

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VÍTOR MEDEIROS COSTA

**Entre a investigação e a análise das causas:
O conceito de αιτία em *Alpha* da *Metafísica* de Aristóteles e em *Clio* das
Histórias de Heródoto**

Florianópolis

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VÍTOR MEDEIROS COSTA

Entre a investigação e a análise das causas: O conceito de αἰτία em *Alpha* da *Metafísica* de Aristóteles e em *Clio* das *Histórias* de Heródoto

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Dra. Flávia Varella
Coorientador: Dr. Nazareno de Almeida

Florianópolis
2016



ATA DE DEFESA DE TCC

Aos vinte e cinco dias do mês de novembro do ano de dois mil e dezesseis, às nove horas, na Sala 904, Ático, do Prédio II da Reitoria da Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela Professora **Flávia Florentino Varella**, Orientadora e Presidente, o Professor **Nazareno D. Almeida**, co-orientador, o Professor **Rodrigo Bragio Bonaldo** Titular da Banca, e o Professor **Gabriel Geller Xavier**, Suplente, designados pela Portaria nº38/HST/16 da Senhora Chefe do Departamento de História, a fim de arguirem o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico **Vitor Medeiros Costa**, subordinado ao título: "Das causas do conhecimento ao conhecimento das causas: um estudo comparativo entre Clio da "Historia" de Heródoto e alfa maior da "Metafisica" de Aristóteles". Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi arguido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo o candidato recebido da Professora **Flávia Florentino Varella** e do Professor **Nazareno D. Almeida**, a nota final 10, do Professor **Rodrigo Bragio Bonaldo**, a nota final 10, e do Professor **Gabriel Geller Xavier**, a nota final 10; sendo aprovado com a nota final 10. O acadêmico deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva em versão digital, ao Departamento de História, até o dia nove do mês de dezembro de dois mil e dezesseis. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 25 de novembro de 2016.

Banca Examinadora:

Prof.a **Flávia Florentino Varella**

Prof. **Nazareno D. Almeida**

Prof. **Rodrigo Bragio Bonaldo**

Prof. **Gabriel Geller Xavier**

Candidato **Vitor Medeiros Costa**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que
acadêmico(a) Vítor Medeiros Costa, matrícula
n.º 12101870, entregou a versão final de seu TCC cujo título
Entre a investigação e análise das causas
com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 09 de dezembro de 2016.

Orientador(a)

Um especial agradecimento a
João Batista de Souza Costa,
Ana Célia Medeiros Costa,
Rodrigo Bragio Bonaldo,
Flávia Florentino Varella
e Nazareno Eduardo de Almeida.
Sem vocês esse trabalho não seria possível.

RESUMO:

O conceito grego de *causa* é principalmente associado à definição aristotélica de conhecimento, mas esse conceito mesmo antes a cultura grega o tinha como uma chave para caracterizar o saber, assim foi na jurisdição, na medicina e na historiografia. Através desta pesquisa, mostramos parte do sentido da causalidade que Aristóteles herdou e investigamos a relevância e lugar da *aitía* no livro *Clio* das *Histórias* de Heródoto e no livro *A* da *Metafísica* de Aristóteles. A metodologia supõe uma visão retrospectiva e comparada do conceito em Heródoto tendo em vista o sistema etiológico consolidado na *Metafísica* de Aristóteles. A fim de facilitar a apreciação analítica em Heródoto, o estudo da *Metafísica* antecede o estudo de *Clio* nesta monografia, ainda que a obra de Aristóteles seja cronologicamente posterior. Desse modo, o presente estudo pretende dar uma pequena contribuição para a *História dos conceitos na Grécia Clássica*, para a *História da historiografia antiga* e para a *Teoria da história*.

Palavras-chave: *Histórias*, *Clio*, *Metafísica*, *A*, historiografia, conceitos, causa, saber, Heródoto, Aristóteles, Teoria.

ABSTRACT:

The Greek concept of cause is mainly associated with the Aristotelian definition of knowledge, but this concept even before the Greek culture had as a key to characterize the wisdom, so it was in the jurisdiction, in medicine and in historiography. Through this research, we show part of the sense of causality that Aristotle was heir and we investigated the relevance and the place of *aitía* in the book *Clio* of *Histories* of Herodotus and in the book *A* of *Metaphysics* of Aristotle. The methodology supposes a retrospective and comparative view of the concept in Herodotus in view of the consolidated etiological system in the *Metaphysics* of Aristotle. In Order to facilitate analytical appreciation in Herodotus, the study of *Metaphysics* precedes the study of *Clio* in this monograph, although the work of Aristotle is chronologically posterior. Thus, the present study intends to make a small contribution to the *History of concepts in Classical Greece*, to the *History of ancient historiography* and to the *Theory to history*.

Keywords: *Histories*, *Clio*, *Metaphysics*, *A*, historiography, concepts, cause, wisdom, Herodotus, Aristotle, Theory.

Χρὴ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.
“É bem forçoso os homens, para filosofarem, historiarem muitas coisas.”
(Heráclito, *frag.* XXXV)

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo Primeiro: Sobre a exposição etiológica e a investigação do conceito de causa na <i>Metafísica</i> de Aristóteles	21
1.1. Princípio, causa e causalidade.....	21
1.2. Dos sentidos de saber aos sentidos de causa e causalidade	24
1.2.1. Causa formal	27
1.2.2. Causa material	30
1.2.3. Causa eficiente.....	34
1.2.4. Causa final	38
Capítulo Segundo: Causas divinas por <i>erros</i> (<i>hamartía</i>) dos homens x causas históricas por atos e deliberações humanas acerca de crenças e condições materiais nas <i>Histórias</i> de Heródoto	42
2.1. Introdução à noção de causalidade em Heródoto	42
2.1.1. Do princípio teleológico (<i>a</i>).....	44
2.1.2. Do princípio axiológico (<i>b</i>)	45
2.1.3. Sobre o princípio etiológico (<i>c</i>)	49
2.2. Uma breve análise da relação entre os tipos de causalidade em Heródoto e da afinidade de seus aspectos subjacentes.	55
2.2.1. Introdução: modos/modalidades de etiologia na historiografia; sua unidade nas <i>Histórias</i> ; como a causalidade em Heródoto se difere da do poeta e da do filósofo; como tais diferenças complementam-se para a compreensão da ação humana.....	55
2.2.2. Três tipos de causalidade em Heródoto	62
2.2.2.1. Causalidade por <i>phûsis</i>	63
2.2.2.2. Causalidade por <i>práxis</i>	66
2.2.2.3. Causalidade por <i>túkhe</i>	74
Considerações Finais	79
BIBLIOGRAFIA	83

Introdução

I

Sabemos muito poucas informações biográficas sobre Heródoto, quase totalmente dependemos de registros tardios, como de Porfírio (≅134-304 d.C.) e da enciclopédia *Suda* (século X). Resumidamente, Heródoto descenderia de uma família real de Halicarnasso (na Ásia Menor), daí seu parentesco com a rainha Artemísia, a quem dedica muitas páginas de seu livro *Histórias* (nos livros *Polúmnia* e *Ouranía*), narrando sua coragem e sabedoria, além de sua luta ao lado dos persas. Por cálculos internos da cronologia das *Histórias*, estima-se que ela viveu por volta de 460 a.C. e esteja relacionada ao exílio de Heródoto. Após isso, Heródoto primeiramente foi para a Ilha de Samos e, mais tarde, à Atenas, onde sabemos que manteve contato com o poeta trágico Sófocles.¹

Porém, menos simples do que pode parecer é saber onde Heródoto nasceu, pois circulavam também versões do manuscrito das *Histórias* em que se lia, além de “Heródoto de Halicarnasso”, “Heródoto de Túrio”. Aristóteles (≅384-322 a.C.) indicou que Heródoto era originário de Túrio na *Retórica* (1409a28) e ainda hoje algumas edições usam dessa denominação.²) — Plutarco (*Do exílio*, 604F) explica que alguns grafam ‘Heródoto de Túrio’ pelo fato de Heródoto ter migrado e fundado a colônia de Túrio, talvez devido à política expansionista de Péricles (≅ 443 a.C.). Seria nessa época que Heródoto teria escrito suas *Histórias* e realizara viagens para várias regiões do Mar Negro e da Ásia Menor, conhecendo a Cítia, o Egito, a Babilônia, Cirene, entre outros lugares.

A palavra-título de sua obra até o momento aparentemente carregava o sentido de *Investigações* de modo genérico. Com esse sentido, por exemplo, que a vemos no *fragmento XXXV* de Heráclito (≅ 535 a.C.-475 a.C.)³, mas, já no próêmio (*Clio*, 1), o autor tratou de esclarecer um escopo — os fenômenos humanos (não quaisquer, como veremos) relacionados à origem das guerra entre gregos e bárbaros⁴ — e preocupações dessas *investigações* (*historíai*), passando-a à posteridade da disciplina historiográfica que, por extensão, passou a indagar-se mais sobre sua metodologia e sobre a natureza do que é a *história*, em sua forma

¹ Que lhe dedicou um de seus poemas (Cf. M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, vol. II, 166, frag. 5).

² Cf. “Clio”; SILVA, 2014: 29.

³ Fragmento esse que chegou até nós por Clemente, *Stromates*, V, 160, 6. Cf. edição: STÄHLIN, 1960: 421.

⁴ Com efeito, as *Histórias* consistem na principal fonte sobre a Grécia antes das *Guerras Pérsicas*. Um bom resumo sobre o período relacionado à historiografia de Hérodoto, da cronologia dela e da democracia de Péricles — período em que Heródoto passaria por Atenas —, acha-se em LEWIS; DAVIES; THODES, 1992: 1-33; 62-95.

substantivada⁵. Também é pelo proêmio, em sua primeira frase, que podemos averiguar a autoria da obra: “Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso” (*Herodótou Halikarnesséos historíes apódexis hēde*).

Sobre a confiabilidade do relato de Heródoto, e como já bem explanou Momigliano (1998: 191), “somente a moderna pesquisa orientalista permitiu a comprovação de que Heródoto foi um relator honesto” dos lugares em que passou e, num outro estudo, também destacou a importância de Heródoto para a história da Pérsia, como também para decifrar as inscrições de Behistum e para as escavações realizadas em Susa e Persépolis (MOMIGLIANO, 1990: 6-40). Antes disso, porém, autores como Plutarco, em *Da malícia de Heródoto*, questionaram a veracidade e o caráter enganador dos relatos das *Histórias* e frequentemente Heródoto passou a ser conhecido simultaneamente como *pai da história*⁶ e como *pai da mentira*⁷, devido principalmente a sua falta de compromisso com a verdade.⁸ A esse respeito é elucidativa a passagem, do séc. I d.C., de Flávio Josefo (*Contra Ápion*, 1. 3):

Seria supérfluo eu tentar ensinar, aos que sabem mais que eu, o quanto Helênico está em desacordo com Acusilau acerca das genealogias, o tanto de correções que Acusilau faz a Hesíodo, ou de que modo Éforo demonstra que Helênico diz mentiras na maior parte de sua obra, e o mesmo faz Timeu em relação a Éforo, e os sucessores de Timeu em relação a ele, e todos eles em relação a Heródoto.

Ademais, indo do autor para a sua obra, entre as marcas textuais das *Histórias*, que é o primeiro texto longo em prosa que nos resta em Grego Antigo⁹, destaca-se um belo uso do dialeto iônico, interpretado positivamente ou negativamente pela posteridade.¹⁰ Além disso, temos as marcas de oralidade, talvez não só devido à investigação de tradições orais, mas também para ser recitada. Segundo Luciano de Samósata (*Heródoto* ou *Étion*, 1), o nome das musas para designar cada livro teria origem numa apresentação de Heródoto de suas *Histórias*, cantando (*ádon*), na ocasião dos jogos olímpicos, e o público teria se encantado, além de ter

⁵ Sobre a relação experiência-método na antiguidade e suas reformulações, ver KOSELLECK, 2014: 27-30; 33-62. Sobre a relação *antigos e modernos*, no que diz respeito à historiografia e o conceito de História no início da modernidade, ver GÜNTHER, 2013: 85-92.

⁶ “*pater historiae*”, na expressão de Cícero, no século I a.C. (*Das Leis* I, 1).

⁷ Sobre a discussão do caráter fictício das informações da história de Heródoto e de suas *Histórias*, ver *Herodotos Biographie* (BAUER, 1878) e LEGRAND, 1955: 5-37. Discutiremos mais esse assunto com autores mais direcionados ao nosso problema no decorrer desse trabalho.

⁸ De fato, Heródoto dizia ter compromisso apenas com revisar os relatos dignos de investigação (em contraste com os míticos), argumentando na medida do possível. Veremos e analisaremos as devidas passagens de sua posição no decorrer do Capítulo Segundo do presente trabalho.

⁹ Sendo que o texto em prosa curto mais antigo é pelo menos de Anaximandro, nos meados do séc. VI a.C., que foi também o autor do primeiro mapa que se tem notícia. Ver “introdução geral” de PEREIRA, 2014: XVII-XVIII.

¹⁰ Comparar as considerações de Plutarco, em *Da Malícia de Heródoto*, com Luciano (*Como se deve escrever a História*, 54; e também *Histórias verdadeiras*, II, 31).

sido premiado. A esse respeito, Momigliano (1975: 12-15) corrobora a tese e defende que era um hábito comum recitar manuscritos, hábito que se manteve até pelo menos o século I a.C., enquanto que Cobet (1988: 228-229) põe em dúvida a recitação das *Histórias* e chama a atenção para a diferença entre *tradição oral* e *história oral* na obra.

Outrossim, sobre a musa do primeiro livro das *Histórias*, que será o foco de nossa análise, seu nome é ‘Clio’, e assim referenciaremos esse livro a partir daqui. É conhecida como a *Musa da História*, mas também da Criatividade, e quem divulga e celebra as realizações e inventos ao mesmo tempo que é fiadora das relações políticas¹¹. Veremos como essas duas funções da musa estão de fato muito bem associados ao conceito de historiografia herodoteano desse livro.

Ainda sobre as *Histórias*, convém dar umas poucas palavras sobre o que trata o livro. Veremos com mais detalhes o que se segue, mas, pelo proêmio, diremos aqui que Heródoto estuda os *significativos/grandiosos* e *espantosos/admiráveis* feitos de gregos e de bárbaros e sobretudo as causas que levaram esses e aqueles a guerrear entre si. A divisão da obra pelas musas, como já dissemos no parágrafo anterior, tem origem no período alexandrino. A primeira tentativa de uma separação moderna por assuntos da narrativa foi de Legrand, seguido por Lateiner e outros, cujas edições constam na bibliografia. Porém ainda não há uma divisão consensual. De modo geral, podemos dizer que Heródoto trata de vários povos que quase sempre relacionam-se, de alguma forma, com as origens e a formação do Império Persa e a sua decadência ao encontro da ascensão da Grécia, como os helenos, babilônios, citas, chineses, árabes, egípcios e muitos outros. Se tomarmos as divisões das *Histórias* baseada nas musas, o Livro I (*Clio*) questiona a tradição dos raptos de Europa, Medeia e Helena de Troia para marcar o início do conflito com os bárbaros; faz comentários sobre a natureza dos fenômenos humanos ligados à justiça, ao tempo, à cultura e à política; e também é um importante exemplar sobre o método de investigação de Heródoto que inspirou a escrita da história e muitas das posteriores ciências humanas. Ademais, trata de algumas gerações de Lídios, da ascensão de Ciro II ao trono da Pérsia e as campanhas desse monarca. O livro seguinte, dedicado à musa *Euterpe*, é em sua totalidade dedicado ao Egito: antiguidade dos frígios; geografia egípcia, história do país, estudos sobre a geografia e o rio Nilo; faz um estudo comparado da religião egípcia em relação à grega; animais sagrados (gatos, serpentes etc.), sucessão de reis; entre outros assuntos. O Livro III (*Thália*), por sua vez, trata das causas que levaram Cambises II a atacar o Egito, tal campanha militar, detalhes sobre o caráter

¹¹ Cf. Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 1.3.1; e também Pausânias (3.1.3, 19.4).

soberbo, etnocêntrico e ímpio de Cambises, sua morte, e a entronização de Dario I. Além disso, Heródoto traz, pela primeira vez, e na boca dos líderes persas, uma discussão sobre as formas de governo (tirania, oligarquia e democracia) que mais tarde consistirá no tema de uma das teorias de Platão, na *República*, de Aristóteles, na *Política*, e de Políbio, na *História*, para ficar apenas no mundo grego, mas o debate segue até os dias atuais. No Livro IV (*Melpômene*), Heródoto narra a expansão persa e faz muitas digressões sobre a Cítia, digressões essas muito bem tratadas em *O Espelho de Heródoto*, de Hartog, explorando a relação da alteridade no historiador de Halicarnasso. Por conseguinte, o Livro V (*Terpsícore*) fala do avanço persa contra a Grécia, além de operações contra a Macedônia e Trácia, e a sublevação jônica, onde Aristágoras de Mileto pede ajuda a Esparta e Atenas, o que serve de mote para que o autor desenvolva uma investigação sobre as duas cidades. Passada a investigação, no Livro VI (*Eratoí*), vemos a famosa Guerra Médica, com a incursão persa na Macedônia, além da narrativa da atualidade de Esparta e Atenas (nos tempos de Heródoto), o célebre desembarque persa na Ática, a Batalha de Maratona, entre outros assuntos tangeciais. No VII (*Polímnia*), Heródoto faz digressões sobre o conflito entre gregos e persas, fala da morte de Dario, quando Xerxes I ocupa o controle do império persa e decide invadir a Grécia, daí seguindo para os preparativos para a resistência grega, donde a Batalha das Termópilas. Com efeito, no penúltimo livro, VIII (*Urânia*), vemos a Batalha do cabo Artemísio, a ocupação e destruição de Atenas — ocasião em que a população e a frota atenienses se refugiam na ilha de Salamina —, a Batalha de Salamina e a retirada de Xerxes. Finalmente, no último livro, IX (*Calíope*), lemos sobre as Batalhas de Plátea e Micala, os trágicos amores de Xerxes e a opinião de Ciro sobre os riscos do expansionismo.

