uma vez que o filósofo estoico não sentiria misericórdia, tampouco seria capaz de perdoar. A respeito dessa questão, o filósofo logo rebate, afirmando que o estoicismo seria, ao contrário, a escola filosófica mais gentil e amante da humanidade (*Sed nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior*), de modo que seu objetivo residiria justamente não apenas no bem individual, mas no bem coletivo.

Como forma de justificar essa afirmativa, primeiro, o autor contesta firmemente a acusação de que os estoicos não teriam misericórdia, não porque eles deveriam tê-la para bem aconselhar o *princeps*, mas porque, de fato, ela não seria necessária. Como visto antes, para Sêneca, esse sentimento seria menor, isto é, seria apenas um vício, uma perturbação ou ainda uma doença da alma (*Misericordia est aegritudo animi*), causada pela impressão superficial e prejudicial de uma aparente infelicidade de outro indivíduo. Assim sendo, o homem estoico, ou o homem sábio, seria aquele capaz de não ser perturbado por esse tipo de tristeza, que turvaria os pensamentos de qualquer indivíduo (*Tristitia inhabilis est ad dispiciendas res*), isso porque ele portaria uma mente serena ou livre de perturbações (*serena eius mens est*). Como consequência, o sábio sempre estaria com a mesma expressão calma e impassível (*eandem semper faciem servabit, placidam, inconcussam, quod facere non posset, si tristitiam reciperet*). Isso não quer dizer, todavia, que esse homem não seria bom; pelo contrário, já que sua busca seria sempre pelo bem comum. O filósofo estoico se compadeceria de todos os outros indivíduos em dificuldade,

contudo o faria de forma mais profunda ou de forma útil (*sed succurret, sed proderit*). Melhor dizendo, ele não apenas compartilharia o sentimento de tristeza vivido por outrem, isto é, não se abateria pela tristeza e, assim, não seria paralisado por ela. De outra maneira, socorreria o indivíduo com dificuldade e o faria sem demonstrar uma fisionomia que aparentasse dor, muito menos com sua mente perturbada, assim como os deuses fariam (2.6.1-3).

Ademais, Sêneca justifica por que o homem estoico não perdoaria (*negat ignoscere*), assim como teria sido acusado. Para Sêneca, perdoar (*ignoscere*) significaria a remissão (*remissio*) da punição devida, isto é, significaria a retirada de uma punição uma vez imputada. Segundo o autor, contudo, o homem sábio não faria nada que não deveria fazer, tampouco deixaria de fazer o que deveria fazer, de modo que não perdoaria uma punição justa, ou seja, que deveria ser aplicada. Sêneca entende que o perdão seria dado apenas por aquele que acredita que se omitiu de fazer algo justo. Nesses termos, o perdão se apresenta como a renúncia de punir alguém que deveria ter sido punido, enquanto a clemência seria mais completa e honrosa, uma vez que sugere que os agraciados por ela não deveriam sofrer nenhuma penalização desde o início. Portanto, da mesma maneira que um fazendeiro usaria de diferentes estratégias para fazer crescer as suas árvores e plantações, o homem sábio deverá agir conforme cada caráter e caso deve ser tratado (2.7.3-4).

Por conseguinte, tendo sido um texto escrito por um filósofo e direcionado a um rei, Sêneca, primeiro, defende a importância e os benefícios do regime monárquico para a sobrevivência daquela comunidade, isto é, da república romana, atrelando, assim como fez Cícero, seu destino ao destino do *princeps*; segundo, elenca um número de virtudes que deveriam ser cultivadas pelo rei para um bom governo. No caso de Sêneca, há uma inovação, dado que essas virtudes são sintetizadas no conceito de *clementia* atribuído pelo próprio autor como o exercício de livre e justo arbitramento; e, por fim, Sêneca rebate uma série de críticas que colocariam em dúvida o papel do filósofo estoico como figura afeita para fazer o aconselhamento real, defendendo, assim, sua posição legítima de *parrhesia*. Para ele, ao contrário das críticas que sofreriam, esses homens teriam a capacidade de não ter a mente perturbada por qualquer impressão do mundo natural e, assim, teriam a habilidade de ver com clareza a realidade, podendo oferecer bons ensinamentos. Além disso, o homem estoico seria capaz de aplicar a pena justa a cada um, e não apenas praticar o perdão de maneira desmedida, uma vez que nunca deixaria de cumprir o que é certo. Assim sendo, será possível afirmar que *De Clementia*, de

Sêneca, da segunda metade do século primeiro da era comum, representa uma espécie de continuidade, entre outras influências, da tradição helenística de tratados sobre monarquia, e isso pode ser constatado tanto em sua forma quanto em seu conteúdo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pois, uma vez que os ornamentos de estilo são variados, múltiplos e adequados para diferentes propósitos, eles, a menos que sejam adaptados ao assunto e às pessoas envolvidas, não apenas deixarão de dar distinção ao nosso estilo, mas até mesmo destruirão seu efeito e produzirão um efeito bastante diferente daquele que a nossa matéria deveria produzir. (Quint. *Instituição Oratória*. 11.1.2)

Na passagem, Quintiliano defende que, sob diferentes circunstâncias, o orador deveria ser capaz de empregar diferentes métodos discursivos, uma vez que a falta de adaptação a determinada situação ou audiência poderia implicar a geração de efeitos contrários àqueles previamente imaginados pelo indivíduo que fala. Esse ensinamento sintetiza bem um aspecto central da discussão realizada até aqui, qual seja, a identificação de novas práticas de comunicação monárquica ocorridas no mundo grego, durante o período helenístico, e no mundo romano, a partir da invenção do principado. Nos dois casos, uma realidade política baseada na centralidade do regime monárquico fomentou a elaboração de meios de comunicação originais que produziram sentido nas novas relações que se estabeleciam.

Diante de um cenário instável pelo qual passava o mundo das *poleis*, após a ascensão macedônica e a prematura morte de Alexandre III, observa-se o desafio de se relacionar com dinastias de origem macedônica que passaram a exercer um alto grau de influência naquele contexto. Ainda que as cidades helênicas já tivessem lidado com a presença de outras formas de poder monárquico, com a própria dinastia argéada e, antes, com as intromissões da dinastia aquemênida, a realidade helenística obrigava a formatação de novos processos comunicativos entre essas cidades e essas dinastias, uma vez que posicionava, de forma inédita, a monarquia como novo centro temático do mundo grego. No caso romano, o fim de décadas de instabilidade política com a ascensão de Augusto resultou na criação de um novo cargo da burocracia republicana, o cargo do *princeps*, que passava a acumular funções de outras magistraturas. Assim como os gregos durante o período helenístico, os romanos foram constrangidos a elaborar novas formas de comunicação que incorporassem essa nova figura (que, na prática, se comportava como um rei) ao seu vocabulário político, ainda que houvesse em Roma uma tradição de recusa da monarquia e do título de *rex*. Portanto, nos dois casos, verifica-se a existência de ecossistemas políticos que passam a ser afetados, cada um à sua maneira, pela presença do elemento monárquico. Esse movimento não imobilizou, contudo, seus indivíduos,

tampouco suas instituições, mas constituiu-se como um fato inédito que exigia outras modalidades de comunicação, tendo em vista o nascimento de novos tipos de relação.