Do outro lado, temos a *Metafísica* de Aristóteles. O autor, cujo ano de nascimento é duvidoso (\cong 385 a.C.-384 a.C.), é natural de Estagira, uma cidade grega — então colônia da Macedônia — no litoral noroeste da península da Calcídia, cerca de trezentos quilômetros ao norte de Atenas, para onde viajou para estudar. Pouco se sabe sobre sua infância e adolescência. Seu pai chama-se Nicômaco — donde o nome do filho de Aristóteles e título de sua obra *Ética Nicomaquéia* —, sendo médico e membro da fratria Asclepiades (descendentes do deus da medicina)¹². Nessa época, a arte médica era transmitida de pai para filho, e é notável a importância que teve essa área de estudo para a filosofia de Aristóteles seja porque, muitas vezes, ele menciona exemplos da medicina (como em A 1), seja porque teve papel crucial em seu método indutivo, usado para algumas áreas de estudo. É importante destacar

¹² Para um artigo interessante sobre isso, e que também relaciona-se com a causalidade na medicina, cf. REBOLLO, 2006; 45-82.

também o interesse de Aristóteles pela biologia, que originou, e, em especial, o *De Anima*¹³. Por Diógenes de Laércio, entre outras fontes, sabemos que Aristóteles estudou na Academia de Platão desde os 17-18 anos até aproximadamente a morte de seu mestre em 347 a.C. Seguramente foi um dos discípulos favoritos de Platão, embora muito tenha criticado as teorias de seu mestre desde a sua juventude, como encontramos nas *Categorias*. Outras informações sobre Aristóteles temos por Dionísio de Halicarnasso e Apolodoro de Atenas. Quem herdou a direção da Academia, foi Espeusipo (≅ 348-347 a.C.), que levou a Academia de Platão muito para o lado do orfismo pitagórico, talvez inspirado em *As Leis* de Platão. Essa orientação matematizante e mística incomodou o Estagirita (cf. *Metafísica* 992a32) e também Xenócrates que, porém, mais tarde retornaria à Academia. Talvez Aristóteles teria, após isso, aberto uma Escola de retórica, para concorrer com Isócrates, e, mais tarde, ensinou na Escola platônica de Assos, patrocinada por Hérmiás. Nessa escola conheceu seu maior discípulo, Teofrasto, que viria a ser seu sucessor no Liceu, e nesse período escreveu seu primeiro incipiente trabalho: *Da Filosofia* (cf. ROSS, 1995: 3-5). Após a invasão de Atarneu (colônia grega na Ásia Menor) pelos persas e o assassinato de Hérmiás, Aristóteles (≅ 343~342 a.C.) aceitou a proposta de Felipe II para ser preceptor de seu filho de treze anos, Alexandre, mudando-se para a cidade de Pela. Dessa fase remonta sua colossal obra *Constituições*, que descreve e estuda 158 ou 125 formas de governo em prática em toda a Grécia. Dessa empreitada nos resta apenas a *Constituição de Atenas*, e que é fundamental para a datação da obra maior. Após as conquistas de Alexandre, o Grande, sabemos que Aristóteles fundou a Escola do Liceu (*Lúkeion*, que durou entre 335-323 a.C.), ginásio localizado na região nordeste de Atenas, junto ao templo de Apolo Lício (*Lukeios* significa algo como “destruidor de lobos”). Parte da estrutura do prédio, além de contar com museu e biblioteca, achava-se em meio a um bosque consagrado às Musas e a Apolo Lício, e por lá Aristóteles fazia sua *conversação caminhando* (daí sua filosofia ser também conhecida como “peripatética”, de *peripátos*). Durante a manhã, ministrava aulas avançadas, os chamados cursos *esotéricos* ou *acroamáticos* sobre filosofia teórica (matemática, física, lógica e metafísica); pela tarde e noite, cursos abertos e acessíveis ao grande público (*exotéricos*), sobretudo dialética e retórica. Após a morte prematura de Alexandre, em 323 a.C., Aristóteles, segundo Diógenes Laércio, sofreu acusações sobre impiedade e traição, abandonou o Liceu e foi para Cálcis, na Eubeia, “para evitar que mais um crime fosse perpetrado contra a filosofia”, provavelmente referindo-

¹³ Sobre o *De Anima* e a relevância de Aristóteles para a biologia, ver a introdução da tradução de Maria dos Reis em ARISTÓTELES, 2006: 15-39.

se a Sócrates, e morreu no mesmo ano (em 322 ou 321 a.C.). Sobre as diferentes catalogações de suas obras na antiguidade, veja-se parte da introdução das traduções de Edson Bini a qualquer obra do Estagirita (ex.: do *De Anima*; 2011: 19-36).

Sobre a *Metafísica*, seu título, assim como a Musa do primeiro livro de Heródoto, provavelmente decorre de uma *feliz coincidência*. O nome original, na edição de Antrônico de Rodes (séc. I a.C.), é: *tà metὰ tá phusiká*¹⁴; onde ‘*metá*’ pode ser entendido como “além” ou “acima”, portanto, fazendo alusão àquilo que vem “depois da física [(livro)]”, como termo catalográfico. Não é seguro afirmar, pois, que descrevia o sentido de uma ciência cujo objeto “trascende as coisas físicas”, antes poderia se tratar de apenas uma catalogação daqueles textos que Aristóteles escreveu e que, embora fosse Filosofia Teorética, não pareciam pertencer ao âmbito da Física ou da Matemática, como nem da Filosofia Prática (Ética, Política, Economia) nem de problemas lógico-linguísticos do *Organon* (Retórica, Analíticos, etc.) e muito menos da Poética, mas nem isso é certo. Com efeito, a edição, mais ou menos arbitrária dos livros feita por Andrônico — e por isso mesmo a discussão sobre sua unidade teórica é complexa¹⁵—, tem assuntos variados ligados sobretudo aos conceitos fundamentais de ontologia, epistemologia e filosofia da matemática: tipos de causa, saber, crença e conhecimento, substância e acidente, essência, deus, realidade, fundamentos da matemática, teoria dos números, axiomática, categorias, e várias outras coisas. Muitos desses assuntos, senão todos, impregnam o *corpus aristotelicum* e muitas vezes são mencionados e/ou explicados parcialmente em algumas outras obras¹⁶— às vezes até de modo “satisfatório”¹⁷. Moraux contesta, porém, a interpretação do título neoplatônico de Simplício, para quem o termo “metafísica” derivaria do fato dessa ciência ocupar-se de um objeto *supra-físico*, pois nada mais distante separa Aristóteles de Platão e, ao contrário, o sentido de “metafísica” fundar-se-ia em razões didáticas para estudar a realidade em suas causas primeiras e fundamentos. Argumenta Moraux: “a fragilidade de nosso espírito nos constrange a começar pelo estudo de coisas imperfeitas e segundas, objeto da física, para passar em seguida ao de seres perfeitos e primeiros, objetos da filosofia primeira; *com relação a nós* esta vem *depois*

¹⁴ O título é usado também por Nicolau de Damasco, contemporâneo de Andrônico, porém mais jovem, que compôs um estudo sobre a *Metafísica* de Aristóteles (θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ [grifos meus]). Mas alguns suspeitam que o título é anterior ainda a Nicolau e Andrônico, já aparecendo no catálogo de Ariston de Céos, no final do séc. III a.C., apesar desse título não ser utilizado no Catálogo de Diógenes, uma explicação para isso está em Moraux, 1951: 314.

¹⁵ Uma síntese inicial sobre essa discussão acha-se em REALE, 2001: 33-46.

¹⁶ É o caso das *categorias*, e para qual há uma obra com esse título, e que busca enumerar os 10 tipos de categorias e explicá-las (Cf. *Categorias*, cap. 4).

¹⁷ É o caso dos “tipos de causa”, que, em A 3 da *Metafísica*, Aristóteles diz já ter tratado *suficientemente* na *Física*.

da física e merece, portanto, o nome de *μετὰ τὰ φυσικὰ*” (MORAUX, 1951: 315, grifos meus). Convém lembrar também que o termo *metafísica* nunca é utilizado por Aristóteles em sua obra, a ciência em questão nesses livros é chamada de “filosofia primeira”, “ciência das causas primeiras”, “ciência buscada”, “ciência dos primeiros princípios”, “ciência do ser enquanto ser”, “ciência da causa primeira do Ser”, “ciência da substância/essência”, entre outras acepções próximas.

No que diz respeito aos livros **A** e **α** (livro I e II) da *Metafísica*, não há dúvida de que foram escritos por um aristotélico, mas há uma discussão sobre a autenticidade de ambos como introdução à obra feita pelo próprio Aristóteles, não é a esmo que os demais livros possuem apenas uma letra do alfabeto grego em maiúsculo (livros **B**, **Γ**, **Δ**, **E**, **Z**, **H**, **Θ**, **I**, **K**, **Λ**, **M** e **N**). Um manuscrito de referência da *Metafísica* na França, e assim ela lá se encontra em Paris, chegou ao rei com um papel em que se lê “esse não vai”, entre os livros **A** e **α**. Ademais, **A** e **α** não são mencionados diretamente em outros livros da *Metafísica*, apesar de serem teoricamente compatíveis com parte da obra e também compatíveis entre si. Entre escolher um e outro, normalmente é preferível o **A**, livro esse que é muito maior que o **α** e que circulava entre os árabes no lugar do **A**. Com efeito, **A** menciona outras obras de Aristóteles e liga-se diretamente ao Livro **B** pela ocorrência da expressão “ciência buscada” e faz uma dialética e investigação dos predecessores que trataram do assunto, o que é comum na introdução das ciências aristotélicas em outras obras, como a *Física* e a *Ética Nicomaquéia*. Alguns autores, contudo, também entendem o **α** como um livro complementar ao **A**, é o caso de Reale (2001: 33-36; e 123-128)¹⁸.

II

Antes de investigarmos o que são *causas* para Aristóteles e Heródoto — em **A** da *Metafísica* e *Clio* das *Histórias* —, proponho ao menos situarmos qual a importância e lugar do conceito de *causa* em ambas as obras.

Do lado de Heródoto, é difícil dizer que há propriamente uma *teoria da causa*, ou sequer uma tipologia das causas, porém há seguramente uma concepção causal implícita desde o prólogo — onde anuncia-se a pretensão de preservar não somente os feitos/obras (*érge*) humanas, mas também as causas (*aitíen*) pelas quais ocorreram (cf. *Clio*, 1). Embora Heródoto reconheça haver “obras divinas” (como em *Clio*, 111), claramente não é seu foco de estudo. Sobre a natureza da causalidade histórica, podemos ver, também no início do prólogo,

¹⁸ Ver também BERTI, 2011, p. 289-317; trata-se do artigo *Notas sobre a tradição dos dois primeiros livros da Metafísica de Aristóteles*.

que o lugar dela, não somente quando aparece a palavra *aitía*, e a despeito do papel da providência divina, está entre aquilo que *aconteceu a partir do humano* (*tà genómēna ex anthrópon*). Com efeito, para tomarmos emprestado a diferença aristotélica proposta por Jonathan Barnes (2009: 108)¹⁹ entre “foco” e “escopo/domínio” de estudo, Heródoto estuda aquilo que “é” (escopo/domínio), contudo não toda a *existência*, mas o que “é a partir do humano” (foco).

Por um lado, Heródoto não se limita a estudar o “humano no tempo”, mas “as coisas que vem a ser a partir do humano”, o que permite a ele trabalhar também numa investigação sincrônica, comparando culturas distintas no tempo e espaço. Veremos como isso ocorre muitas vezes em *Clio*. Por outro lado, tal investigação pressupõe uma “descrição e explicação realista” dos fenômenos históricos — i.e., uma descrição desses fenômenos *tal como são*. É nesse sentido que Aristóteles, na *Poética*, ao citá-lo no capítulo nono, não receia em dizer que o historiador, diferente do poeta, “diz o que aconteceu” (*tà genómēna léγειν*), e o que *aconteceu relativo à origem* (*γεν-*, de gênese). Não é certo que devemos interpretar isso apenas como uma “descrição factual”, pois “dizer *o que* aconteceu” também implica dizer *o que é* tal e tal fenômeno histórico. Mas vale lembrar, pois, que a *causa* de interesse principal para Heródoto, da qual ele faz um uso metodológico, não é nem de natureza divina nem natural, mas *humana* — do *ánthropos*, em sentido universal, cuja aplicação abrange o masculino e o feminino —, ou, na falta de ser direta e somente o humano, o objeto do historiador passa a ser pelo menos *aquilo que o humano faz com o que os deuses ou a natureza lhe faz ou comunica*.

Com efeito, as *causas históricas*, enquanto fenômenos humanos, localizam-se: (a) *durante um tempo dos homens*²⁰; e (b) *sobre um espaço geográfico*. O (a) *tempo dos homens* é um *durante* “motivado” por humanos passados e para humanos futuros, embora, além de ser um *durante* feito pela “motivação”, é também produto da “inspiração” humana pela natureza que o circunda, pelas crenças que cultua (especialmente dos oráculos) e pela sabedoria que reconhece no *Outro*.

Do outro lado (b), as ações humanas dão-se num *espaço geográfico*, passível de descrição e medida, baseado nas fronteiras entre povos e costumes, e cuja própria paisagem é racionalizada pelo humano. Destaca-se aqui a medida do *θῶμα* (“*θωμαστά*”, no prólogo de *Clio*), de que fala muito bem Hartog (2014: 261) para que não seja percebida somente no

¹⁹ A distinção é originalmente proposta para entender a expressão “o ser enquanto ser” (*τὸ ὄν ἢ ὄν*) — em Γ1, 20 — da *Metafísica* de Aristóteles.

²⁰ Cf. HARTOG, 1999: 18; VIDAL-NAQUET, 1981: 81-83.

âmbito da exposição herodoteana dos monumentos, mas também na descrição da natureza relacionada à intervenção humana no ambiente (como na descrição da Babilônia, *Clio* 178-181).