Neste trabalho, defendeu-se que parte desses novos recursos, tanto gregos quanto romanos, estavam de alguma maneira conectados, tendo em vista a relação histórica entre a edificação do império romano e as dinastias do mundo helenístico. Recordar-se, sobre isso, que foi justamente o triunfo de Augusto sobre a última dinastia helenística, a lágida, que marcou o fim daquilo que se convencionou chamar, desde Droysen, de período helenístico. Dessa forma, reconhecendo a influência (não passiva) que a cultura grega exerceu sobre a intelectualidade romana, em especial a filosofia, foi possível dizer que, entre as formas de comunicação monárquica desenvolvidas por autores como Cícero e Sêneca, em trabalhos selecionados, e a tradição helenística de produção de tratados *peri basileias* existem continuidades.

No primeiro capítulo, discutiu-se o perfil monárquico das dinastias helenísticas e sua possível ligação com a formação do principado em Roma. Para tanto, primeiro, abordou-se a discussão feita por Aristóteles na *Política* sobre a constituição monárquica e, em especial, sua descrição da quinta subespécie de monarquia, chamada por ele de *pambasileia*. De acordo com o estudo do filósofo, que pode ter escrito o primeiro tratado *peri basileias*, defendeu-se que a ideia de uma monarquia absoluta não esteve baseada em uma realidade fictícia, mas real e identificável. Nesses termos, demonstrou-se ser possível afirmar que a *pambasileia* aristotélica descrevia a ascensão da monarquia argéada no mundo grego. Também foi possível mostrar que as monarquias helenísticas podem ser enquadradas nessa mesma classificação, tendo em vista a sua ligação com a dinastia argéada e a presença de reis despóticos e poderosos.

Na sequência, lançou-se mão do conceito weberiano de “tipo ideal”, um instrumento teórico de grande utilidade para a delimitação do objeto estudado, a partir da identificação de características centrais do fenômeno político helenístico. Com esse objetivo em mente, foi possível enquadrar a *pambasileia* helenística como uma forma, também weberiana, de dominação carismática, tendo em vista o caráter excepcional e personalista, sob o qual constituíram-se as dinastias macedônicas, após a morte precoce de Alexandre III. Com base nessa definição, destacaram-se outras características do fenômeno monárquico helenístico que se comportam como um epifenômeno de sua condição carismática e que, assim, dão sustentação a uma descrição de seu perfil. A primeira dessas características é a necessidade da vitória e a rejeição da derrota como formas de colocar-se como um rei herdeiro dos espólios dos argéadas. Recordar-se, por

exemplo, que a coroação dos primeiros reis helenísticos aconteceu no chamado ano dos reis (307-306 A.E.C.), após um êxito militar de Antígono e de seu filho Demétrio em Salamina, e que o fracasso militar de Pérdicas no Egito contra Ptolomeu, anos antes, acarretou a rebeldia de seu exército e, por conseguinte, o fim de sua vida. A segunda característica diz respeito à apresentação desses novos reis e de seus herdeiros como guerreiros ou reis que participavam de batalhas. Provas disso são o grande número de reis helenísticos que perderam a vida em campo e as representações feitas de Alexandre como um rei guerreiro, assim como aquelas feitas por Plutarco. A terceira é a capacidade econômica capaz de gerar uma expectativa de vitória entre o exército e os súditos. Uma forma clara disso é o que a historiografia chama de gigantismo, isto é, a construção de grandes aparelhos de guerra, grandes monumentos e a organização de grandes eventos que evidenciavam a capacidade econômica da dinastia e, logo, sua capacidade de vencer. Em quarto lugar, chamou-se atenção para a atribuição de um caráter divino a esses reis, algo especialmente evidente entre os reis da dinastia lágida desde a deificação de Ptolomeu Soter. Essa prática, apesar de encontrar certa resistência na tradição grega, apresentou-se como uma realidade comum entre os membros das dinastias macedônica e persa. Por fim, aponta-se para a necessidade que havia entre os reis helenísticos de se apresentarem, diante de uma audiência grega, como benfeitores, através da prática do evergetismo. Nesse caso, ao passo que os reis ofereciam benfeitorias materiais ou imateriais às cidades gregas, comportando-se, assim, como benfeitores, e não como tiranos, estas últimas garantiam legitimidade para essas dinastias na forma de honras, monumentos e apoio político, diante da concorrência de outras dinastias.

Nesse sentido, também se preocupou com a definição do ecossistema político helenístico, melhor dizendo, a relação de todas as suas partes, e não apenas de exemplos isolados. Empregou-se a teoria neorrealista das relações internacionais, apoiada por Waltz, como uma maneira possível para se ilustrar uma realidade helenística marcada pela concorrência entre diferentes dinastias e a ubiquidade da guerra. Defendeu-se que essa realidade internacional anárquica, ou seja, sem mecanismos diplomáticos eficientes, esteve formatada sob a ideia de equilíbrio conflituoso, descrita a partir de uma abordagem sistêmica. Sob essa lógica, as ações das unidades de determinada estrutura internacional não funcionam apenas como reações a demandas internas, mas também como resultados de circunstâncias externas que as constroem a se relacionar de determinado modo. No caso helenístico, segundo uma lógica fundamentada no conflito.

Por fim, dedicou-se à reflexão acerca dos contornos que podem definir o principado romano e suas possíveis conexões com o fenômeno monárquico helenístico. Primeiro, discutiu-se o desequilíbrio, nos termos de Políbio, que passa a existir na constituição romana após décadas de guerras civis. Esse desequilíbrio, desde o triunfo de Augusto e sua subsequente apropriação do título de *princeps*, resultou no fortalecimento do seu elemento monárquico. Melhor dizendo, a criação da posição de *princeps*, revestida de um poder hereditário e caracterizada pela acumulação de funções antes conferidas a diferentes magistraturas, acarretou a criação de um tipo de monarquia tipicamente romana. Assim como apontou Wolf, os predicados estruturais que dão forma à ideia de monarquia podem ser observados desde o início da fundação do principado. A criação de uma corte, o princípio da hereditariedade e o crescente simbolismo que cerca a figura do rei foram realidade desde Augusto. Sobre isso, pode-se citar, como exemplo, o título de pontífice máximo atribuído ao herdeiro de César poucos anos depois da sua confirmação como *princeps*.

Também foi possível caracterizar o principado romano, assim como se fez com as monarquias helenísticas, como mais um caso de dominação carismática, haja vista seu alto grau de personalismo e excepcionalidade, desde antes de Augusto, com Sula, Mário e César, por exemplo. Nesse caso, defendeu-se que o aspecto carismático ainda permaneceu, ao longo das gerações, como um atributo do principado, graças ao mecanismo de “rotinização” descrito por Weber. Desse modo, passa a ser possível também atribuir a Tibério, mesmo em face de uma realidade romana diferente, marcada pela consolidação do principado. Por fim, identificaram-se, a partir da análise da representação de Augusto, características, antes atribuídas às dinastias helenísticas, que também integraram a imagem dos monarcas romanos e, assim, serviram como um epifenômeno de seu caráter carismático. Por exemplo: sua apresentação como um líder vitorioso e guerreiro, sua associação com o divino e a criação de uma imagem de benfeitor diante de seus súditos.