Dito isso, a importância e lugar da *causa* para as *Histórias*—não enquanto tal, mas enquanto algo a ser identificado pelo historiador — encontra-se ligada ao *juízo* das opiniões acerca dos fatos, uma vez que Heródoto procura plausibilidade, consenso ou coerência narrativa. É importante salientar que a noção de *juízo* tem sido apontada por Darbo-Peschanski (2007) como uma possível origem semântica para ἱστορία, disputando a interpretação tradicional ligada ao verbo ὀράω (ver, observar; entender visualmente), de onde οἶδα e εἶδω, com uma ampla semiosfera que caracterizam bem o trabalho de Heródoto: olhar; representar, imaginar; aparecer, mostrar-se; parecer; fingir; conhecer por ter visto; ser perito em; “ter os mesmos sentimentos que” (cf. ISIDRO, 1998: 167). Com efeito, e de um modo ou de outro, evidentemente as causas imputadas aos eventos históricos precisam de alguma forma serem apontadas pelos métodos de investigação de Heródoto, e esses são: i) relatos (*lógoi*); ii) observações pessoais (*óphis*); iii) dados escritos (poesias, epígrafias e logografias); iv) testemunhos orais (*akoé*); e v) argumentação (*gnónai*). Destarte, ao lado do que delimitaremos a seguir de Aristóteles, será debatido como a causalidade liga-se a esses meios pelos quais Heródoto constrói sua investigação.

Outrossim, no que toca a Aristóteles, antes de mais nada é notável (no início de A 1) como ele elenca razões—como a memória ou, sobretudo, a visão—, além da “razão fenomênica” do *espanto* (*thaûma*) e “razões históricas” —como o fato de o humano suprir suas necessidades básicas de subsistência e lazer em um determinado momento e lugar— para que só depois haja o surgimento da filosofia das causas primeiras e princípios primeiros. Tais razões (da memória, visão, espanto e subsistência) interessam sobretudo para refletir sobre o conhecimento ao longo desse trabalho.

Por sua vez, a *Teoria das Causas* (etiologia) é crucial para Aristóteles mostrar o que é, e como é possível uma *filosofia como conhecimento do Ser* e mesmo o conhecimento enquanto tal. Nesse último sentido, e como defende Julius Moravcsik (1995), tal teoria procura responder duas perguntas:

- A) Como podemos explicar as várias partes da realidade?
- B) Quais características das partes da realidade as fazem ser inteligíveis?

Atualmente a primeira questão é usualmente debatida como um tópico de Epistemologia e a segunda como um tópico de Filosofia da Mente ou Ontologia — dependendo do ponto de vista de análise —, mas em Aristóteles encontram-se imediatamente ambos os problemas como metafísicos — não só porque pressupõem uma teoria metafísica — pois isso acontece com qualquer posição epistemológica ou mental —, mas porque sua *Teoria das Causas* (etiologia) está inerentemente ligada à sua concepção do que é “filosofia primeira” (ou “metafísica”, pela nomenclatura posterior à catalogação de Andrônico de Rodes). Podemos muito bem entender, todavia, que, levando em conta a *Metafísica* e o conjunto da obra aristotélica, a etiologia pode ser vista como uma área de intersecção entre a epistemologia e a ontologia, pois é tanto o núcleo da concepção de *conhecimento* utilizado em diversas obras do Estagirita quanto da noção daquilo que *é*. De igual sorte a *causa*, assim como o *ser*, diz-se em relação a quatro tipos²¹; a saber: material, formal, eficiente/motora e final²². Assim se *condiciona* a existência e a explanação dos fenômenos. A relação do conhecimento com a *causa* em Aristóteles envolverá ainda o que toca *as causas da história das causas*. Assim também é importante pensarmos como essa noção de *judgar causas* (ao lado também da concepção de *visão, maravilha, teoria, testemunho*, etc.) liga-se, por sua vez, ao que podemos considerar como “conhecimento histórico” e “sabedoria” em Heródoto.

III

Este Trabalho de Conclusão de Curso está dividido em duas metades fundamentais. De um lado, analisamos o conceito de *aitía* e as noções de *causa* e de *causalidade* em Aristóteles, sobretudo no livro A da *Metafísica*, de modo a extrair suas consequências para a concepção de *saber* relacionado ao tempo e aos estados do mundo. Começamos daí por se tratar do autor com estudo de maior fôlego sobre o conceito de *aitía* na Grécia Antiga, pelo menos do que chegou até nós. Vale lembrar que vários desses conceitos serão, no Capítulo Segundo, frequentemente comparados com a forma com que Heródoto introduz seu método. Por isso é mister que o leitor tenha em mente as explicações mais detalhadas, embora condensadas, do Capítulo Primeiro. Entendemos ainda que, embora iniciar por Aristóteles — com cuja obra é cronologicamente posterior à de Heródoto — possa parecer anacrônico, cremos que o leitor perceberá que é analiticamente mais fácil iniciar a concepção de causa e causalidade pelo sistema aristotélico, pois nele vê-se mais claramente e com mais abrangência

²¹ Levando em conta também a consideração de Lucas Angioni (2006: 18), em relação às *Categorias*, sobre a afirmação da multiplicidade do Ser ser simultaneamente ontológica e semântica.

²² Para uma esquematização genérica, ver comentário 1 de G. Reale (à 983a24-984b22) de Γ3 da *Metafísica* (Vol. III, 2011; 18).

o sentido de *aitía*. O que facilitará não apenas a caracterização do termo em Heródoto — pois *aitía* nas *Histórias* concerne apenas parte do sentido que se encontra em Aristóteles — como também facilitará a caracterização do processo de *etiologia histórica* em comparação com a *etiologia da tragédia*, de um lado, e a *da filosofia*, de outro. Vale lembrar ainda que acreditamos que a contribuição maior desse trabalho encontra-se justamente no Capítulo Segundo à luz do Capítulo Primeiro.

No Capítulo Segundo, portanto, analisaremos o livro *Clio* das *Histórias* de Heródoto, mostrando como o *estudo da causa* manifesta-se — seja em teoria, seja na prática. Compararemos tal etiologia de *Clio* das *Histórias* com os conceitos aristotélicos do **A** da *Metafísica*, mostrando como o conceito de *aitía* se transformou dessa para aquela obra durante o século que separa esses autores. Ademais, analisaremos a interpretação de Aristóteles na *Poética* sobre a diferença entre a História e a Poesia, confrontando com *Clio* de Heródoto, buscando simultaneamente, nesses dois caminhos (do conceito de causa e da relação com os mitos), caracterizar o tipo de *saber* relativo ao trabalho do historiador.

Capítulo Primeiro:

Sobre a exposição etiológica e a investigação do conceito de causa na *Metafísica* de Aristóteles

1.1. Princípio, causa e causalidade

Antes de tudo, cabe observar, ao menos brevemente, embora não sem cuidado, o que significa “*aitía*”, “*aitíon*” (e derivados) na obra do Estagirita. Não se trata de uma tradução fácil. Recentemente há uma tendência anglo-saxã de traduzir esses termos por *explanation* em vez de *cause*. Essa opção não é infundada, já que Aristóteles denomina como “*aitía*” ou “*aitíon*” na *Física* (194b 18-20) aquilo que formulamos em resposta aos diferentes usos de *por quê?*— e convém recordar que Aristóteles, na *Metafísica* A 3 (983a 33 ~ 983b 1), considera não só que o assunto das causas já foi abordado nas “discussões sobre a natureza” como também diz ter sido tratada lá “suficientemente” (*hikanōs*). Não obstante, verter dessa maneira “*aitía*” ou “*aitíon*” pode dar a falsa impressão de que Aristóteles usa-os apenas para fins epistemológicos e/ou de análises linguísticas. Ora, embora *também* sejam usados para definir o conhecimento e concedam poder explanatório sobre os fenômenos²³, é notável a relevância ontológica de “*aitía*” e “*aitíon*” tanto na *Física* quanto na *Metafísica*, pois esses termos não tem lugar no sistema aristotélico senão codeterminando conceitos de natureza, matéria, forma, teleologia, hilemorfismo, acaso, entre outros. Discutiremos melhor como alguns conceitos articulam-se com tais termos ainda neste capítulo.

Por outro lado, e a despeito de nos referirmos a tais termos como “causa” no presente trabalho, também essa tradução traz seus problemas em Aristóteles — tal qual em Heródoto, como veremos no Capítulo Segundo. Consiste no fato de que a noção de “causa” pode levar o leitor a interpretá-la como uma “causa mecânica”, típica da concepção filosófica e científica moderna, também conhecida como “mecanicista²⁴” ou do “modelo bola de bilhar”. A noção

²³ Sobre a importância epistemológica, basta mencionar a primeira frase da *Física* (184a 10-14) que traz como dado que todo estudo/método (*methodos*) de algo pressupõe conhecer seus princípios (ou causas, ou elementos), e em acordo também com *Segundos Analíticos* (71b9-12) — com a ressalva de que nos *Analíticos* o conhecimento é predefinido apenas em termos de *causas*, enquanto que na *Física* inclui-se *princípio* e *elemento* logo de início. Já sobre a importância de *causa* para a “análise de linguagem”, remetemos o leitor para os capítulos iniciais da *Física* I (especialmente o cap. 1), onde fica claro que analisar as causas (o que será feito mais propriamente no livro II da *Física*) significa justamente reconhecer a inteligibilidade do devir, recaindo em uma discussão prévia sobre os “modos de linguagem” com os quais descrevemos o mundo natural (ver também Owen, 1986 [1965]; 240-244 e Wieland, 1993; 182).

²⁴ Entendendo aqui uma caracterização genérica, como do dicionário Oxford de filosofia de Simon Blackburn (1997: 241).

mais próxima dessa concepção moderna em Aristóteles é da *causa eficiente*— i.e. aquilo que procede o início da mudança, ainda que os outros três tipos de causas Aristóteles também entenda como “princípios do movimento”—, ou, mais propriamente, da *causa eficiente imediata*²⁵. Todavia, e ainda que Aristóteles considere as causas eficientes como “preponderantes” (*kýriai*) e aproxime-as da necessidade lógica (*Ética a Eudemo* 1222b20-41), talvez como é considerada nos *Analíticos*, não é de todo correto afirmar que admita uma redutibilidade dos outros tipos de causa à causa eficiente/motora (CHARLES, 1991: 126-127), ou menos ainda uma redução à causa eficiente de tipo imediato. Antes, o que se pode verificar é que todas as causas *se relacionam* com a causa eficiente e, *de algum modo*, “são causas eficientes”. Conforme Pellegrin (1990), todas as causas apresentam-se, de certo modo, como causas formais, uma vez que a definição de *causa* já pressupõe uma determinação da coisa causada²⁶. Ademais, mesmo a causa eficiente aristotélica —ou ela tomada em sua caracterização mais imediata —não é assimilável às noções modernas por causa da concepção substancialmente diversa em relação à matéria.

Outra coisa sobre a qual convém indagarmos é a diferença entre *princípio* (*arché*) e aquilo que traduzimos aqui como *causa* (*aitía*). Além da já mencionada primeira frase da *Física*, no decorrer de todo o Livro A da *Metafísica* é difícil distinguir princípio de causa. Não parece que sejam sinônimos ou homônimos, mas, no caso do tipo de conhecimento da etiologia, estão no mínimo correlacionados para que essa *ciência* seja a mais exata e a mais ensinável²⁷. Outrossim, podemos acentuar a diferença conceitual entre eles nos *Segundos Analíticos*, onde entende-se por *princípio* uma “premissa indemonstrável” (ver 72a 7 e 88b19). A partir daí, podemos entender também que as quatro causas de Aristóteles são certos *princípios* dos seres que, embora princípios, e portanto “indemonstráveis”, podem ser assegurados pelo debate investigativo e dialético tanto para com as opiniões atribuídas aos predecessores quanto para aquelas defendidas por seus contemporâneos. Deveras, vemos do capítulo terceiro ao décimo de A que não é senão esse o percurso que Aristóteles trata para “provar” seus tipos de causa, e sua metodologia na *Física*, embora mais sistemática e seus debates lá deem-se de maneira menos cronológica, não é de toda distinta da empreendida no início da *Metafísica*. Desse modo, procurar-se-ia expor as inconseqüências das teses dos interlocutores, mostrando seus argumentos como absurdos, contraditórios em termos ou

²⁵ Ver tópico 1.2.3. da presente pesquisa.

²⁶ Para um exemplo, mesmo uma homeomeria, ou mistura material — a qual, para Aristóteles, advém dos quatro elementos —, e que consistiria a *causa material* de uma estátua, já pressupõe uma configuração para o movimento e/ou repouso do artefato.

²⁷ Ver A, cap. 2, 982b 15-20.

impraticáveis em recursos; contraditórios performaticamente, portanto. Todavia, é claro que, e reconhecendo os instrumentos de análise crítica dos *Tópicos*, esse procedimento pressupõe o exercício da lógica, e não apenas de “certa cultura” que distingue o que é próprio do tratamento de tal e tal assunto e o que é comum a cada qual (*Ética Nicomaqueia*, 1094b 23-27). Contudo, não podemos deixar de notar a similitude do debate de Aristóteles em **A** com o que ele, nas *Refutações Sofísticas*, caracteriza dentro da dialética como *peirástica*, a saber: técnica pela qual julga-se pretensões científicas mediante princípios próprios ao assunto particular — de respectiva ciência; nesse caso, a ciência da Filosofia Primeira —, mas à luz dos “princípios comuns” — seja entre a maioria, seja entre os mais reputados da respectiva ciência. Obviamente o teor da investigação de Aristóteles sobre as causas está longe de ser resolvido apenas com o que foi dito, mas momentaneamente serve para apontar a indemonstrabilidade das causas enquanto princípios.

Entretanto, antes de discutirmos propriamente os quatro tipos de causas, ainda há mais uma distinção importante a ser debatida, entre *causa* e *causalidade*. Entendemos pelos tipos de *causalidade*, como Angioni²⁸: *i*) natureza (*phýsis*), *ii*) técnica (*téchnē*), *iii*) acaso (*automáton* ou *tyché*) e, talvez, inteligência (*nōus*)²⁹. Nada mais são que as maneiras pelas quais algo é “gerado de algo, por algo e torna-se algo”, segundo **Z 7** da *Metafísica* (1032^a13-14)³⁰. Note-se que os três primeiros tipos de causalidade que aparecem em **Z**, como observa Reale (2011: 360-361), implicam (*a*) alguma coisa da qual derivam, (*b*) alguma coisa por obra da qual derivam (um agente) e (*c*) alguma coisa para a qual tendem. Ademais, além dos *tipos* de causalidade apresentados anteriormente, também cumpre destacar, seguindo a mesma proposta de Angioni³¹, dois *modos* de causalidade: *I*) necessidade e *II*) teleologia. Convém enfatizar que *causalidade* e *causa* dizem-se algumas vezes através da mesma palavra, como na *Física* 192b8-9, em que a natureza é denominada como uma *aitía*, outras vezes, e principalmente no que toca a *causalidade*, apenas se supõe que se esteja falando de tal e tal coisa, como em **Z 7** da *Metafísica*. Não se trata, pois, nem de uma dedução formal e nem de uma definição clara de Aristóteles, mas de uma suposição (ainda assim, bem embasada) para

²⁸ Ver seus comentários da *Física* (2009) à 192b8-9, onde compara essa passagem com a *Metafísica* 1032^a12-13 e com a *Ética Nicomaqueia* 1112a 31-33.

²⁹ Embora uma posição controversa e complexa, pois possui implicações difíceis de decidir sobre a filosofia da matemática da *Metafísica* de Aristóteles, e também apontada por Angioni. Mas esse trabalho adotará apenas *i*, *ii* e *iii* nos esquemas dos tipos de causa.

³⁰ Aí o “de algo” (ὕπό τινοϋ) referindo-se à matéria ou causa material, enquanto que o “por algo” (ἐκ τινοϋ) à causa eficiente/motora (Cf. comentários de REALE, 2011; 362)

³¹ Comentários da *Física* (2009) ao capítulo 3 do livro II (Cf. também *As partes dos animais* 642^a2, 14).

a coerência do sistema aristotélico, haja vista que Aristóteles nunca fala em um quinto tipo de causa ou qualquer coisa que o valha.

Enfim, comentadas as devidas definições, passemos a analisar propriamente a *teoria das causas* (etiologia). Os modos e tipos de causalidade apresentados (*i, ii, iii; I e II*), bem como as implicações apontadas por Reale (*a, b e c*) não constituem em si uma finalidade desse trabalho, mas serão comentadas e relacionadas quando necessário.

1.2. Dos sentidos de *saber* aos sentidos de causa e causalidade

Aristóteles começa **A 3** dizendo que é preciso mostrar a ciência das causas primeiras, pois chegara à conclusão, em **A 1 e 2**, que o *mais sábio* requer o saber dessas causas. Exploraremos abaixo um pouco sobre a concepção do *saber* em **A 1** para qualificar a *ciência das causas*.

Já a primeira frase³² da *Metafísica* começa por evidenciar um *processo do conhecer* — não no sentido específico de *conhecimento científico (epistémē)*, mas de *reconhecimento* em geral dos fenômenos mundanos —; algo que não é dado, pois, no humano, mas seu ser possuiria internamente a *potência* — ou deveríamos dizer *desejo/tendência (oréontai)* — para buscá-lo. É notável também que a palavra utilizada para o *conhecer (eidénai)* tenha origem no termo *eídō*, cujo sentido primário é *ver*, mas mais que apenas “ver”³³, *observar*. Não à toa Aristóteles dirá que, dentre todas as *sensações (aisthésin)*, a visão é a predileta³⁴, porque:

- é a que nos manifesta maior diferença entre as coisas;
- e é a que nos proporciona maior conhecimento entre todas as outras sensações.

Mas *observar* o quê? Algo que *se mostra* — daí deriva-se o uso médio do verbo (*eidomai*), em grego —, mas o que se mostra pode também ser um *simulacro/fantasma/ídolo (eidolon)*. Daí Aristóteles apressar-se em dizer que não considera qualquer *sensação (aisthéseon)* como *saber/sapiência (sophían)*³⁵. O *saber*, tal como entende o Estagirita — e nem mesmo ainda entendido como *conhecimento científico* estritamente —, é algo próprio do

³² Numa tradução solta: “todos [os] homens tendem a conhecer por natureza”; originalmente: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

³³ A relação entre ver e saber (bem como ao lado de julgar) é bem documentada na cultura grega de modo geral, e pelo menos desde a *Iliada* — senão antes, devido à raiz do indo-europeu — passando pelos filósofos da Jônia, médicos, historiadores, Heráclito, Aristóteles e outros, com uma influência incomensurável à posteridade, sobretudo até Marco Polo. Sobre a tradição da visão mencionada, ver HARTOG, 2014: 290-301. E, sobre a etimologia e sua relação com o julgamento e testemunho, BENVENISTE, 1969. T. II, p. 174.

³⁴ Conferir **A 1**, 980a 21-29. E o que também não é novo de Aristóteles; ver HARTOG 2014: 290-301.

³⁵ Cf. **A 1**, 981a 10.

humano. Isso Aristóteles procura demonstrar por uma análise das capacidades de *sensação* (*aisthēsis*), *memória* (*mnēmē*), *experiência* (*empería*), *técnica* (*tékne*) e *ciência* (*epistēme*) — cada qual sendo *necessária* para a subsequente — que não só *epistēme* é própria do humano, mas também o que está no âmbito da *técnica* e parte da *empería*, de modo a alterar sua *vivência* (*phantasian*) em relação aos demais animais. Isso se dá sobretudo, porque “a experiência, no humano, deriva da memória”, e esse tipo de experiência produz a *arteltécnica*³⁶ por indução³⁷. Em seguida, Aristóteles nos diz que os que possuem experiência têm *conhecimento dos particulares*³⁸, esse “conhecimento”/noção (*gnōsis*), apesar de bem efetivo pragmaticamente, é de tipo bem fraco em comparação com o *conhecer* (*eidénai*) e o *compreender* (*epátein*) dos técnicos/artistas³⁹ — aquele que *sabe observando* e *entende ouvindo*⁴⁰ —, de modo que esses têm *noção* (*gnōsis*) não só do *que* (*tò hōti*), mas também do seu *porquê* (*dióti*) e *causa* (*αἰτία*)⁴¹. Por conseguinte, podem ensinar por meio desses termos, e em geral o ensinar é o que distingue quem *conhece* (*eidótos*) — no sentido supracitado — de quem não⁴². Por sua vez, sobre *conhecimento científico* (*epistēme*) Aristóteles não fala diretamente em **A 1**, mas remete à *Ética Nicomaquéia*. Como aponta Reale, na passagem em questão (VI 3, 1139b14-ss.), Aristóteles afirma que “ciência é conhecimento *demonstrativo* do que é *necessário e eterno*; a arte é, ao contrário, ‘disposição ou hábito produtivo acompanhado de razão’, tendo como objeto não o necessário e o eterno, mas aquelas coisas que podem ser diferentes do que são”⁴³.

Evidentemente, como é notável, o *conhecimento técnico* pode suportar diferentes graus de confiabilidade, dependendo da indução e do objeto estudado. Do outro lado, o *conhecimento científico*, como vimos na passagem de Aristóteles, só pode ser adquirido por *dedução* e, tendo em vista *Segundos Analíticos*, não qualquer dedução⁴⁴.

³⁶ Sobre o que foi dito até aqui, ver. **A 1**, 980b20 - 981a 7.

³⁷ Sobre esse processo, ver o trabalho de Thomas Blackson, *op. cit.*.

³⁸ Em 981a 14-15.

³⁹ Aqui os que possuem τέχνη devem ser entendidos como aqueles que possuem *certo conhecimento universal*, preferimos dizer “geral”, ou ainda “não-individual”, e aplicado à prática, mesmo para ser coerente com a menção da *Ética* que Aristóteles faz em 981a 25 a seu respeito. Ver mais detalhes no comentário de Reale à *Metafísica* (REALE, Giovanni. *Metafísica III: Sumários e Comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 8-9 (nota 7 a **A 1**)).

⁴⁰ O primeiro sentido do verbo ἐπ-αῖω é “prestar ouvidos”, ou seja, *compreender*; do v. αῖω, *ouvir*.

⁴¹ Um bom trabalho sobre a relação entre esses termos encontra-se em MORAVCSIK, 2003, p. 31-47. Moravcsik dialoga muito mais com a *Física*, mas Aristóteles de fato diz em **A** que já foi tratado *suficientemente* (ικανῶς) das causas lá (cf. **A 3**, 983a29 – 983b1).

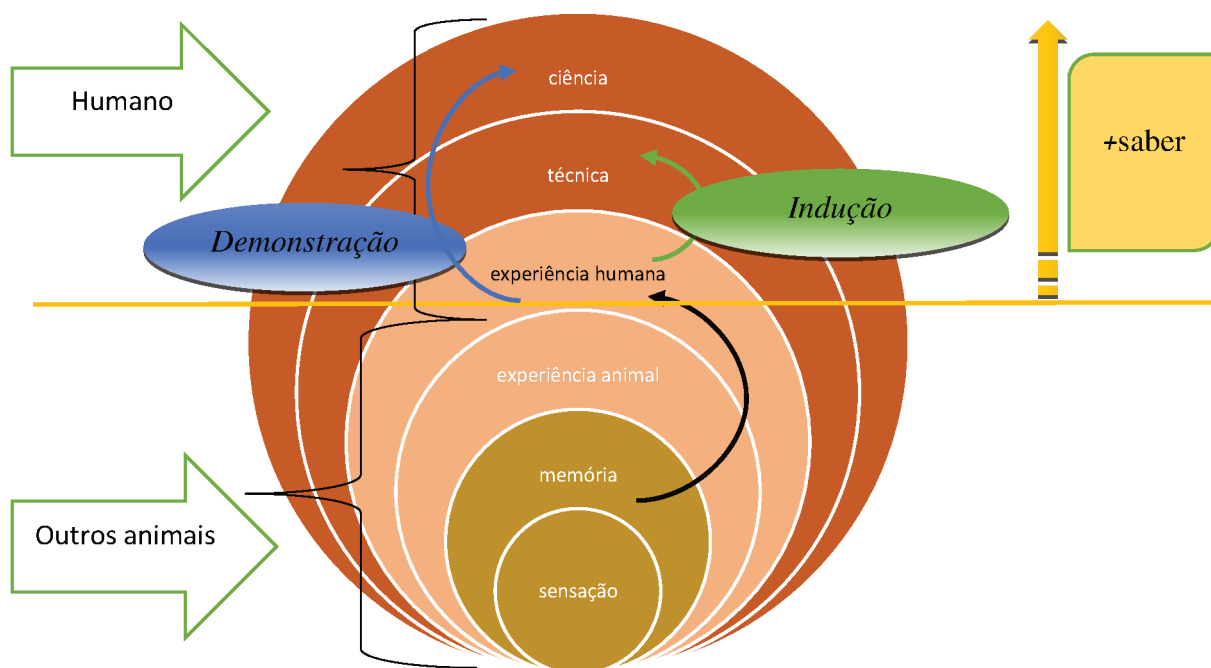
⁴² Ver 981^b7-10.

⁴³ Ver comentário de Reale, *op. cit.*, p. 11 (nota 13 a **A 1**).

⁴⁴ Cf. ANGIONI, Lucas. *O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles*, in *Journal of Ancient Philosophy* vol. 1, 2007, Issue 2.

Outrossim, podemos dizer que a *experiência* (*empería*) é um “conhecimento” (ou *noção*, *gnōsis*) *do particular*, ênfase as aspas. Esse é o grau mais baixo a que se pode chegar o saber humano, algo que nem é plenamente saber, pois quem experiencia não sabe as *causas* do que experiencia. Por conseguinte, os técnicos são *mais sábios* (*σοφωτέρους*) que os que apenas possuem experiência, pois eles sabem certas causas, por indução, dos fenômenos que estudam. Para exemplificá-los, Aristóteles menciona a técnica medicinal, comparando suas causas para o *gênero humano* e sua aplicação para *espécimes humanas* (ex. cit.: Cálías; Sócrates)⁴⁵.

Ademais, nada mais que isso aparece como saber/sapiência (*sophían*) em **A 1**, nem mesmo indiretamente; e sobre a *sensação*, afirma que embora instrumento para *conhecimento dos particulares*, não é *sophían*⁴⁶. Então, por fim, Aristóteles afirma a superioridade das *ciências teóricas* em relação às *ciências práticas*, claramente aludindo à *Ética Nicomaqueia*. Dessa forma, podemos sintetizar suas conclusões com o diagrama seguinte:



Conclusivamente, podemos dizer que a resposta para *o que é o saber* em **A 1** não é apenas uma, na medida em que o *saber* (*sophían*) possui diferentes sentidos, que se

⁴⁵Cf. **A 1**, 981^a12-24.

⁴⁶ Cf. **A 1**, 981^a10.

expressam em diferentes termos (*gnō̄sis*, *eidénai* e *epistḗme*), mas as definições de cada qual foram delimitadas na medida do possível mediante a exposição interna do texto e suas respectivas referências.

Porém, não é claro *como* Aristóteles “mostra” (*phaneròn*) as *causas*, que são fundamento para os que *sabem* de modo geral. Antes de qualquer possível “demonstração”, afirma que as causas *dizem-se* (*légetai*) em quatro sentidos: num primeiro sentido, como *substância ou essência* (*tèn ousían kai tò tí ên eînai*), tratando-se da *razão/nexo* (*tòn lógon*); num segundo sentido dizemos que a causa é a *matéria ou substrato* (*tèn hýlen kai tò hypokeímenon*) de algo; numa terceira acepção, também o *princípio do movimento* (*hē arkhē tēs kinéseos*) de algo dizemos ser uma causa; e, num quarto sentido, chamamos causa ao oposto do terceiro sentido, ou seja, *o fim e o bem* (*tò oû hénéka kai tagathón*) de todo o tipo de geração natural ou movimento em geral. A esses quatro sentidos convencionou-se chamar, respectivamente, de I) *causa formal*; II) *causa material*; III) *causal eficiente* (ou *motora*); e IV) *causa final*. Poderíamos supor que tal exposição imediata e sistemática de Aristóteles venha em função de já ter tratado desse assunto na *Física*, mas também lá não há tal demonstração. Assim, como na *Física* II 3 (194b 23), Ross (1997: 126) notou que a doutrina das quatro causas é introduzida abruptamente e em nenhum lugar encontra-se uma verdadeira dedução dela. Cremos, como Reale (2005: 56; 2011: 18), que o lugar que o Estagirita empreendeu um estudo mais exaustivo foi justamente no **A** (cap. 3 a 6), que é foco desse trabalho, porém claramente não se trata de todo de uma dedução, mas muito mais de uma dialética *peirástica*— seja entendendo-a como uma aplicação da dialética ou como subdivisão da dialética.

Vejamos, então, como ele entende e investiga cada uma dessas causas. Nas próximas páginas haverá individualmente uma exposição sobre cada tipo de causa, contemplando, não necessariamente na mesma ordem, os seguintes tópicos:

- Definir de modo genérico, mas atento, cada causa;
- Exemplificar a definição diferenciando as aplicações da causa;
- Apontar e relacionar ou comentar a investigação de Aristóteles sobre o senso comum, a língua ou os antecessores que trataram a respectiva causa em **A** 3-7;
- Esboçar um esquema geral das distinções empreendidas.

1.2.1. Causa formal

Como visto acima, Aristóteles entende a causa formal como a substância (*ousía*) de algo. Com isso, porém, ele não quer dizer especificamente a substância em seu sentido mais geral (estudada em **Z** da *Metafísica*), mas a “substância formal” de algo — i.e., sua essência (*tò tí ên éinai*) e razão/nexo (*tòn lógon*), como vimos. Em outras palavras, a causa formal equivale a apontar a *forma/essência* (*eîdos*⁴⁷) de algo, e podemos exemplificar tendo em vista outros trabalhos de Aristóteles, como **M** e **N** da *Metafísica*, *De Anima*, *Política* e *Poética*. No caso dos seres vivos, sua forma (ou *causa formal*) é a “alma” (*anima*, *phykhés*) relativa ao seu respectivo princípio vital e espécie de geração; já no caso de uma figura matemática como o círculo, a forma, enquanto *definiens*—enunciado que explica o significado de um termo — e *por inteligência* (*noûs*), consiste em um *lugar equidistante de um ponto chamado centro*. No caso de um *produto* (*póiesis*) da *arte/técnica* (*tekhné*) de alguém, a forma é certa *estrutura funcional preconcebida* pelo artista fabricante que passa a ser expressa por e sobre a matéria de trabalho, determinando-a. De modo sutilmente distinto, no que se refere a um *uso* — como a seleção de lãs por um tecelão (*Política*, 1258b 25-27) — ou *usufruto* da técnica — como a fruição de uma melodia de flauta —, tem sua forma em parte por quem produziu o artefato e em parte pelo *arkhitectoniké*⁴⁸ que o manuseou e assim por diante.

A causa formal (ou simplesmente “forma”) pode ser definida, assim, como “o princípio determinante e a natureza íntima de cada coisa, ou seja, aquele princípio que faz com que algo seja exatamente aquela determinada coisa e não outra [...], é aquele *quid*, na ausência do qual só resta a matéria da coisa, e é aquilo que a coisa não pode não ser sem deixar de ser o que é” (REALE, 2011: 19, grifos no original). Trata-se da condição principal do ser das coisas —aplicável desde uma mera pedra a uma forma geométrica —, e que em **Z** 17 (1041b 28) é denominada *causa primeira do ser* (*aítion prôton toû éinai*). Para o leitor que quiser uma definição mais precisa do conceito, dado que é uma causa de difícil definição, segue uma formalização da proposta de Angioni, do contrário, pode pular os dois parágrafos seguintes.

Angioni (2009: 259-260) — comentando *Física* II, 194b 26-9 — expõe uma definição mais rigorosa, a saber, de que “a forma [*F*] de *x* é a função própria [*f*] (*érgon*) de *x*, juntamente com a estrutura [*E*] e outras propriedades [*P*⁴⁹] que pertencem a *x*,

⁴⁷ Termo que sintetiza a expressão “τὸ τί ἦν εἶναι” usada por Aristóteles.

⁴⁸ Esse termo também é utilizado por Aristóteles para se referir a casos de construções complexas, como um navio (*naupêgia*), onde há uma hierarquia entre o *poiêtikês* que faz o trabalho mais braçal e o *poiêtikês* mais sábio (cf. *Metafísica* 981a 30) de cuja técnica arquitetônica comanda a produção.