No segundo capítulo, discutiu-se o fenômeno *peri basileias* como um recurso original e tipicamente helenístico que funcionou como mecanismo de comunicação entre as cidades gregas e os reis helenísticos, a partir da atuação dos filósofos como figuras legítimas para a prática da *perrhesia*. Iniciou-se pela delimitação do que se deve chamar de “literário” e “helenístico”. Assim, entende-se por “literatura helenística” toda manifestação textual produzida em meio às referências políticas associadas ao período,

reconhecendo sua pouca opacidade, ou melhor, as continuidades e permanências incontornáveis típicas de um fenômeno literário.

Assim, discutiram-se as relações e características da literatura helenística em prosa e em verso. Observou-se, primeiro, que, durante o período, houve um processo de apropriação do papel de instrução e transmissão de conhecimento, tradicionalmente ocupado pela poesia, pelos autores de textos em prosa. Sobre a primeira, mediante a análise do texto *Aetia*, de Calímaco, destacaram-se, como características do verso helenístico: uma relação menos unilateral e até invertida com as musas, a autoconsciência do autor em seu próprio texto, uma tensão entre passado e presente e o uso de temas menores ou de personagens menos prováveis, como observado no caso de outro poema de Calímaco, *Hekale*. No caso da prosa helenística, ressalta-se a falta de fontes. Ainda assim, pela parte da historiografia, destacou-se o papel de Políbio, uma vez que parte importante de sua obra chegou intacta até os dias atuais e nela é possível identificar fragmentos de outros historiadores, agora perdidos. Além disso, seu relato comporta-se como uma análise em primeira mão para o fenômeno helenístico e a ascensão de Roma. Pela parte da filosofia, deve-se dizer que a disciplina ganhou novos contornos por meio da profissionalização da figura do filósofo, que, por exemplo, passou a figurar nas cortes de reis helenísticos, e pela criação de sistemas filosóficos fechados, na forma de escolas filosóficas, que se notabilizaram por um tipo de investigação mais objetiva que pretendia essencialmente ensinar o indivíduo a viver melhor. Contudo, sobre o último ponto, não se deve cometer o equívoco de se atribuir à filosofia helenística apenas uma dimensão moral, dado que doutrinas como o epicurismo e o estoicismo estiveram acompanhadas de uma teoria física bem estruturada, além de uma visão geral de mundo bem definida. Logo, uma tendência de tipo materialista não impossibilitou a produção teórica sobre política, mas se articulou a ela a partir de novos fundamentos.

Assim sendo, tratou-se a tradição de produção de tratados sobre monarquia como um exemplo de manifestação filosófica de conteúdo político do período helenístico. Discutiu-se que a composição desses tratados deve ser inserida em uma antiga tradição literária grega de textos de natureza monocratólica, isto é, textos que debatiam sobre aspectos diversos ligados à constituição monárquica. Outros exemplos disso podem ser identificados nas obras de Heródoto, Xenofonte e Isócrates. Ademais, entendeu-se que, tendo o período helenístico reunido características únicas, esses textos comportam-se como uma manifestação original do período. Assim, foi possível distinguir esse conjunto como um gênero literário específico, dado que reuniria todos os elementos que, a

princípio, seriam requeridos para a delimitação de um. Dessa maneira, recusou-se sua participação na ampla e vaga tradição “espelho do príncipe”, que remonta a uma tradição heterogênea do período medieval. A utilização dessa categoria como macrogênero não seria útil por abarcar um contingente muito amplo de textos de diferentes períodos. Nesse sentido, para abarcar o gênero *peri basileias* em um conjunto mais amplo e informal, este deveria ser enquadrado na categoria de textos de “aconselhamento real”.

Sobre as funções que esses tratados devem ter cumprido naquele contexto, argumentou-se que serviam como uma espécie de fio condutor para três diferentes agentes: os filósofos, seus autores; os reis, seus destinatários; e as cidades gregas, grandes interessadas em uma boa relação com essas dinastias. Nesse sentido, entre seus autores, esse tipo de produção significava exercer uma função propriamente filosófica e, assim, ocupar lugares proeminentes nas cortes helenísticas, em um ambiente marcado pela concorrência. Para os reis helenísticos, os tratados sobre monarquia funcionaram como mais um entre outros mecanismos de comunicação, como a concessão de benfeitorias, que contribuiu para a construção de um tipo de representação real que afastasse a imagem de tirano e os identificasse como um membro da comunidade grega. Para as *poleis*, os tratados sobre monarquia representavam a possibilidade improvável de conviver com os reis helenísticos e, ao mesmo tempo, manter vivos ideologemas constitutivos de sua identidade: *eleutheria* e *autonomia*. Logo, para além de uma função meramente orientadora, os textos conhecidos como *peri basileias* serviram também a uma função não literal, ou melhor, a uma função comunicativa entre reis e *poleis*.

Reconhecendo essa dimensão comunicativa, discutiram-se duas questões: a possibilidade de o fenômeno se comportar como uma forma tipicamente helenística de *parrhesia* e a possibilidade de entendê-lo como um mecanismo de *empowering interactions*. Acerca da primeira questão, defendeu-se que a manifestação *peri basileias* travestia-se como uma forma possível de *parrhesia*, uma vez que estava a cargo de personagens sociais específicos, os filósofos, que ocupavam o posto legítimo de detentores do saber na comunidade grega. Além disso, os tratados helenísticos sempre foram dirigidos a figuras hierarquicamente superiores (reis helenísticos), e neles também podem ser observados os riscos inerentes ao discurso da *parrhesia*. Concluiu-se que a tradição tipicamente helenística de produção de tratados sobre monarquia esteve alinhada a essa antiga tradição grega, tendo se comportado como uma atualização dessa prática em novas circunstâncias. Sobre o segundo ponto, foi possível concluir que o fenômeno *peri basileias* se comportou como um mecanismo de *empowering interactions*, já que se

apresentava como uma forma de comunicação entre diferentes grupos que, movidos por objetivos distintos, alcançavam uma acomodação de interesses por meio dessas interações, isto é, uma dada organização social que, no caso, se pode chamar de “mundo helenístico”.

Por fim, ainda no segundo capítulo, elaborou-se um modelo sobre como estaria organizado um tratado *peri basileias*, como um tipo ideal. Para isso, diante da indisponibilidade de fontes, consultaram-se fragmentos de tratados sobre monarquia tardios e outros textos monocratólogicos gregos. Estes últimos foram úteis, pois integraram o arcabouço helenístico de representações sobre monarquia e, assim, refletem ideias sobre a constituição monárquica que estiveram presentes na produção desses tratados. Assim, compreendeu-se que um tratado sobre a monarquia helenística, reconhecendo suas possíveis particularidades, se apresentaria subdividido em três tópicos principais: o primeiro dedicado à apreciação do regime monárquico; o segundo preocupado em apontar e descrever as virtudes de um bom monarca; e o terceiro destinado a uma defesa da posição do filósofo como figura legítima e capaz de oferecer bons conselhos ao governante. Sobre isso, argumentou-se que entender essas três partes em conjunto é central, uma vez que apenas assim cumpririam sua função de estabelecer comunicação contínua e recíproca entre os três atores do fenômeno *peri basileias* (filósofos, reis e cidades gregas).

No terceiro capítulo, o objetivo foi identificar possíveis continuidades da comunicação real helenística, na forma de tratados *peri basileias*, na produção romana de textos políticos a partir de Cícero. Nesses termos, optou-se pela análise de trabalhos selecionados de Cícero, no século I A.E.C., e de Sêneca, no século I E.C., sendo eles, *Pro Marcello* e *De Clementia*, respectivamente. A escolha desses dois textos se justificou pela reconhecida proximidade entre os dois autores e a filosofia helenística e pelo fato de ambos apresentarem uma dinâmica parecida com aquela verificada em tratados *peri basileias*, isto é, uma descrição do bom monarca feita por filósofos e endereçada a reis. Além disso, nos textos de Cícero e Sêneca, também se identifica uma lógica comunicativa que envolvia a participação de um terceiro agente, ou uma audiência implícita: a república romana, que, por meio da elaboração desses textos, era capaz de negociar limites aos poderes dessas lideranças romanas.

Sendo assim, primeiro, debateu-se a tradição literária romana como um fenômeno nativo, mas que, a partir de seu ímpeto imperialista desde a conquista de Cartago e de sua aproximação ao mundo helenístico, começou a receber novas influências. Esse

movimento foi decisivo para a formatação do que se entende hoje por literatura latina. Discutiu-se a literatura de Roma e sua divisão em três períodos: a república tardia; a Era Augusta; e o início do principado, após Augusto.

O período inicial deve ser compreendido levando-se em consideração a importância de Cícero, materializada na grande produção desse autor que chegou até os dias de hoje. Defendeu-se que a literatura dessa fase tem como um de seus traços mais marcantes a produção de textos políticos, e inovadores, pensando nas obras de Lucrécio e Catulo. Essa face deve ser compreendida como uma consequência de um tipo de liberdade literária que se poderia verificar antes da consolidação do principado, ainda que o próprio Cícero tenha sofrido com o maior cerceamento da liberdade política no fim do primeiro século. O período que se convencionou chamar de Era Augusta caracteriza-se pela presença de nomes famosos da poesia romana, como Virgílio, Horácio e Ovídio, todos eles criadores de um tipo de verso enraizado nos traumas das guerras civis, mas com um viés otimista com relação ao futuro. Assim, é notável a aproximação entre literatura e o regime de Augusto, a partir, como exemplo, do apelo panegírico do quarto e último livro das *Odes*, de Horácio, e a crescente pressão do principado sobre a literatura e seus autores com, por exemplo, o exílio de Ovídio. A terceira fase constituiu-se como um período que recebeu um tipo de principado mais consolidado. É marcado por um maior controle da produção literária e pelo fortalecimento da prosa técnica, diante da possibilidade de o *princeps* se identificar com um tipo de produção científica que emulasse um ambiente de sofisticação capaz de legitimar seu *status* de líder. Ao contrário, a oratória foi dispensada a um lugar marginal, isto é, verificou-se o apagamento do discurso em ambiente público, ou *contio*⁸², ou mesmo a prática da oratória nas cortes romanas, o que passou a acontecer dentro dos muros do senado, à medida que julgamentos políticos deixaram de ocorrer nos espaços abertos do fórum. Dessa forma, o aparecimento de autores como Cícero, famosos pela publicação de seus discursos, não sucede da mesma maneira durante o período imperial, tendo essa prática perdido importância no processo da construção da reputação dos agentes políticos.

Na sequência, discutiu-se a relação entre a disciplina filosófica e os autores Cícero e Sêneca. Sobre o primeiro, deve-se dizer que Cícero desempenha papel central no processo de tradução de conceitos da filosofia grega para o latim. O romano deixou registrada a importância que teria a filosofia para a reflexão sobre uma vida melhor e até

⁸²Espaço informal, ou espaço de assembleia popular não votante, que poderia se reunir tempos antes de alguma votação nas assembleias políticas.

para uma república melhor, sem, contudo, deixar clara a sua abordagem nacionalista, entendendo que os romanos poderiam contribuir para essa discussão. Ao contrário, portanto, da crítica de que Cícero não teria sido um filósofo original, deve-se enfatizar o fato de que, para além de seus esforços de latinização de conceitos gregos, o romano também foi capaz de traduzir em seus tratados a inédita realidade romana do século I A.E.C. a partir de uma abordagem filosófica de origem grega, sendo, por isso, um autor valioso e original.

Sobre Sêneca, o mundo romano de seu período já era bem diferente daquele em que havia vivido Cícero. Sêneca viveu em um contexto em que o principado já era uma realidade consolidada, em que Roma já aparecia como o centro do mundo filosófico em face da perda de centralidade de Atenas e em que a filosofia já seria uma realidade para a intelectualidade romana, num contexto marcado pela descentralização das escolas filosóficas pelo mundo mediterrâneo. Além disso, recordou-se a íntima ligação entre a escola estoicista e o filósofo, em especial a sua formação como filósofo estoico e suas contribuições para essa escola.

Por fim, dedicou-se à análise dos trabalhos selecionados desses dois personagens e sua relação com a produção de tratados *peri basileias*. Primeiro, enfatizou-se que nenhum dos dois trabalhos romanos pode ser enquadrado na tradição helenística. A justificativa para isso reside no fato de que os tratados *peri basileias* pertenceram a uma realidade que existiu em circunstâncias específicas. Além disso, em termos de dinâmica, realizavam um tipo de comunicação externa, isto é, entre filósofos gregos e reis helenísticos. Os textos romanos selecionados praticaram, ao contrário, um tipo de comunicação interna, ou seja, entre filósofos romanos e líderes romanos. Contudo, ainda assim, defendeu-se que uma comparação entre esses textos e a tradição helenística seria justa, dado que ambos refletem sobre o tema “bom monarca”, ambos foram escritos por filósofos e endereçados a figuras em posições de liderança e, ademais, reconhece-se a proximidade entre Cícero e Sêneca e a filosofia helenística.

Na análise de *Pro Marcello*, de Cícero, verificou-se que se trata de um texto panegírico endereçado a Júlio César. Melhor dizendo, um texto laudatório dedicado a César como reação ao seu perdão ao ex-cônsul Marcelo. Concluiu-se que é possível detectar os três tópicos principais que integrariam o horizonte temático de um tratado *peri basileias*. Sendo assim, primeiro, Cícero faz uma defesa do regime e da própria figura de César como responsáveis pela sobrevivência da república romana. Por exemplo, Cícero afirma que a vida de César seria condição essencial para a existência da república e para

a segurança de seus cidadãos. Depois, Cícero destaca um conjunto de virtudes que César possuiria e elenca a *beneficiis*, a *liberalitate* e a *sapientia* como as virtudes mais importantes que um líder poderia ter. Entre elas, apontou-se que Cícero confere à última uma importância maior, tendo em vista o uso repetitivo de sinônimos para as outras virtudes e o recurso de uma gradação qualitativa na primeira passagem do texto que resulta na centralidade da sabedoria como qualidade mais vital. Ao fim, o orador romano discute sua posição como figura responsável pela comunicação com o líder. Assumindo o papel de responsável pela *parrhesia*, afirma que todos esperavam isso dele e, por esse motivo, se sentiu motivado a romper um longo período de silêncio para discursar diante de César e de senadores. Concluiu-se que o discurso *Pro Marcello*, mesmo não podendo fazer parte da tradição *peri basileias*, carrega em sua apresentação certa divisão que se assemelha àquela que se encontraria nos antigos tratados helenísticos.