⁴⁹ Entendendo o predicado *P* não como todas as propriedades de *x*, mas somente as “propriedades necessárias em vista de sua função”.

necessariamente, em vista de sua função”, ou ainda, similarmente, e tornando tal definição menos ambígua e sintética, podemos formalizá-la em lógica modal de 2ª ordem da seguinte maneira:

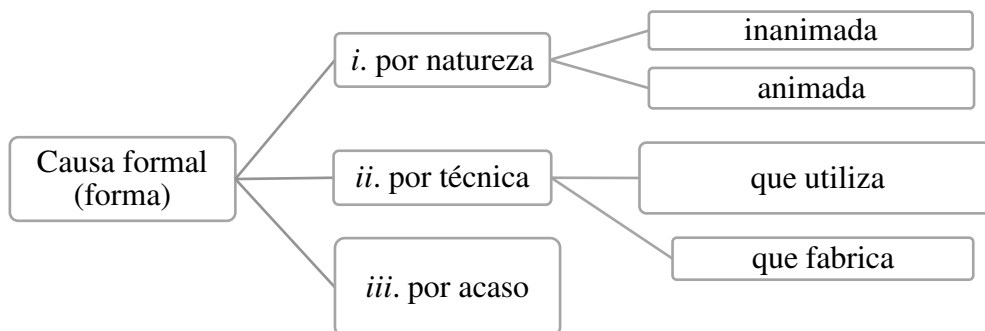
$$\forall x \exists P \Box (Fx \leftrightarrow ((Ex \wedge Px) \rightarrow fx))$$

Assim devemos salientar que a forma não é *apenas* uma estrutura de algo (x), ou seu aglomerado de propriedades necessárias, mas também a concatenação daquela e desse em relação a uma função. Tal função, quanto aos *modos de causalidade*, nas coisas (i) que são *por natureza*, está incutida viceralmente nelas junto da forma de sua geração— o que não é o caso da *ação humana (práxis)*; nas coisas (ii) que são *por técnica*, é atribuída a elas por um agente que as *re-forma*⁵⁰; nas (iii) que são *por acaso*, a forma dá-se concomitantemente a um movimento que as produz (cf. *Física II*, cap. 4-6).

É importante destacar que muitas vezes Aristóteles também refere-se à *forma* usando o termo platônico *modelo (paradeigma)*, sugerindo que há algo em comum com a maneira platônica de enunciar *o que algo é*. Além disso, o conceito de *forma* aparece em quase todas as obras do Estagirita e, embora possamos deduzir um sentido comum, não é definida da mesma maneira em todas elas, problema já notado por Bostock (2006: 76-102). Com efeito, vemos também em A6 (988a 8-10) que Aristóteles considera que seu mestre Platão trata da *causa formal*, além da material. Mas, da maneira que aparece no Platão de A 6, as *formas* são certas essências eternas e imutáveis que se aplicam *por participação* às coisas efêmeras, enquanto que, para Aristóteles, a aplicação das formas nas coisas é interna e funcional, na tentativa justamente de superar várias críticas à teoria platônica — seja as feitas por ele em A 9, seja as já colocadas pelo próprio Platão em suas obras tardias. Ademais, vemos que a *causa formal* pode ser encontrada, segundo o próprio Aristóteles de A, não só em Platão, mas também em Parmênides (A 5, 986b 18-19) ou até nos pitagóricos (A 5, 987a 9-11 e 19-25), mas “de maneira obscura e pouco precisa”. Por conseguinte, podemos muito bem inferir que Aristóteles procurou aprimorar a definição de *forma* — seja em relação aos seus antecessores, seja ao longo de sua própria obra.

Por fim, tendo em vista o que foi dito até agora e a pluralidade de fenômenos reconhecidos por Aristóteles —dentre os quais, os já exemplificados —, esboçarei abaixo um esquema aplicando os principais modos de causalidade (apresentados em 1.1) desdobrados em tais fenômenos:

⁵⁰ No sentido que dá uma nova forma às misturas materiais que já possuem uma forma por natureza.



1.2.2. Causa material

A causa material, segundo sentido (ou tipo) de causa, enunciado por Aristóteles na sequência a causa formal, consiste no apontamento da *matéria* (*hýlen*) ou *substrato/subjacente* (*hypokeímenon*) de algo. Tricot (1953: 26, nota 1) chama a atenção para o fato de que *substrato* em **H** 1 da *Metafísica*, 1042a 26, além de *matéria*, também pode designar *forma* e *sínolo*, o que já Alexandre de Afrodísias, em seu comentário n. 22 a 983a 29 exemplificava: “Il termine ‘sostrato’ [ύποκειμενον] è più esteso di ‘materia’ [ύλης], perché nei corpi divini il sostrato non è matéria” (*apud* LAI, 1996: 45). Porém Aristóteles em **A** claramente usa um e outro termo como intercambiáveis (REALE, 2011: 19). De qualquer forma, para evitar quaisquer problemas com a unidade da obra, convém que Aristóteles (em **A** 3, 983b 29-30) refira-se mais diretamente ao “substrato material” das coisas, mas que, simultaneamente, pode muito bem ter em vista a diferença de **Λ** entre *substância sensível corruptível* (por água, ar, terra e fogo) e a *incoeruptível* (por éter).⁵¹

A despeito do conceito de *matéria* ser fundamental e cujas consequências são complexas, no que toca a sua definição, é relativamente simples. Tendo em vista a exposição de Aristóteles na *Física* II, notavelmente em 194a 12-27, ao identificar tal causa ao lado da *forma* em Empédocles e Demócrito, podemos defini-la como: “*aquilo de que*” (*tò ex où; id ex quo*) *algo é feito*. Outra definição, convém reportar, é apresentada na *Fís.* I 9, 192a 31: “La matière d’une chose est le sujet immédiat dont, comme d’une partie immanente, elle est produite de façon non accidentelle” (*apud* MANSION, 1987: 241). Note-se que a primeira

⁵¹ Cf. REALE, 2005: 87-109, principalmente as páginas 95-96, para uma distinção introdutória entre *ser sensível* (o corruptível e o incorruptível) e *ser supra sensível* (as inteligências celestes e o movente imóvel).

definição abrange também a materialidade concomitante/acidental de *que* algo é feito (considerando Δ 2 da *Metafísica*), enquanto que a segunda apenas o sentido abstrato *em si* do *que é matéria*. Em suma, trata-se de percebermos um sentido de *matéria préexistente* e outro de *matéria coexistente* em um ser (MANSION, 1987: 242).

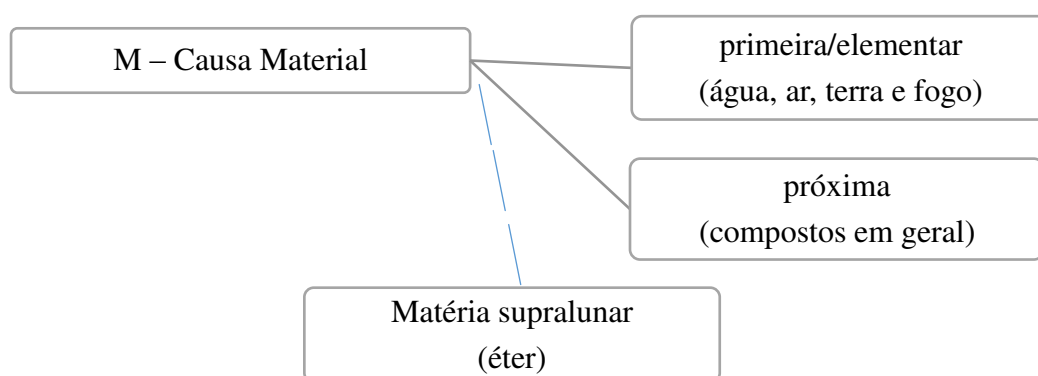
De toda forma, tomando a primeira definição, mais simples e genérica, tal conceito de *matéria* é tão básico e intuitivo que é um desafio formalizá-lo— mas um desafio sem muita serventia, pois é de fácil compreensão. Por outro lado, as dificuldades para o entender começam a aparecer quando nos perguntamos sobre as diferentes coisas pelas quais os seres *materializam-se*. Vejamos alguns exemplos. No caso clássico da estátua de bronze (*Fís.* II 3, 195a 3-10), sua matéria é o bronze. No homem, a matéria consiste em carne, ossos e tendões. Num composto, como bronze ou carne, tem por causa material seus elementos —dentre água, ar, terra e fogo. Já entre os corpos celestes, não há *matéria elementar*, pois ela é suscetível de corrupção nela mesma (*Fís.* I 9, 192a 25-33), mas há o éter (quintessência) que é seu substrato/subjacente e assim por diante.

Observando os exemplos acima, logo percebemos que há níveis diferentes pelos quais podemos dizer *do que* algo é feito. No geral, a causa material pode ser interpretada como a referência daquilo que é oposto à causa formal. Com efeito, a *forma* consiste, seja em que nível for, relativamente àquilo que “determina a *matéria*”, e a matéria, alguma coisa previamente *indeterminada* (in-formal), “solta” e indefinida —*quase-nada*; ou “a substância em sentido mais fraco”, segundo Reale (2005: 99), remetendo-se a **Z** 3 —, tomada em uma caracterização radical, seria aquilo “que é apenas em potência”⁵². Nesse sentido, a causa material é o bronze antes de materializar-se em certa estátua de bronze e a matéria da estátua é o bronze enquanto ela é uma estátua de bronze. Assim, tão logo percebemos a *interdependência entre matéria e forma* (teoria hilemórfica) em um *sínolo*— ser específico concreto—, notamos que apontar qual a matéria (*hýlen*) de algo é relativo a *que algo concreto* tem-se em vista. Tomemos o exemplo mencionado no parágrafo anterior, a saber, um homem. O homem *Sócrates*, enquanto um sínolo e espécime da espécie homem, tem por *causa material [próxima]* a carne, os ossos e os tendões, mas, por sua vez, os compostos “carne, ossos e tendões” *constituem*, por um lado, os órgãos e o esqueleto, e, por outro lado, *são constituídos de*—têm por *causa material [elementar]* —certo arranjo de água, ar, terra e fogo. Assim, por concomitância (*Fís.* II 3, 195a 32-35), também podemos dizer que “certo arranjo

⁵² Para uma explicação mais detalhada da diferença entre *matéria primeira* (não composta) e *matérias segundas*, bem como de suas estabilizações nos seres, como “homeomeria” e “anomeomeria”, cf. MANSION, 1987: 241-243.

de água, ar, terra e fogo”, como “órgãos e esqueleto”, são causas materiais de Sócrates. Ademais, se o homem é um animal racional (*zōon logikón*), concomitantemente é um *animal* que, se composto de ar e fogo (*De anima* I, 411a 7-26), é, pois, ar e fogo, também matéria do homem Sócrates. Muito embora ar e fogo não sejam, pura e simplesmente, animal — pois animal é um arranjo *formal* específico de estrutura, propriedades necessárias e funções, como vimos, a partir desses elementos, e só por tal formalidade, que se reconhecem animais semelhantes como de tal e tal gênero. De igual sorte, não só entre gêneros, mas também dentro de uma espécie de um gênero, como da espécie humana, há diferenças hilemórficas — como o fato dos “homens de carne mole” tenderem a ser mais bem-dotados de raciocínio que os “homens de carne dura” (*De anima* II, 421a 18-26). Ademais, é bom lembrar que a *matéria próxima* pode ser tão crucial para definir um objeto quando sua *matéria elementar*, assim não é fortuito que um serrote de ferro seja de ferro e não de lã (cf. **H** 4, 1044a 25-32), pois se fosse de lã, não poderia ser um serrote. A funcionalidade formal, que o define, não pode ser cumprida dessa maneira, mesmo que lã e ferro, em princípio, sejam formados dos mesmos elementos básicos (dentre ar, água, terra e fogo). Isso remete ao $Ex \wedge Px$ da fórmula da *causa formal* colocado antes notópico 1.2.1⁵³, ou seja, há uma relação direta entre o que seria a configuração *estrutural* do que define um objeto ou fenômeno e as *propriedades essenciais* inerentes a ele, sem essa soma, não há uma *forma* de algo e nem em si (pura) — diferindo, pois, da *teoria das formas/ideias* da *República* de Platão.

Desse modo, com as observações já feitas e os exemplos dados, podemos antecipar um pequeno quadro da causa material:



Agora, no que toca a *investigação* em **A** 3 sobre os filósofos que teriam reconhecido apenas a *causa material*, notamos que se trata justamente dos “primeiros a filosofar” — em

⁵³ Cf. também o segundo tipo de *relação da matéria com coisas diferentes e com coisas iguais* na enumeração de Reale (2011, 441).

geral, os jônicos. Mas também, mais tarde, outros reconheceram essa causa entre as que defendiam em sua doutrina, como é o caso de Empédocles, Leucipo, Demócrito, Parmênides e, entre os mitólogos, Hesíodo — dado que “os mitólogos são, de certa forma, filósofos” (A 2, 982b 17-21)⁵⁴. De fato, Aristóteles aponta que há nos mitos “coisas admiráveis” (*ho gàr mûthos sýgkeitai ex thaumasíon*, 982b 19), então, embora Hesíodo possa não ser um filósofo, em *stricto sensu*, pensa em termos de *princípios* e *causas*, bem como sua obra, tal qual de toda a tradição filosófica, advém do *thaûma*, e, pois, faz parte da *formação filosófica*. Ora, considerado a verdade e realidade como *fim* do sábio (por A 1), as razões fisiológicas para a *potencialização* da filosofia (principalmente a visão), as razões históricas (do fato de estabilidade econômica e de entretenimento) para sua *atualização* e a razão fenomênica para a *formação* do filósofo pelo “espanto” ou “admiração” (*thaûma*) —todas descritas em A 1 e mencionadas anteriormente—, podemos considerar a abordagem investigativa de A 3-7 como uma “pequena história do espanto (ou ‘da admiração’)” ou ainda uma “história da formação filosófica”, diretamente ligada à percepção e entendimento dos respectivos filósofos (e mitólogos) que buscaram *saber* e, portanto, *conhecer* (o ser) e *reconhecer* (suas causas) de modo suficiente. Aceitamos essa interpretação:(1) por consequência às razões fisiológicas juntas da busca pela verdade — dado que, direcionados a esse fim, *a própria realidade (autò tò prâgma)* força os filósofos à revisão das teorias (A 3, 984a 28-19) —; também (2) por analogia às razões históricas—da satisfação econômica e prazenteira— que atualizam a potência antropológica para buscar o *saber pelo saber* (A 2, 982b 19-21); e (3) pela primazia do fenômeno (do espanto) pelo *desejo de saber* em relação ao *objeto específico do qual saber* na primeira frase da *Metafísica* (cf. SCHAEFFER, 1999: 642).

Dadas essas considerações, voltemos ao assunto principal deste tópico, convém constatar que: α) a *causa material*, e portanto o componente material do Ser, foi reconhecida por todos os filósofos (inclusive mitólogos) mencionados em A; e, segundo Aristóteles, β) a maioria dos primeiros que *buscaram o saber por si próprio* apontaram exclusivamente a *causa material* para explicar as coisas (A 3, 983b 6-8). O que, porém, não foi claramente o caso do próprio Hesíodo, que investigara, além da *matéria* a *causa eficiente-final*—aliás, Aristóteles, na primeira frase de A 4, considera-o possivelmente “o primeiro a buscar uma causa desse tipo”—, e nem foi o caso de Anaxágoras (em A 4, 985a 18-21), que, apesar de não se utilizar muito da sua respectiva causa eficiente (a “inteligência”, *noûs*), a

⁵⁴ Aproveitando o trocadilho entre φιλόμυθος (amante do mito) e φιλόσοφος (amante do saber).

teria evocado por vezes como *deus ex machina* quando não conseguia explicar um fenômeno de outro modo.

Vale lembrar, como vários autores já destacaram — entre os quais, Giovanni Reale (2011: 21-22) e Enrico Berti (2010: 174) —, que não é exata a afirmação de Aristóteles de que os filósofos jônicos restringir-se-iam à “causa material”, uma vez que o próprio Estagirita, justificando essa posição, reconhece neles uma diferença entre “substrato” (*hypokeímenon*) e “estados/modos de ser [do substrato]” (*héxeis*). Se isso significa que Aristóteles não mediu as consequências das suas próprias palavras ou se com isso ele quis dizer que esses filósofos reconheciam subtipos de causa material não é próprio desse trabalho investigar, porém é importante levar esse problema em conta antes de se afirmar que há uma relação direta entre a *ordem em que as causas são descritas* e a *ordem em que são expostas temporalmente* entre os filósofos que as “descobriram” (ou redescobriram). A esse respeito, também Berti (2011:180-182) notou que não é claro se a causa “descoberta” (ou descrita de maneira mais explícita) imediatamente depois da causa material é a formal ou a eficiente, bem como também notou que a sucessão da apresentação das causas pelos antecessores na *Física I* é diferente da sucessão de **A** da *Metafísica*. Contudo, e dito isso, é suficiente por hora localizarmos a *causa material* nessa investigação prévia de **A** 3-7 nesses termos.