De Clementia, de Sêneca, também se comporta como um texto do tipo panegírico endereçado a outro líder romano, Nero. Ainda que também não tenha feito parte da tradição *peri basileias*, foi possível identificar nesse texto os mesmos tópicos que se esperaria encontrar em um tratado helenístico sobre monarquia. Em primeiro lugar, Sêneca reconhece em Nero e no seu regime elementos essenciais para a sobrevivência da república. O rei seria o vínculo responsável pela manutenção da unidade da sociedade romana. Sobre isso, observou-se que Sêneca não faz distinção entre os termos *rex* e *princeps*, usados no *De Clementia* como sinônimos. Desse modo, Sêneca rompia com uma tradição ancestral de recusa do termo *rex* e da própria ideia de monarquia em Roma e reconhecia a natureza autocrática do regime do principado então consolidado. Na sequência, Sêneca atribui ao conceito de *clementia* a virtude humana mais importante, isto é, aquela que faria do indivíduo um ser humano de fato. A clemência seria ainda mais importante entre os reis, já que a eles caberia uma maior responsabilidade. Dessa maneira, o filósofo concentra nesse conceito todas as virtudes que um bom governante deveria possuir. Com o objetivo de cercar seu significado, Sêneca descreve diferentes sentidos para o termo, assim sintetizados: clemência é o exercício de uma mente suave (ou generosa), humana e com disposição inata para a calma e a clareza mental, capaz de levar as pessoas a julgar ações erradas com justiça, moderando suas respostas ao que é merecido de fato. Acerca desse exercício de cercar uma definição para *clementia* por Sêneca, defendeu-se que se comporta como uma evidência de que até aquele momento não havia na tradição romana uma delimitação precisa para o seu uso, ainda que tenha sido utilizada desde muito tempo antes, como observado no caso do escudo (*clupeus virtutis*)

presentado pelo senado a Augusto, que incluiu a clemência como uma das virtudes de um bom líder. Ademais, as definições sugeridas pelo filósofo vão ao encontro de uma concepção estoica de vida, isto é, compreendem uma relação mais harmoniosa com o meio e com os outros indivíduos, na medida em que se passa a punir com maior justiça crimes porventura cometidos. Por último, como último tópico, Sêneca faz a defesa dos filósofos estoicos como figuras capazes de bem aconselhar os reis em face da crítica que teriam sofrido em sua época. Nesse sentido, Sêneca enfatizou que o estoicismo seria a escola filosófica mais gentil e amante da humanidade, de modo que seu objetivo residiria não apenas no bem individual, mas no bem coletivo. Portanto, o filósofo reforça o seu direito e o de outros filósofos de praticar a *parrhesia* na comunicação com o rei.

Afirmou-se, ainda, que, em ambos os textos romanos, é possível aferir, assim como se poderia fazer nos tratados helenísticos sobre monarquia, uma dimensão não literal, ou seja, a imposição de certos limites ao monarca, considerando os interesses da república a partir da delimitação do conceito de monarquia e das virtudes/obrigações desse indivíduo, e a confirmação de que o filósofo deve ser a figura responsável pela comunicação entre os súditos e o rei.

Portanto, confirmou-se que, entre a tradição helenística sobre monarquia, *peribasileias*, e os textos romanos selecionados, é possível identificar continuidades, uma vez que nos dois grupos existem elementos estruturais e sentidos semelhantes. Isto é, verificou-se que as obras *Pro Marcello* e *De Clementia*, separadas entre si por quase um século, discutem os mesmos tópicos sobre o bom governo monárquico que se espera encontrar em tratados helenísticos e cumprem uma mesma função comunicativa entre os súditos, representados pelo filósofo, e o rei com o objetivo de definir e limitar os poderes do soberano, ao mesmo tempo em que também conferiam legitimidade a ele.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARRIANO. *Anabasis of Alexander*. P. A. Brunt. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1983.

ARISTÓTELES, 1998. *Politics*. C.D.C. Reeve. Hackett Publishing Company, Inc.

APOLÔNIO DE RODES, 1990. *Argonautica*. SEATON, R.C. Cambridge, MA. Harvard University Press.

AUGUSTO, 1924. *Res Gestae*. SHIPLEY, Frederick. Cambridge, MA. Harvard University Press.

CALÍMACO. 2012. *Callimachus Aetia: Introduction, Text, Translation and Commentary*. HARDER, Annette. Oxford University Press.

CÍCERO, 1999. *Cicero: On the Commonwealth and On the Laws*. E.G. Zetzel. Cambridge University Press.

_____, 1933. *Academica*. RACKHAM, H.. Cambridge, MA. Harvard University Press.

_____, 1999. *Dos Deveres: Cícero*. CHIAPETA, Angélica. Martins Fontes.

_____, 1931. *De Finibus*. RACKHAM, H.. Cambridge, MA. Harvard University Press.

_____, 1927. *Tusculan Disputations*. KING, J.E.. Cambridge, MA. Harvard University Press.

_____, 2006. *Cicero Political Speeches*. BERRY, D.H.. Oxford University Press.

CORNELIUS TACITUS, 1906. *Annales ab excessu divi Augusti*. FISCHER, Charles Dennis. Clarendon Press.

_____, 1942. *Complete Works of Tacitus*. CHURCH, Alfred John; BODRIBB, William Jackson. edited for Perseus.

DANTE ALIGHIERI, 2017. *Monarquia*. MIORANZA, Ciro. Lafonte.

DIODORO DA SICÍLIA, 1963. *Library of History*. C. Bradford. Cambridge, MA. Harvard University Press.

DIÓGENES LAÉRCIO, 1925. *Life of Eminent Philosophers*. HICKS, R.D.. Cambridge, MA. Harvard University Press.

ÉSQUILO, 1993. *Os Persas*. MORALES, Bernardo Perea. Editorial Gredos.

ESTRABÃO, 1932. *The Geography of Strabo*. JONAS, Horace Leonard. Cambridge, MA. Harvard University Press.

EURÍPIDES, 2002. *Helen. Phoenician Women. Orestes*. KOVACKS, David. Cambridge, MA. Harvard University Press.

- FILODEMO, 2018. *Philodemi Peri Parresias Libellus*. Forgotten Books.
- HERÓDOTO DE HALICARNASSO, 1938. *The Histories*. A. D. Godley. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- HORÁCIO, 2004. *Odes and Epodes*. RUDD, Niall. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- ISÓCRATES, 1928. *To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus*. NORLIN, George. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- LUCRÉCIO, 1924. *On the Nature of Things*. ROUSE, W.H.D.. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- MAQUIAVEL, 2011. *Il Principe*. BRANCA, Vittore. Oscar Mondadori.
- OVÍDIO, 1958. *The Metamorphoses*. GREGORY, Horace. A Mentor Classic.
- _____, 2005. *The Poems of Exile: Tristia and the Black Sea Letters*. GREEN, Peter. University of California Press.
- PAUSÂNIAS, 1918. *Description of Greece*. W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A Ormerod. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- PLÍNIO, 1963. *Natural History, VoluE VIII: Books 28-32*. W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press
- PLUTARCO, 1919. *Plutarch's Lives: Demosthenes and Cicero. Alexander and Ceaser*. PERRIN, Bernardotte. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- _____, 1914. *Plutarch Lives: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. PERRIN, Bernardotte. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- _____, 1920. *Plutarch's Lives: Demetrius and Antony; and Pyrrhus and Caius Marius*. PERRIN, Bernardotte. Cambridge. MA. Harvard University Press.
- POLÍBIO, 1957. *A Historical Commentary on Polybius*. F.W. Walbank. Oxford Clarendon Press.
- QUINTILIANO, 2002. *The Orator's Education, V, Books 11-12*. RUSSEL, Donald. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- SENÊCA, 2010. *Anger, Mercy, Revenge*. KASTER, Robert A; NUSSBAUM, Martha. The University of Chicago Press.
- _____, 2009. *La Clemenza, Apocolocytosis, Epigrammi, Frammenti*. BIASI, Luciano; FERRERO, Anna Maria; MALASPINA, Ermanno; VOTTERO, Dionigi. Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- _____, 1932. *De Consolatione ad Marciam*. BASORE, John. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- _____, 2014. *Natural Questions*. HINE, Harry. University of Chicago Press.

- _____, 1917. *Epistles 1-65*. GUMMERE, Richard. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- _____, 2001. *Letters to Friends, Volume I: Letters 1-113*. BAILY, D. R. Shackleton. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- _____, 1999. *Letters to Atticus, Volume I*. BAILY, D. R. Shackleton. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- SEXTO EMPÍRICO, 1933. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- SUETÔNIO, 1914. *Lives of the Caesars, Volume I: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*. ROLFE, J. C. Cambridge, MA. Harvard University Press.
- TACITUS, 1942. *Complete Works of Tacitus*. BRYANT, Sara. Perseus. Random House.
- TEÓCRITO, 2003. *Encomium of Ptolomy Philadelphus*. HUNTER, Richard. University of California Press.
- TITO LÍVIO, 1919. *AB Urbe Condita: Books I and II*. HEINEMANN, William. Cambridge, MA. University Press.
- VIRGÍLIO, 2007. *Aeneid*. AHL, Frederick. Oxford University Press.
- XENOFONTE, 1914. *Cyropaedia*. MILLER, Walter. Cambridge, MA. Harvard University Press.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA-HUGHES, Benjamin, 2010. *The Prefigured Muse: Rethinking a Few Assumptions on Hellenistic Poetics*. In: CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine (ed). *A Companion to Hellenistic Literature*. Wiley-Blackwell. p. 81-91
- ADAIR-TOTTEFF, Christopher, 2021. *Max Weber and the sociology of charisma*. In: ZÚQUETE, José Pedro (ed). *Routledge International Handbook of Charisma*. Routledge. p.7-17.
- ADAMS, W, 2011. *The Hellenistic Kingdoms*. In: BUGH, Glenn R. (ed). *The Companion to the Hellenistic World*. Cambridge University Press: p. 28-.51.
- ALDERS, G, 1975. *Political Thought in Hellenistic Times*. H.M. Hakkert.
- ANDRÉ, Alessandra, 2018. *A Fabricação da Basileia Helenística: Um estudo sobre o governo de Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliocertes (321 – 301 A.C.)*. Tese. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais.
- BARAZ, Yelena, 2012. *A Written Republic: Cicero's philosophical politics*. Princeton University Press.
- BENÉTOUÏL, Thomas, 2022. *Introduction*. In: ATKINS, Jed; BÉNATOUÏL, Thomas (ed). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. p 1-6..

- BERTI, Enrico, 2012. *El Pensamiento Político de Aristóteles*. AGUILÀ, Helena. Editorial Gredos, S.A.
- BOURDIEU, Pierre, 2009. *Sobre o Estado*. Companhia das Letras.
- _____, 1989. *O Poder Simbólico*. Bertrand Brasil.
- BOSWORTH, A.B, 2011. *Alexander yhe Great and the Creation of The Hellenistic Age*. In: BUGH, Glenn R. (ed). *The Companion to the Hellenistic World*. Cambridge University Press. p.9-27.
- BUGH, Glenn R., 2006. *Introduction*. In: BUGH, Glenn R. (ed). *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge University Press. p.1-8.
- BIAZOTTO, Thiago, 2023. *Recepções e Adaptações de Cenas de Caça ao Leão no Repertório Helenístico (século IV-III A.C.)*. Tese. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- BILLOWS, Richard A, 1997. *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*. University of Californis Press.
- BRIANT, Pierre, 2002. *From Cyrus to Alexander: a history of the Persian Empire*. Einsenbrauns.
- BRIGGS, Charles F.; NEDERMAN, Cary J., 2023. *Western Medieval Specula: c. 1150-c. 1450*. In: PERRET, Noëlle-Laetitia; PÉQUIGNOT, Stéphane (ed). *A Critical Companion to the Mirrors for Princes Literature*. Brill. p. 160-196
- BRINGMANN, Klaus, 1993. *The King as Benetactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism*. In: BULLOCH, Anthony; GRUEN, Erich S.; LONG, A.A; STEWART, Andrew (ed). *Images and Ideology: Self-Definition in the Hellenistic World*. University of California Press. p 7-24.
- CASTELLS, Manuel, 2009. *Communication Power*. Oxford University Press
- CITRONI, Mario, 2009. *Poetry in Augustan Rome*. In: KNOX, Peter. *A Companion to Ovid*. Wiley-Blackwell. p. 8-25.
- CORBEILL, Anthony, 2013. *Cicero and the intellectual milieu of the late Republic*. In: STEEL, Catherine. *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge University Press. p.9-24.
- COULTER, Cornelia Catlin, 1931. *Caesar´s Clemency*. In: *The Classical Journal*, Vol.26, No.7. The Johns Hopkins University Press. p.513-524.
- CULLER, Jonathan, 2000. *Literary Theory: A very short Indroduction*. Oxford University Press.
- CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine, 2010. *Introduction*. In: CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine (ed). *A Companion to Hellenistic Literature*. Wiley-Blackwell. p.1-14.
- CHAMOUX, François, 2002. *Hellenistic Civilization*. Blackwell Publishing.