1.2.3.Causa eficiente

Como mencionado acima, não é certo, na perspectiva do próprio Aristóteles, que a causa eficiente tenha sido “descoberta” depois da formal, no entanto, no que se refere à tradição advinda do tronco jônico, em **A** 3 (entre 984a e 984b) vemos que os filósofos da matéria, “forçados pela realidade mesma”, passaram a buscar, “como diríamos nós, o princípio do movimento” (984a 25-26). Assim, e também seguindo a ordem pré-cronológica no início de **A** 3, a *causa eficiente* é, em **A** 4, nitidamente identificada por Aristóteles em Empédocles—relativa a amizade (*filía*) e discórdia (*neîkos*) —, em Anaxágoras — tratando-se da “inteligência” (*noûs*) —, em Hesíodo — o Amor (*Éros*)⁵⁵ e o Caos (*Kháos*) — e em Parmênides — também o Amor.

A *causa eficiente* ou *motora* é possivelmente, em princípio, a causa mais simples de ser compreendida dentre as quatro, e talvez pela certa proximidade que tenha com a “causa”

⁵⁵ Aqui, apesar de, em algumas edições, inclusive a de Reale (2014: 22-23) aparecer ἔρος, em minúsculo, refere-se, para o próprio Aristóteles, claramente à deusa ao citar, de modo não muito exato os versos de Hesíodo (Cf. *Metafísica* **A** 4, 984b 25-30; e ver também *Teogonia*, vv. 116-120).

no sentido moderno. Contudo, essa proximidade precisa reconhecer limites importantes, haja vista que Aristóteles não postula um mundo totalmente determinístico nem tampouco reduz suas causalidades à ação mecânica dos corpos— como seria o caso de Newton, notadamente (cf. ANGIONI, 2006).

Dito isso, podemos definir com simplicidade a *eficiência* (ou *causa eficiente/motora*) em Aristóteles como *aquilo de onde uma certa coisa se realiza*, o “motion- or process-initiating factor” (MORAVCSIK, 1995: 35), ou, de modo mais geral, a *condição necessária para que se ponha em movimento e se efetue qualquer processo de geração, ou para que tenha lugar qualquer tipo de movimento* (cf. Z 7-9; REALE, 2011: 20). Trata-se, pois, do *ato que inicia* um vir-a-ser — seja em outra coisa ou no próprio agente do ato —, sendo o oposto da *causa final*, como veremos no próximo tópico.

Agora, vejamos alguns exemplos da *causa eficiente*: (1) a atual boa visão de um grego, após ter seus olhos curados, tem por causa eficiente o médico, que reatualizou (*regenerou*) sua potência de ver; (2) a exímia habilidade de Dédalo tem por causa eficiente seu treino exaustivo, que a *cogereciou*; (3) a estátua O bronze de Artemísio tem por causa eficiente Artemísio, que a *engendrou*; (4) Neoptólemo tem por causa eficiente Aquiles, pois, sendo seu filho, foi *gerado* por ele; (5) a ação justa tem por causa eficiente Péricles, pois foi *gerenciada* por ele; e (6) a Batalha de Salamina tem por causa eficiente [imediate] o entrecruzamento fatal de combatentes gregos e persas no Estreito de Salamina em 480 a.C., pois isso que *gera* a batalha nomeada, mas tem por causa eficiente [coordenada] a ordem de Xerxes de invadir a Grécia, com efeito também ele e a sua ordem — bem como as de Temístocles em defesa do Estreito de Salamina — que *gerou* indiretamente o conflito, e assim por diante; até, por sua vez, (7) os movimentos celestes, mas em especial o Sol movendo-se em um “círculo oblíquo”, é a causa eficiente universal da geração e corrupção⁵⁶. É notável que esses exemplos (1-7) partilham de um conceito comum, mas parecem, mesmo devido à natureza de cada tipo de fenômeno, diferenciarem-se de alguma outra maneira— convém conferir a amplitude do conceito nos exemplos mencionados por Aristóteles na *Fís.* II 29-32 (ver também Johnson, 2005; 45-46). Analisêmo-los agora para reconhecermos os subtipos da *causa eficiente*.

De início, os dois primeiros exemplos são esclarecedores na medida em que, em primeiro lugar, notamos que a causa eficiente não só é o que se imputa a algo que atualiza uma potência (o caso da habilidade de Dédalo), mas também ao que a reatualiza (o caso da

⁵⁶ Isso diz respeito à crença de Aristóteles na *constância* do cosmos. Para mais detalhes, ver REALE, 2005; 54-55.

visão curada). Além disso, a “cura” poderia ser do médico para o próprio médico, uma vez que o médico, quanto a um aspecto ativo, *o que cura* (causador), e, quanto a um aspecto passivo, *o que é curado* (causado). Vale lembrar que, em especial nos atos humanos, tratando-se de um *ato deliberado*, o impulso motriz de tal ato só pode ser o próprio agente, e é justamente no sentido de agenciador da causa eficiente que uma determinada pessoa é *responsável* (ou *culpável*, como também podemos traduzir “*aitíos*”) pela sua respectiva ação deliberada. Já o terceiro, quarto e quinto exemplos elucidam o fato de que a causa eficiente vale tanto para o impulso fisiológico — necessário ou concomitante —, quanto para o técnico — pré-concebido e pré-planejado — ou mesmo o ético e político.

Em seguida, o exemplo da Batalha de Salamina introduz uma distinção importante; a saber, entre *causa eficiente imediata* e *causa eficiente coordenada*. Como notou Angioni (2009: 260-261), essa diferença estabelece definitivamente a distância entre a “causa motora do modelo das ‘bolas de bilhar’” de Newton e a “causa motora/eficiente” de Aristóteles. Como podemos ver na *Ética Nicomaqueia* (1179a 23-27), Aristóteles aceita que ao menos alguns movimentos podem ser decompostos em micro-movimentos constituintes. Em particular nesse trecho da *Ética*, em que Aristóteles explora o caso da construção de um templo, podemos bem dizer que temos tanto um agente que é *causa eficiente coordenada* do templo — que seja um arquiteto, mestre de obras, entre outros, e, inclusive, podendo ser todos eles; mas que sejam finitos! — quanto que há um agente que é *causa eficiente imediata* — por exemplo, do aprumo das colunas do templo, bem como um outro, ou o mesmo, que seja a causa eficiente imediata da fabricação da base e dos tríglifos, e assim por diante.

Convém notarem ambos os exemplos mencionados acima — primeiro da batalha e, depois, do templo — a diferença implícita entre o *agir* e o *fazer* relativos à causa eficiente. Para Aristóteles, um *ato* ou *agir* (*práxis*) é “imediato” e indivisível, mas um *fazer*, enquanto técnica, é construtivo e divisível, podendo permanecer inacabado enquanto o *ato* não pode (*Metafísica*, Θ6). Com efeito, um mestre de obras ou um general de guerra *coordena* um *fazer* — uma obra que pode ser dividida em diferentes atos e, na eventualidade de alguns desses atos planejados não ocorrerem, a obra pode ficar inacabada, exatamente como pode ocorrer com uma estátua. Do outro lado, temos o *ato* de um soldado voluntariamente golpear um inimigo ou de um operário ornamentar uma pedra para a construção — em ambos os casos sendo atos *causais eficientes* de natureza *imediata*, uma vez que os atos sempre são irreduzíveis, sem conter quaisquer mediações menores dentro do agir.

Note-se que o uso aqui de *mediato* lembra a ausência de *causa/mediação* — ou de *termo intermediário*—, tal como aparece nos silogismos em *Segundos Analíticos*. E, embora não seja verdade que a *causa eficiente imediata* é “ausência de causa”, podemos bem dizer que é uma causa motora sem mediação e que implica diretamente o *efeito* em um silogismo. Assim, vejamos, por exemplo, como poderíamos pôr o caso mencionado da Batalha de Salamina em um epiquerema —argumento onde uma ou ambas as premissas apresentam a prova ou razão de ser do sujeito, geralmente acompanhada do termo *porque* ou algum equivalente:

1. PI: A Batalha de Salamina ocorreu [A], porque houve o entrecruzamento fatal de combatentes gregos e persas no Estreito de Salamina em 480 a.C [B].
2. P II: O entrecruzamento fatal de combatentes gregos e persas no Estreito de Salamina em 480 a.C ocorreu [B] porque Xerxes ordenou a invasão persa na Grécia e Temístocles coordenou a defesa grega no Estreito de Salamina [C].
3. Conclusão por I e II: Logo, a Batalha de Salamina ocorreu [A] porque Xerxes ordenou a invasão persa na Grécia e Temístocles coordenou a defesa grega no Estreito de Salamina [C].

Esquemáticamente:

1. [P I] $B \rightarrow A$
2. [PII] $C \rightarrow B$
3. $\therefore C \rightarrow A$

Note-se que, no lugar de *C*, enquanto causa, poderíamos colocar também “porque a Pérsia invadiu a Grécia”, “porque Dario I começara, na primeira Guerra Médica (da Batalha de Maratona) a atacar a Grécia em 490 a.C.” e assim por diante. Desse modo, a causa eficiente, como aquela que *origina o início de um movimento*, pode ser mais próxima (*B*) ou mais distante (*C*) do efeito— ou “daquilo de que a causa é causa” (*hou aition*, *Fís.* 199a 7; ou o “causado”, *aitiaton*, *Fís.* 198a 36) —, cuja preferência para a explicação vai depender do estudo em questão em relação ao seu *foco*.⁵⁷ Nesse sentido que a distância entre *B* e *A* é frequentemente criticada por Aristóteles, quando é demasiada geral e imprópria ao assunto abordado (cf. *Geração dos animais* 747b 27-248a 14). Porém a causa mais próxima, no que se refere aos *atos humanos (práxis)*, consistirá sempre nos agentes primeiros (ou propriamente ditos). No exemplo acima, os agentes primeiros seriam os próprios combatentes diretamente

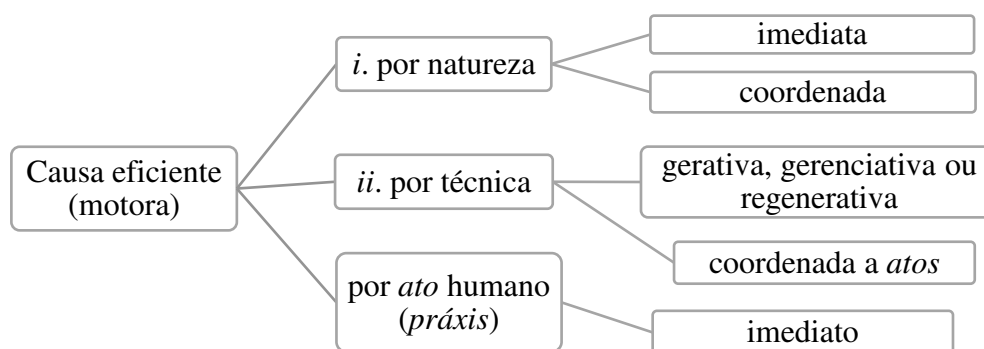
⁵⁷ Cf. “Introdução do Capítulo Primeiro” do presente trabalho para a diferenciação entre *foco* e *escopo*. Ver também comentários de Angioni à *Fís.* II (2009; 253-258), sobretudo de 194b 20 no que toca a expressão “causa primeira” (πρώτη αἰτία).

envolvidos nesses atos, e responsáveis, pois, de maneira *imediate*, de modo que tais atos não são meramente concomitantes das ordens técnicas dos comandantes menos próximos que os *coordenam*.

Angioni, comentando 194b 35-195a 3, em que Aristóteles entende causa também como “o que vem a ser intermediário para o fim”, explica:

Na classe das causas eficientes, há ao menos dois grupos bem distintos: (i) as causas que são de todo responsáveis pela inauguração de um movimento ou de um conjunto de movimentos coordenados; (ii) as causas que, supondo um princípio anterior que se responsabiliza pela inauguração do processo em seu todo, contribuem para a realização de parte desse processo e funcionam como instrumentos para a realização daquilo que é determinado pelo princípio inaugural (ANGIONI, 2009:262).

Conclusivamente, como nos tópicos anteriores, temos que:



1.2.4. Causa final

E, para encerrar o quadro sobre os tipos de causa, temos a *causa final*. Essa, que é o último tipo de causa enunciado em A3, e é lá descrita como o oposto (*antikeiméne*) ao sentido de *causa eficiente*, ou seja, ela é o fim e o bem (*héneka kai tagathón*). Provavelmente aqui *fim* e *bem*— como na *Ética Nicomaqueia* com *télos* e *ágathon*(I, 1)— partilham do mesmo sentido. Assim, na frase seguinte Aristóteles acrescenta: “de fato, este é o fim (*télos*) da geração e de todo movimento”. Para diferenciar *télos* de *héneka*, Angioni (2005: 5), traduziu o primeiro como *acabamento* e o segundo como *em vista de que—de fato (gâr)*, ambos remetem à teleologia ou teleonomia de um processo (cf. *Fís.* II, 2; 194a 27). A partir dessa distinção, Angioni evidencia, comentando a *Fís.* II (194b 32-5), que “*Telos* pode ser

entendido ao menos de dois modos: como escopo da ação ou da produção; ou como acabamento final, como perfeição intrínseca à qual nada mais é preciso acrescentar (cf. *teleion*, *Metafísica*, 1021b 12-3)” (ANGIONI, 2009: 261-262). Essas características do que é “fim” estão presentes na controversa passagem da *Fís.* II (194a 29-33), a qual, independente da estranheza sintática da frase como um todo, apresenta: (a) *télos* como “ponto extremo no qual se finda um processo”— como a *saúde* após o tratamento médico —; (b) *télos* como “aquilo em vista de que” o processo se dá, presidindo e engendrando sua realização — assim que criamos tijolos (enquanto materiais) *em vista de* construir uma casa —; e (c) *télos* como “o melhor” (194a 33) ou “aquilo dotado de perfeição intrínseca”.

Nesse sentido, é notável que, na técnica, como nos *atos humanos (práxis)*, os dois aspectos primeiros de finalidade coincidam respectivamente no resultado final de uma produção e na meta pré-concebida pelo artífice; como a *saúde* é tanto o fim quanto o resultado da ação de um médico. Porém o mesmo não pode ocorrer com os fenômenos naturais, pois pressuporia uma “psicologização” dos entes naturais, ou seja, deveria haver, para além do *acabamento* de um processo de geração natural, um *escopo* concebido como finalidade pelo ente de tal geração.⁵⁸

Outrossim, não há um só tipo de *teleologia* no sistema aristotélico. Assim, Kullman (1985) distinguiu, por relações lógicas, pelo menos três modelos para a causa final.⁵⁹ Angioni (2009: 243-244) diferencia particularmente dois tipos de teleologia, utilitária e técnica, exercidas pela *racionalidade humana* — ou seja, basicamente o finalismo referido ao homem (*ánthropos* como causa, cf. *Ética Nicomaqueia*, 1112a 33) —, e cujas semelhanças entre si foram expostas no parágrafo anterior. A diferença entre elas diz respeito, segundo Angioni, a um par de características que cada uma apresenta. A *teleologia utilitária* (notável na *Política* 1256b 15-22): (i) toma algo já dado pela natureza em vista de outra coisa *como se estivesse disponível em vista de nós* — como colher vegetais para comer. Assim (ii) o *télos* (comer) é condição *suficiente* para o nosso benefício, mas não condição *necessária* — poderíamos ter caçado um animal para comer, por exemplo. Enquanto que a *teleologia técnica* pressupõe: (I) que aquilo que é tomado *em vista de (héneka)* não está dado previamente em si mesmo, e é fabricado em vista desse fim, como tijolos para fazer uma casa; assim (II) aquilo que é tomado em vista do fim é condição *necessária*, mas não *suficiente*, para a construção, pois, para fazer uma casa de tijolos, é preciso haver tijolos, mas apenas tijolos não dão condição

⁵⁸ Para evitar as acusações de psicologismo e antropomorfismo que pesam sobre a teleologia de Aristóteles ver FURLEY, 1985 e SEDLEY, 1991.