- CHANIOTIS, Angelos, 2005. *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Blackwell Publishing.
- DELATTE, Louis, 1942. *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogéne et Sthénidas*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège.
- DIETZ, Mary G, 2012. *Between Pólis and Empire: Aristotle's Politics*. In: *American Political Science Review*, Vol.106, No. 2, p.275-291.
- DIHLE, Albrecht, 1994. *A History of Greek Literature: From Homer to the Hellenistic Period*. Routledge.
- DONINI, Pierluigi; FERRARI, Franco, 2012. *O exercício da razão no mundo clássico: Perfil de filosofia antiga*. AnnaBlume Clássicos.
- EDER, Walter, 2005. *Augustus and the Power of Tradition*. In: GALINSKY, Karl (ed). *The Companion to the age of Augustus*. Cambridge University Press. p.13-32.
- E.H, Carr, 1981. *Vinte Anos de Crise 1919-1939: Uma Introdução ao estudo das Relações Internacionais*. Editora Universidade de Brasília.
- ECKSTEIN, Arthur M, 2006. *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. University of California Press.
- EDWARDS, Rebecca, 2003. *Divus Augustus Pater: Tiberius and the charisma of Augustus*. Tese. Department of Classical Studies, Indiana University.
- FARREL, Joseph, 2005. *The Augustan Period: 40 bc – 14 a.d*. In: HARRISON, Stephen (ed). *A Companion to Latin Literature*. Blackwell Publishing. p. 44-57.
- FINLEY, M.I., 1983. *Politics in the Ancient World*. Cambridge Paperback Library.
- FOUCAULT, Michel, 1999. *Discurso e verdade: Seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre Outubro e Novembro de 1983, sobre a parrhesia*. In: *Prometeus* nº13.
- FOWLWE, Alastair, 1985. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Clarendon Press.
- FREDE, Dorothea, 2013. *The Political character of Aristotle's ethics*. In: DESLAURIERS, Marguerite; DSTRÉE, Pierre (ed). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press. p. 14-37.
- GAMBET, Daniel, 1970. *Cicero in the Works of Seneca Philosophus*. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 101. The Johns Hopkins University Press. p. 171-183
- GEHRKE, Hans-Joachim, 2013. *The Victorious King: Reflection on the Hellenistic Monarchy*. In: LURAGHI, Nino (ed). *The Splendors and Miseries of Ruling Alone*. Franz Steiner Verlag. p. 73-98.
- GIANCARLO, Matthew, 2015. *Mirror, Mirror: Princely Hermeneutics, Practical Constitutionalism, and the Genres of the English Fürstenspiegel*. In: *Exemplaria* 27. p. 35-54.

- GOLDBERG, Sander, 2005. *The Early Republic: the Beginnings to 90 bc*. In: HARRISON, Stephen (ed). *A Companion to Latin Literature*. Blackwell Publishing. p.15-30.
- GOTTER, Ulrich, 2012. *The Castrated King, or: The everyday Monstrosity of the Late Hellenistic Kingship*. In: LURAGHI, Nino (ed). *The Splendors and Miseries of Ruling Alone: Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*. Franz Steiner Verlag. p. 207-230.
- GREEN, Peter, 2007. *Alexandre, o Grande: e o período helenístico*. Objetiva.
- GRUEN, Erich, 2005. *Augustus and the Making of the Principate*. In: GALINSKY, Karl (ed). *The Companion to the age of Augustus*. Cambridge University Press: p.14-32.
- GUTZWILLER, Kathryn J., 2010. *Literary Criticism*. In: CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine (ed). *A Companion to Hellenistic Literature*. Wiley-Blackwell. p. 337-365.
- GYGAX, Marc Domingo. 2016. *Benefaction and rewards in the Ancient Greek City: The Origins of the Euergetism*. Cambridge University Press.
- HAAKE, Matthias, 2013. *The Commuicative Function of Treatises on Kingship in the Hellenistic Period*. In: LURAGHI, Nino (ed). *The Splendors and Miseries of Rulling Alone*. Franz Steiner Verlag. p. 165-206.
- _____, 2018. *Across all Bounderies of Genre? On the uses and disadvantages of the term Mirror for Princes in the graeco-roman abtiquity – Critical remarks and unorthodox reflections*. In: ROSKAM, Geert; SCHORN, Stefan (ed). *Concepts of ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*. Brepol Publishers. p. 293-327.
- _____, 2015. *Writing to a ruler, Speaking to a ruler, Negotiating the figure of the ruler: Thoughts on “Monocratological” texts and their Contexts in Greco-Roman Antiquity*. In: FORSTER, Regula; YAVARI, Neguin. *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered*. Havard University Press. p. 58-82.
- HABINEK, Thomas, 1998. *The Politics of Latin Literature*. Princeton University Press.
- HADOT, Pierre, 1972. *Fürstenspiegel*. In: DÖLGER, F.J. (ed). *Reallexikon für Antike und Christentum*. VIII. p. 555-632.
- HARDER, Annette, 2012. *Callimachus Aetia: Introduction, Text, Translation and Commentary*. Oxford University Press.
- _____, 2010. *Callimachus’s Aetia*. In: CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine (ed). *A Companion to Hellenistic Literature*. Wiley-Blackwell. p. 92-105.
- HARDIE, Philip, 2000. *Coming to terms with the Empire: Poetry of the later Augustan and Tiberian period*. In: TAPLIN, Oliver (ed). Oxford University Press. p. 403-437.
- HARRISON, Stephen, 2005. *Decline and Nostalgia*. In: HARRISON, Stephen (ed). *A Companion to Latin Literature*. Blackwell Publishing. p.287-299.
- HOLENSTEIN, André, 2009. *Empowering Interactions: Looking at Statebuilding from Below*. In: BLOCKMANS, Win; HOLENSTEIN, André; MATHIEU, Jon (ed).

- Empowering Interactions: Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300-1900. Ashgate e-book. p.1-34.
- INWOOD, Brad, 2005. *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Clarendon Press.
- JÓNSSON, Einar Már, 2006. *Les miroirs aux prince: sont-ils un genre littéraire?*. In: *Médiévales* 51. Presses Universitaires de Vincennes. p.153-166.
- KAHLOS, Maijastina, 2021. *Charismatic leadership in ancient Rome*. In: ZÚQUETE, José Pedro (ed). *Routledge International Handbook of Charisma*. Routledge.
- KEYT, David, 1991. *Aristotle's Theory of Distributive Justice*. In: KEYT, David; MILLER, Fred D. Jr. (ed). *A Companion to Aristotle's Politics*. Blackwell. p. 238-278.
- KOENEN, Ludwig, 1993. *The Ptolomaic king as a Religious Figure*. In: BULLOCH, Anthony; GRUEN, Erich S.; LONG, A.A.; STEWART, Andrew (ed). *Images and Ideology: Self-Definition in the Hellenistic World*. University of California Press: p 25-115.
- KONSTAN, David, 1997. *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press.
- KNOLL, Manuel, 2016. *The Meaning of Distributive Justice for Aristotle's Theory of Constitutions*. In: ΠΕΓΕ/FONS I. p.57-97.
- KRAUS, Christina, 2000. *Forging a national identity: Prose literature down to the time of Augustus*. In: TAPLIN, Oliver (ed). *Oxford University Press*. p.311-335.
- KREVANS, Nita; SENS, Alexander, 2006. *Language and Literature*. In: BUGH, Glenn R. (ed). *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge University Press. p.186-207.
- LACEY, W.K, 1996. *Augustus and the Principate: The evolution of the System*. Francis Cairns.
- LECOQ, Pierre, 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménid.*. Gallimard (Nrf).
- LENZ, John R., 2023. *Ideals Models and Anti-Models of Kingship in Ancient Greek Literature: Mirror of Princes from Homer to Marcus Aurelius*. In: PERRET, Noëlle-Laetitia; PÉQUIGNOT, Stéphane (ed). *A Critical Companion to the Mirrors for Princes Literature*. Brill. p. 21-43.
- LEVENE, D.S., 2005. *The late Republican/Triumviral Period: 90-40 bc*. In: HARRISON, Stephen (ed). *A Companion to Latin Literature*. Blackwell Publishing. p.31-43.
- LÉVY, Carlos, 2022. *Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary*. In: ATKINS, Jed; BÉNATOUÏL, Thomas (ed). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy* Cambridge University Press. p 71-87.
- LONG, A.A, 2006. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Clarendon Press.