⁵⁹ Ver também JOHNSON, 2005: 65-78. Um estudo interessante que procura distinguir *aim* e *beneficiary* e contra-argumentar a interpretação da teleologia de Aristóteles em termos cósmicos e teológicos.

suficiente para a existência de uma casa. Segundo Angioni (2009: 245) a *teleologia utilitária* não é tida com nenhuma primazia na *Física* e não é o tipo de teleologia que é atribuído à natureza, portanto contrariando a interpretação tanto de uma possível psicologização da natureza quanto de um antropocentrismo (ver também SOLMSEN, 1960: 115-116). Por outro lado, também não parece que na *Física* (como em 194a 28-35 e em 194a 36- b7) a teleologia técnica seja tomada como modelo para compreender a natureza, mas apenas para explicar as relações lógicas e explanatórias da teleologia (cf. BROADIE, 1990).

Nesse sentido, o fato da causa final da *Metafísica* como na *Física*, ser mencionada após a causa eficiente provavelmente não é só pela oposição entre elas, mas também pela forma como estão interligadas no estudo de um objeto. Assim, no que toca à teleologia da natureza (*phýsis*), a relação teleológica envolve diretamente a relação e dualidade forma-matéria — justamente o primeiro par de causas apresentados, que também se antepõe em definição, embora a relação desse par seja complexa, como vimos. Nesse sentido que lemos na *Física* (194a 27-28): “compete a uma mesma ciência conhecer aquilo em vista de quê (isto é, o acabamento) e todas as coisas que são em vista daquilo”. Com efeito, Angioni (2009: 239) nota que “*to hou heneka* (i.e., *to telos*)” está para “*to eidos*” (em 194a 22) assim como “*hosa toutôn heneka*” está para “*tên hylên*” (194a 23). Percebemos, assim, na causa final, em especial no que toca à teleologia da natureza, uma concatenação entre todas as causas: *aquilo que é em vista de quê* (a *matéria em movimento*) com *aquilo que é em vista dele* (a *forma em acabamento*).⁶⁰

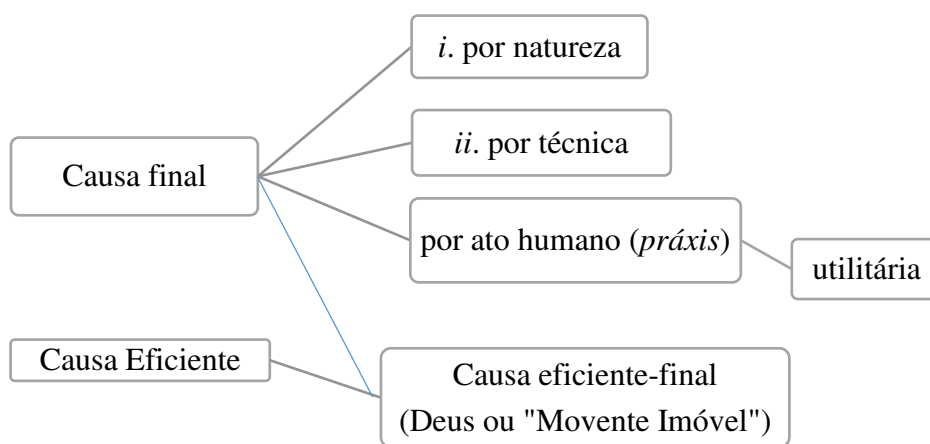
Contudo, não bastasse essa concatenação de pares de opostos, não se poderia deixar de comentar o que se convencionou chamar de *causa eficiente-final*. Assim Reale (2005: 55-56) caracteriza *Deus* ou o *Movente imóvel* no “Ensaio Introdutório” de sua tradução da *Metafísica* (Cf. *Metafísica*, Λ 4-5 e 6-8). No que toca à *teologia* de Aristóteles, Reale mostra como, dos quatro tipos de causa, apenas a causa eficiente é *exterior* à coisa causada — ou pelo menos exterior à coisa (Λ 4, 1070b 22) —, enquanto que as demais são no mais das vezes *intrínsecas* a ela. No caso de *Deus*, como causa eficiente-final e *princípio primeiro*, ele é uma causa absoluta e universal que é exterior às coisas, mesmo porque é imaterial. Entretanto ele é o princípio do movimento enquanto tal e o fim para o qual o movimento universal dá-se. Nesse sentido, podemos entender que aquilo que Aristóteles chama de *Deus* é o que preserva a eternidade do tempo. Tal objeto de estudo, lembrando, embora princípio e

⁶⁰ Dada essa concatenação das causas, confira-se com esse olhar a fórmula da *Forma*, no tópico 1.2.1..

fim para a natureza, como é nele mesmo imóvel, sua investigação não cabe à *Física*.⁶¹ Já no que toca especialmente ao livro **A** da *Metafísica*, Aristóteles parece reconhecer uma concepção de causa eficiente-final já em Hesíodo, e ele atribui também parcialmente o tipo de *causa final* aos filósofos que se utilizaram da Inteligência (*noûs*) ou do Amor (*éros*) — como Anaxágoras e Empédocles — e aos que entenderam o Um e o Ser como *bem* para a natureza. No entanto, em **A** 7 Aristóteles diz que “não afirmam de modo definitivo que o bem é causa absoluta, mas o afirmam *acidentalmente* [*katà symbebekòs*]” (grifos meus).

Reale (2011: 58) comenta que nenhum dos filósofos anteriores a Aristóteles teria concebido de fato a causa final de acordo com a sua perspectiva pelo fato de que o *bem* ou o *bom* é atribuído a alguma coisa. No caso de Platão, por exemplo, às Formas; no caso de Anaxágoras e Empédocles, o *bem* está misturado à causa de tipo eficiente, e, pois, não lhe é dada uma funcionalidade independente. Reale, e também Ross (1997: 179), aponta ter sido um equívoco de Aristóteles não ter reconhecido devidamente tal causa em Platão.

Enfim, encerramos aqui a explicação, os exemplos e a referência a **A**, com o quadro da causa final abaixo:



⁶¹ Ver *Fís.* II 7, 198a 21-24; 198a 24-35; 198a 35-b 5; e *Fís.* VII-VIII, principalmente VII 1. Na *Metafísica*, cf. ① 5-6 e 10.

Capítulo Segundo:

Causas divinas por *erros (hamartía)* dos homens x causas históricas por atos e deliberações humanas acerca de crenças e condições materiais nas *Histórias* de Heródoto

2.1. Introdução à noção de causalidade em Heródoto

Como dito na Introdução deste TCC, Heródoto não expõe nas *Histórias* uma tipologia das causas, nem sequer formula uma definição precisa para causalidade, no entanto ele pressupõe algum conceito implícito nesse sentido quando utiliza *aitíen*, no próêmio e, no parágrafo seguinte, *aitíous*. O aparecimento de tais termos aqui, para alguns autores (CORCELLA, 1984: 108), traduz simplesmente o significado de “culpa”, e associa-se a *acusação* e *vingança*, claramente, assim, aproximando o discurso historiográfico de Heródoto ao do jurídico. De modo a corroborar essa interpretação, recentemente Marcos Gomes (2016: 30-31), em *A Ironia Trágica em Heródoto*, destaca duas fórmulas expressas na exposição das versões do rapto de Io, Helena, Medeia e Europa: “pedir justiça/reparação” (*díkas aiteîn*) e “dar reparação” (*díkas didónai*).

Jaa Torrano, no prefácio do livro de Marcos Gomes mencionado acima, vê a noção de causalidade no próêmio como um contraste científico que convive com o mítico em Heródoto: “por um lado, perpetuar a glória dos grandes e admiráveis feitos de gregos e bárbaros, tal como o fazem as Musas das epopeias, e por outro lado, investigar a causa da guerra entre eles, segundo a noção de causalidade própria do pensamento técnico-científico” (2016: 10). Entendemos desde aqui o científico como uma tentativa de tradução e de conceituação da operação da *busca de causas* realizada pelo historiador de Halicarnasso. Por sua vez, por *mítico* aquilo que diz respeito aos efeitos narrativos por si só, abstraídos de compromissos epistemológicos. Como veremos, porém, no capítulo segundo, Heródoto distancia-se tanto do termo grego *mûthos* quanto de *epistéme*. Esses dois termos, se entendidos na concepção Aristotélica da *Poética* e *Metafísica*, respectivamente. A contribuição de Torrano, porém, é importante para entender uma atmosfera mista em Heródoto, o que também abordaremos melhor no capítulo mencionado.

Deveras não é de se estranhar em Heródoto a imbricação entre o mítico e o científico, dada a proximidade do historiador com Sófocles⁶² — que tivera sido sacerdote⁶³ ao mesmo tempo que se tornava o poeta exemplar para a *Poética* de Aristóteles, na medida em que pouco usava o método do *deus ex machina*, narrava com rigor na justificação das peripécias edescrevia, como ele próprio declarou, as personagens como *deveriam ser*, e não *como de fato eram* (*Poética* XXV, 166). Além disso, o próprio clímax da Atenas do século V a.C., em que Heródoto conviveu, abraçava tal ambiguidade: por um lado, via-se aflorar a matemática, a filosofia, a política e áreas técnicas, como a medicina e a retórica; enquanto, por outro, contemplava-se um renascimento do mito, aberto aos problemas éticos e políticos presentes, por parte da poética — e em especial nas tragédias. Com efeito, como diz Torrano: “é controverso se Heródoto acreditava ou não dos Deuses mitológicos” (GOMES, 2016: 10), então obstante o protagonismo humano em sua prosa, pois, são acontecimentos que, como ele mesmo o diz, *são a partir do humano (tà genómena ex anthrópon)*. Por conseguinte, a recepção da obra não é menos controversa. De um lado, Aristóteles menciona o trabalho de Heródoto como um exemplar da proposta de ofício do historiador de *descrever o que aconteceu (tà genómena légein)*, em contraste com a poesia que diz sobre o que poderia acontecer. Do outro lado, a obra de Heródoto possui características trágicas (GOMES, 2016: 20-21) — que veremos adiante, ao falarmos da causalidade por *túkhe* —, foi recitada em público, seus livros foram intitulados com nomes de musas no período alexandrino⁶⁴, sua beleza é muito comentada entre os latinos — notadamente por Cícero e Luciano — além de sua honestidade investigativa ser questionada por Plutarco, em *Da Malícia de Heródoto*.

Contudo, a despeito da falta de clareza que se possa ter sobre o científico e o mítico no historiador de Halicarnasso, é certo que selecionou suas fontes e relatos segundo algum critério, a ser estudado aqui. Tal critério diz respeito, de um lado, à *instabilidade humana*, interpretada pela teoria clássica da causalidade em Heródoto proposta por Immerwahr (1966) e podendo ser destacada a influência sofística — como o faz Baragwanath (2008) —, ou mais aproximada à tragédia poética, como vimos em Marcos Gomes (2016), e sobretudo devido à influência de Sófocles (como destacada por Schlögl, 2000: 12). De outro lado, aos seus axiomas do proêmio (*Clio*, 1), esses nomeados por Murari Pires (1999: 151-276), podem ser estudados como: (a) o teleológico, de evitar que os acontecimentos humanos se percam no

⁶² Pelo que sabemos, um amigo próximo, pois que esse tragediógrafo chegou a dedicar-lhe um de seus poemas, mas do qual temos apenas um fragmento (Cf. M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, vol. II, 166, frag. 5).

⁶³ Cf. *Paideia* (2013: 315-334), onde Jaeger compara e analisa a religiosidade na obra de Sófocles com os dois outros grandes tragediógrafos gregos.

⁶⁴ Cf. LEWIS, D. M. et alii, 1992: 1-9.

tempo; (b) o axiológico, não deixar sem renome/glória (*akleâ génetai*) as *grandes e espantosas obras* (*érga megála te kai thomastá*) de gregos e bárbaros; e (c) o etiológico, de explicar a causa pela qual guerrearam entre si. Antes de nos determos no terceiro princípio do proêmio (c), é importante delimitar melhor os outros dois princípios para que não se choque com o da causalidade.

2.1.1. Do princípio teleológico (a)

No que se refere ao “princípio teleológico”, como nomeado por Murari, podemos entendê-lo em pelo menos dois sentidos fundamentais: o de que (i) os fenômenos humanos temporalmente *tendem ao* (ou *tem por natureza a causa final de*) esquecimento; e o de que (ii) a historiografia de Heródoto *pretende* (ou *tem deliberadamente a causa final de*) evitar o esquecimento dos fenômenos humanos. Feitas essas duas interpretações da *teleologia* em Heródoto, e com todo o cuidado de não remeter o *fim* (*télos*) da memória como sendo da história (em si mesma), podemos aceitar simultaneamente ambos os sentidos (i e ii) no proêmio (cf. *Clio*, 1-2). Mesmo pelo fato de que o verbo *ιστορέω* — que possui 17 ocorrências em Heródoto, todos associados à indagação —, tem sua forma participial substantivada, *τὰ ιστορήματα*, com o sentido de resultado da indagação que a precedeu e foi feita pelo historiador (ver *Euterpe*, 44). É, portanto, no mínimo, arriscado supor, nas *Histórias*, um sentido ontológico de “história” (como entidade independente do historiador), algo provavelmente que só veio a surgir na Era Moderna (cf. KOSELLECK, 2013: 119-135).

Com efeito, a *finalidade historiográfica da memória* (ii) em Heródoto deriva do fato de ele perceber que muitos fenômenos humanos não se limitam a se repetirem sincronicamente no tempo, como ocorre com os fenômenos da natureza, mas também *recriam-se no tempo a partir do humano* de maneira que surgem coisas num tempo nunca antes vistas em outro: “o primeiro monarca da Ásia a fazer contato com os Gregos, atravessando o rio Hális [Creso]” (*Clio*, 6); “o primeiro poeta a compor ditirambos [Aríon]” (*Clio*, 23); “o primeiro homem a descobrir como soldar o ferro [Glauco]” (*Clio*, 25); e assim por diante. Portanto, se não faz sentido uma “história da natureza”, pois seus fenômenos não serão esquecidos — dado que se repetem continua e previsivelmente —, há, por outro lado, razão para uma *história* propriamente dita, uma história humana, uma vez que os fenômenos humanos tanto não são puramente repetitivos quanto suas origens não possuem a mesma referência causal e podem, na posteridade, serem esquecidas tanto no seu contexto de origem quanto no de seus valores.

Sobre os fenômenos humanos não possuem a mesma referência causal, em comparação com os naturais, tomemos um exemplo: tanto Creso quanto Ciro — primeiro um, depois o outro — sofrem um mesmo tipo de fenômeno, a saber: *a decadência de um império monárquico*, mas, embora haja algumas causas comuns em uma e outra ocorrência desse fenômeno pela *degeneração da monarquia* (Tália, 80), enquanto forma de governo, há também causas particulares para cada um deles ter ocorrido — como a de que Creso, diferente de Ciro, está submetido previamente, senão à derrota, ao menos a encarar algum tipo de vingança dos heráclidas na sua geração; quinta geração após Giges (Clio, 13). Não é difícil imaginar, desde aí, que o *caráter trágico do humano* em Heródoto verifica-se na medida em que os humanos não controlam completamente as variáveis de seus fenômenos. Podem muitas vezes suas ações, em vista a um fim, voltarem-se contra o fim pretendido e, frequentemente, em direção ao oposto. Marcos Gomes (2016: 43-44) notou muito bem que tal característica trágica nas *Histórias* não é outra senão a *peripécia* definida por Aristóteles como “a sequência de acontecimentos em que o desfecho resulta no contrário das ações” (cf. *Poética*, cap. 11).