- LOWRIE, Michèle, 2007. *Horace and Augustus*. In: HARRISON, Stephen (ed). *The Cambridge Companion to Horace*. Cambridge University Press. p.77-92.
- LUND, Helen S, 2002. *Lysimachus: A study in early Hellenistic Kingship*. Taylor & Francis e-Library.
- LURAGHI, Nino, 2013. *Ruling Alone: Monarchy in Greek Politics and Thought*. In: LURAGHI, Nino (ed). *The Splendors and Miseries of Ruling Alone*. Franz Steiner Verlag. p. 11-24
- MATTERN, Susan P, 1999. *Rome and the Enemy: Imperial Strategy in the Principate*. University of California Press.
- MAYER, Roland, 2005. *The Early Empire: a.c 14-68*. In: HARRISON, Stephen (ed). *A Companion to Latin Literature*. Blackwell Publishing. p.58-68.
- MIKALSON, Jon. D, 2011. *Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic Period*. In: BUGH, Glenn R. (ed). *The Companion to the Hellenistic World*. Cambridge University Press. p.208-222.
- MOATTI, Claudia, 2022. *Cicero's Philosophical Writing in its Intellectual Context*. In: ATKINS, Jed; BÉNATOUÏL, Thomas (ed). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge University Press. p.7-24.
- MORGAN, Llewelyn. 2000. *Escapes from orthodoxy: Poetry of the late Republic*. In: TAPLIN, Oliver (ed). Oxford University Press. p. 335-358.
- MORGAN, Llewelyn. 2000. *Creativity out of chaos: Poetry between the death of Caesar and the death of Virgil*. In: TAPLIN, Oliver (ed). Oxford University Press. p.358-402.
- MURRAY, Jackie, 2010. *Hellenistic Elegy: Out from Under the Shadow of Callimachus*. In: CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine (ed). *A Companion to Hellenistic Literature*. Wiley-Blackwell. p.106-116.
- MURRAY, Oswyn, 1971. *Peri Basileias: Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic World*. Tese. Oxford.
- _____, 2007. *Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World*. In: RAJAK, Tessa; PEARCE, Sarah; AITKEN, James; DINES, Jennifer (ed). *Jewish Perspectives on the Hellenistic Rulers*. University of California Press.
- NAGLE, Brendan, 2000. *Alexander and Aristotle's Pambasileus*. In: *L'antiquité classique*, Vol. 69. p.117-132.
- O'KEEFE, Tim, 2010. *Epicureanism*. Routledge.
- O'NEIL, James L, 2014. *Royal Authority and City Law under Alexander and His Hellenistic Successors*. In: *The Classical Association*. Vol. 50 N. 2. p 424-431.
- PASCHIDIS, Paschalis. 2013. *FILOI AND FILIA BETWEEN POLEIS AND KINGSIN THE HELLENISTIC PERIOD*. In: MARI, Manuela; THORNON, John (ed). *Parole in Movimento. Linguaggio Politica e Lessico Storiografico nel Mondo Ellenistico*. Fabrizio Serra editore. p 283-298.

- PRICE, Joan A., 2008. *Understanding Philosophy: Ancient and Hellenistic Thought*. Chelsea House Publishers.
- RAIBLE, C.D.C., 1980. *Was sind gattungen? Eine Antwort aus semiotischer und textlinguistischer Sicht*. *Poetica* 12. p. 320-349.
- REMER, Gary, 2022. *Philosophy, Rhetoric and Politics*. In: ATKINS, Jed; BÉNATOUÏL, Thomas (ed). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. p 200-214.
- ROISMAN, Joseph, 2021. *Charismatic leadership in ancient Greece*. In: ZÚQUETE, José Pedro (ed). *Routledge International Handbook of Charisma*. Routledge. p. 53-64.
- ROLLER, Matthew, 2001. *Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton University Press.
- SCHOFIELD, Malcolm, 2002. *Social and Political Thought*. In: ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press.
- SHARPLES, R. W., 1996. *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Routledge.
- SHAW, J. Clerk, 2020. *Epicurean Philosophy and Its Parts*. In: ARENSEN, Kelly (ed). *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. Routledge.
- SINCLAIR, T.A., 1951. *A History of Greek Political Thought*. Routledge & Kegan Paul.
- STEPHENS, William O, 2020. *The Stoics and their Philosophical System*. In: ARENSEN, Kelly (ed). *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*. Routledge.
- STROOTMAN, Rudolf, 2007. *The Hellenistic Royal Court: Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East 336-30 BCE*. Tese. Utrecht University.
- STOLTENBER-RILINGER, Barbara, 2009. *The Impact of Communication Theory on the Analysis of the Early Modern Statebuilding Processes*. In: BLOCKMANS, Win; HOLENSTEIN, André; MATHIEU, Jon (ed). *Empowering Interactions: Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300-1900*. Ashgate e-book.p.313-318.
- STROOTMAN, Rolf, 2011. *Kings and cities in the Hellenistic Ages*. In: NIJF, Onno M; ALSTON, Richard (ed). *Political Culture in the greek city after the Classical Age*. Peeters. p.141-154.
- SYME, Ronald, 2022. *The Roman Revolution*. Oxford University Press.
- TARN, W,W. 2010. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge University Press.
- TARRANT, Richard, 2019. *Aspects of Virgil's Reception in Antiquity*. In: GÓRÁIN, Fiachra; MARTINDALE, Charles (ed). *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge University Press. p.43-62.

- THOMAS, Richard F., 2011. *Odes Book IV and Carmen Seculare*. Cambridge University Press.
- VEYNE, Paul, 1990. *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. Penguin Books.
- WALBANK, F.W., 1992. *The Hellenistic World*. Cambridge University Press.
- WALTZ, Kenneth N, 1979. *Theory of International Politics*. Addison-Wesley Publishing Company.
- _____, 2001. *Man, the State and War: A Theoretical Analysis*. Columbia University Press.
- WEBER, Max. 2004. *Economia e Sociedade*. Editora UnB.
- WHITE, Stephen A., 2010. *Philosophy after Aristotle*. In: CLAUS, James J.; CUYPERS, Martine (ed). *A Companion to Hellenistic Literature*. Wiley-Blackwell. p.366-383.
- WOOLF, G, 2012. *Rome: An Empire's Story*. Oxford University Press.
- ZANKER, Paul, 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. SHAPIRO, Alan. The University of Michigan Press.