A previsibilidade, portanto, que os fenômenos humanos podem ter ao entendimento do próprio humano é limitado. Com efeito, não há como prever com exatidão *quando* um império irá cair. Note-se que até mesmo os oráculos não são tão precisos quanto ao momento em que ocorrerá um fenômeno humano, tanto menos os sábios nas *Histórias* são precisos quanto a *quando* se abaterá um infortúnio, tudo que sabem recomendar aos tiranos são certas causas, elementos como a *imprudência estratégica*⁶⁵, a *arrogância* e talvez até o próprio tempo⁶⁶, são indicadores *prováveis* de fracasso, já que, para além da deliberação, há também o *acaso e destino* (ambos *túkhe*) envolvidos. De modo contrário, salta aos olhos, por exemplo, a diferença de precisão que tem Tales de Mileto ao prever um eclipse solar (em *Clio*, 74), enquanto fenômeno natural, conseguindo antecipar aos jônios o ano exato em que ocorreria.

2.1.2. Do princípio axiológico (b)

Dito isso, convém esclarecer o segundo princípio do proêmio, chamado por Murari de axiológico (b). Uma nomenclatura um pouco menos ambígua que a discutida anteriormente, mas que ainda assim merece esclarecimentos. Por conseguinte, e como feito com o termo antecedente, tomaremos o nome como ponto de partida e referência do designado princípio.

⁶⁵Cf. conselho de Creso a Ciro (*Clio*, 88).

⁶⁶Cf. conselho de Sólon a Creso (*Clio*, 32).

A primeira coisa a que se deve atentar é para o fato de que o enunciado herodoteano que expressa tal princípio axiológico (*b*) baseia o *estudo/discurso do valor/dignidade* de algo em duas qualidades: de *grandeza/importância* (*megàla*) e *espanteza/raridade* (*thomastá*):

Ἡροδότου Ἁλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς
μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα
γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν
Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεῖᾶ
γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

[Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos Helenos quer pelos Bárbaros; e sobretudo a razão⁶⁷ por que entraram em guerra uns com os outros]

A tradução de *μεγάλα* (*megála*) por ‘importante’ no proêmio — aquilo que *im-porta*, “põe para dentro” — certamente é bem menos comum que por ‘grande’ — ou qualquer sinônimo mais próximo. Quando dizemos no português, por exemplo, que algo é “importante” para nós, queremos dizer que há algo naquilo que carregamos dentro de nós, enquanto nos é relevante (de importância), e por isso zelamos, guardamos na memória e assim por diante. É uma forma de trazer algo *alheio* para dentro de si. E daí que vem a palavra *importação*, quando dizemos que tal-e-tal produto é *importado*. Vale lembrar ainda que “im” é um prefixo para *dentro*; e “portar (algo)” significa *carregar*— daí porta-luvas, portar (v.), aportar (v.) etc. — e, evidentemente, o contrário é *ex-portar* (carregar para fora). Com efeito, traduzir o termo no proêmio como ‘importante’ é uma boa opção para distinguir o projeto historiográfico e etnográfico da alteridade nas *Histórias* (ver HARTOG, 2014: 243-255), ainda que Heródoto, muito provavelmente, só conhecia a língua grega:

Não era hábito deles [...] conversar com os nativos em línguas nativas. [...] Não havia tradição de traduzir livros estrangeiros em grego. [...] Não se experimentava a tentação de entregar-se às civilizações estrangeiras. De fato, não se experimentava o desejo de chegar a conhecê-las intimamente, através do domínio das línguas estrangeiras. (MOMIGLIANO *apud* HARTOG, 2014: 269)

Tal projeto, portanto, é baseado na originalidade e impacto dos fenômenos de uma cultura para com outra ou para com a posteridade numa percepção do *extraordinário*, mas diferente do projeto da tradição épica de narrar os “grandes feitos”, pois Heródoto diz, por exemplo, propor narrar sua história

[...] discorrendo igualmente a respeito das pequenas [*smikrà*] e grandes [*megála*] cidades dos homens, pois muitas cidades grandes no passado são

⁶⁷ Ou “causa”. A tradução mencionada é de FERREIRA, 2014: 53.

pequenas agora, e as grandes no meu tempo eram antes pequenas. Sabendo, pois, que a prosperidade humana é jamais estável, farei menção a ambas igualmente (*Clio*, 5)⁶⁸.

Note-se que o mesmo termo aparece nessa passagem, porém aí, diferente do proêmio, há sim uma clara alusão de oposição ao *pequeno* (*smikrà*). Pressupor que o mesmo sentido de *grande* está no proêmio, implicaria que Heródoto está se contradizendo quanto ao método, tendo recém enunciado seus princípios, porém isso pode ser evitado se entendermos o primeiro uso do termo como ‘importante’; pois Heródoto quer dizer que os fenômenos que investigará são *de grandeza* porque são *espantosos*, e não o contrário (cf. HARTOG, 2014: 261-267). Se quisermos, porém, traduzir por *grandeza*, Hartog chama a atenção para o fato de que

[p]ara qualificar o *thôma*, Homero e Hesíodo utilizam o adjetivo “grande” (*mégas*), mas essa grandeza não se mede; associado a *mégas* encontramos, com efeito, *deinós*, terrível, formidável. O “milagre” é, pois, grande ou terrível — e grande porque terrível. Nas *Histórias*, ao contrário, a figura do *thôma* é muito frequentemente uma cifra (HARTOG, 2014: 265)⁶⁹.

Desse modo, a *grandeza* em Heródoto, como opção de tradução, mas com tais ressalvas, também traz suas vantagens por conservar não o sentido de simplesmente “grande”, mas de algo quantificável, tal como é usado o termo na física moderna. Contudo, deve-se salientar que o proêmio, em comparação com o trecho mencionado (*Clio*, 5) e junto da proposta de Hartog — a qual reflete, não todas, mas muitas passagens de Heródoto⁷⁰ —, demarca precisamente uma diferença com o gênero épico, e não, pelo contrário do que se poderia pressupor, uma semelhança. O que nos leva a relativizar o contraste feito por Jaa Torrano, mencionado no início dessa introdução, mas de modo a ainda conservar sua opinião sobre uma certa mistura do mítico e do científico no historiador de Halicarnasso.

Do outro lado, dentro da axiologia herodoteana, temos *thomastá*. Uma boa tradução para esse termo em Heródoto é a de *raridade*. Pois aquilo que se mostra *espantoso* — para usar a tradução mais corrente do termo nos filósofos gregos — ao historiador é o que é *raro* e, frequentemente, o que é único ou primeiro/original, como já mencionamos anteriormente. Essa *raridade*, ou até amiúde *singularidade*, é inteligível pela grandeza enquanto quantificação, como mostra Hartog e como vimos acima. Com efeito, para compreender o *Outro* e, principalmente, para que a alteridade seja compreendida pelos seus leitores e ouvintes, Heródoto faz uso da comparação e da analogia (ver HARTOG, 2014: 255-261),

⁶⁸ Sobre a exegese dessa passagem em relação ao princípio axiológico, cf. GOMES, 2016: 29-30; ver também CORCELLA, 1984: 110.

⁶⁹ Para o caso de Hesíodo, ver NENCI, 1962: 254-255, onde analisa uma passagem em que Hesíodo caracteriza o *thôma* como *indizível* (*ou ti phateíon*) ou ainda *não-fatídico*, lembrando que *phatós* (donde “fato”) é “o que é explicável”, o *que se pode dizer*.

⁷⁰ Para citar algumas: *Clio*, 184-185; *Euterpe*, 148-149, 163; *Tália*, 113; *Melpômene*, 82, 85; entre outras.

transpondo a sua visão (ou a imaginação concreta) ao lado da medida (abstrata). Heródoto assim opera com as quatro formas de “similitudes” descritas, no século I a.C., na *Retórica a Herênio*: (1) similitude por contrário, (2) similitude por negação, (3) similitude por falta (*brevitatem*) e (4) similitude por aproximação (*collationem*). Ou seja, (1) comparando duas culturas pelo que há de contrário entre elas; (2) comparando-as por uma cultura negar a outra; (3) comparando-as pela ausência de algo nelas; e sobretudo (4) comparando-as por colocá-las em *paralelo*, ou seja, “diante dos olhos” (*ante oculos ponere*), por relações físicas ou morais, nas quais nota-se semelhança ou diferença (cf. *Retórica a Herênio*, IV, 46).

Outrossim, é importante lembrar que as analogias não ocorrem apenas na comparação de uma época com outra — lembrando que o passado, para Heródoto, só pode ser pesquisável até duas ou três últimas gerações (cf. SHIMRON, 1973: 45 e segs.) —, mas também na comparação de uma cultura⁷¹ com a outra e na relação que uma cultura estabelece com o seu espaço geográfico. De fato o historiador de Halicarnasso, sem descurar a geografia, não descola a descrição dos fenômenos entre humanos da relação humano-natureza (PEREIRA, 2014: XXVIII) e também, aliás, da relação humana com o divino — daí de Burkert (1990: 4-5) colocá-lo entre os fundadores da história comparada das religiões. Nesse sentido também que desde Momigliano considera-se Heródoto o pai da etnografia e outros, como Harmatta (1990: 117), consideram-no precursor da antropologia cultural. A semelhança, porém, de tal pluralidade analítica, com a atual aspiração da “História Total” (IMMERWAHR, 1966: 1-10) não se deixa traduzir facilmente na unificação da narrativa através de um Grande Ato único, diferindo também aí do gênero épico (cf. *Poética* VIII). Como notou Immerwahr, não se trata de um gigantesco *logos* persa (*Regenbogen*) — *logos* aqui no sentido de “discurso narrativo”. Apesar do clímax principal da obra dar-se nos livros finais, o mais próximo de um plano unificador é pensar a expansão conturbada do Império Persa e sua decadência em detrimento do apogeu da Grécia. Revelando aí, contudo, um propósito mais fundamental, embora implícito, de teoria do tempo e do homem—aparentemente indissociáveis em Heródoto —, tanto quanto a temporalidade e natureza humanas quanto a metodologia da história do estudo do humano enquanto tal através de seus feitos e atos.

Nesses termos, e em síntese, podemos concluir o princípio axiológico dizendo que, no proêmio, aquilo que é digno de *glória/notoriedade* (*kléos*)— cuja musa passa a intitular o

⁷¹ Tendo em vista que a etnografia de Heródoto, como mostrou Hartog (2014: 245) não se reduz a polarizar os *nómoi* dos gregos e dos “outros” como *não-grego*.

livro I das *Histórias* desde o período alexandrino⁷² — não é outra coisa senão toda aquela obra humana que *se faz notar* (preferencialmente aos olhos) como *espantosa/rara* (*thomastá*) e, simultaneamente, *importante* (*megála*) para uma cultura ou época e cuja tradução do valor (*áxios*) é feita pelo estudo de sua grandeza (quantitativa) e/ou por comparações. Relembrando que nessa síntese as comparações foram mencionadas à luz dos termos da *Retórica a Herênio*.

Tiramos por consequência da axiologia do historiador de Halicarnasso, dois lados da contribuição da historiografia: de um, um *valor causal*, de ver a distinção do *valor* no entendimento daquilo que é mais esclarecedor da(s) causalidade(s) em curso nos fenômenos humanos estudados e, de outro lado, um *valor político-pedagógico*, o entendimento dos *valores* segundo os quais deve-se procurar a melhor orientação da política. Com “valor político-pedagógico”, porém, não me refiro em primeira instância à exemplaridade ou a conselhos para os leitores da obra — o que não acontece diretamente, e sobre isso, em relação aos demais historiadores antigos, ver ASSIS, 2011: 107-108 —, e sim me refiro à exemplaridade e conselhos de uma personagem para outra nas *Histórias*; por exemplo, o diálogo de Sólon com Creso (*Clio*, 29-33), ou, mais tarde, de Creso com Ciro (*Clio* 155-156).

Entretanto, apesar de podermos encontrar ambos os valores da historiografia já em Heródoto, o reconhecimento do *valor causal* na narração e o reconhecimento do *valor político-pedagógico* — para a orientação prática e política — foram melhor explicitados pelos historiadores posteriores a ele, como em Tucídides, desde seu proêmio, e, sobretudo, nas digressões de Políbio (cf. *História*⁷³, I, 1, 14, 35, 37...; II, 7, 38, 42; III, 1, 4, 5, 7, 31, 32...; entre outras passagens⁷⁴). Dentre esses dois lados, o que mais nos interessa aqui é o primeiro, a saber, da relação do *valor* de um fato associado ao seu poder explicativo-causal na narrativa — o que tomaremos como ponte para o tópico seguinte.

2.1.3. Sobre o princípio etiológico (c)

Por fim, o princípio nomeado por Murari Prires como etiológico (c) é, por sua vez, referência ao final do primeiro parágrafo no proêmio das *Histórias* (*Clio*, 1) e à postura de Heródoto no decorrer de suas investigações no que toca seu *estudo sobre as causas*. É arriscado dizer que Heródoto estava consciente de diferentes *sentidos/tipos de causa* em sua narrativa, analogamente às apresentadas por Aristóteles (eficiente, material, formal e final).

⁷² Segundo Luciano de Samósata (*Heródoto ou Étion*, 1) teria origem numa apresentação de Heródoto de suas *Histórias*, *cantando* (ᾄδων), na ocasião de jogos olímpicos e cujo público teria se encantado.

⁷³ *História*, aqui, no singular, refere-se à obra de Políbio, escrita entre 200-118 a.C., e não ao livro *Histórias*, de Heródoto, referido nesse trabalho sempre no plural.

⁷⁴ Ver também a comparação de Hartog sobre os três historiadores (2013: 93-100).

Contudo, ao menos parece que estava ciente de diferentes *tipos de causalidade*, pelo menos três: por natureza/divina (*phýsis*), por ato humano (*práxis*) e por acaso/destino (*túkhe*). Pois, como vimos, no que toca às duas primeiras, Heródoto evidencia uma clara distinção entre elas já em *Clio*.

Aparece notadamente o que *é por phýsis*; ora sem aparente intervenção divina, como no eclipse de Tales (*Clio*, 74); ora associada alguma divindade, como na chuva que salvou Creso da pira após ter orado a Apolo (*Clio*, 87). Por sua vez o *ato humano*(*práxis*) quase sempre é ligado à deliberação, embora por vezes envolva um ato involuntário (*Clio*, 111) ou uma decisão desequilibrada do caráter⁷⁵. E, no que tange a “causalidade por *túkhe*” ou o que *é por sorte*, Heródoto evidencia muitas vezes que certos fatos se deram por obra do *acaso* (*Clio*, 32, 43) enquanto tal (*túkhe*)— com contribuição dos deuses (*Clio*, 45) e/ou de outros homens envolvidos e/ou a própria natureza — e por obra das *Moíras* (*Clio*, 91), enquanto Destino, sendo que *túkhe* também traduz “destino” em grego.

Com esse quadro plural, logo nota-se a dificuldade de sistematizar a compreensão dos tipos de causalidades concebidas por Heródoto. Mas é exatamente o que tentaremos fazer após essa introdução, na medida em que, articuladas, constituem um dos princípios do proêmio (*c*).

No que toca a intervenção dos deuses na causalidade histórica, o que mais pode estranhar o leitor contemporâneo, seja como Destino ou seja como certa divindade *coagindo* naturalmente — tal como no exemplo mencionado acima da chuva supostamente mandada por Apolo (*Clio*, 87) —, não é certo se Heródoto pensa ou não ser efetiva no que *vem a ser a partir do humano* (*tà genómena ex anthrópon*), tal como já falamos anteriormente junto de Jaa Torrano, e voltaremos a esse assunto quando tratarmos da *túkhe* (tópico 2.2.2.3.) e também quando falarmos de sua concepção de “mito” (tópico 2.2.1.). Contudo, esse tipo de causalidade encontra-se facilmente em vários relatos de Heródoto em que ele escolhe assim os expor na descrição da trama ou na fala das personagens. Vale destacar que algumas vezes ele apenas se refere à tradição sem se obrigar a acreditar nela— o que está de acordo com o que diz valer para toda sua obra no sétimo livro (*Polímnia*, 54; cf. também *Euterpe*, 123 e 130; *Melpômene*, 45) —e, em outras vezes, porém, questiona os mitos, especialmente quando carecem de uma corroboração empírica (*Melpômene*, 25). Vale lembrar que, como nota Maria Pereira (2014, *XXII*), semelhante importância empírica para se estabelecer o conhecimento — no caso de Heródoto, histórico —já era presente em Hecateu de Mileto para o conhecimento

⁷⁵ Muito recorrente nos momentos de declínio dos impérios em Heródoto (cf. GOMES, 2016: 20, 32).

geográfico, contudo Heródoto não parece aplicar esse procedimento de modo tão rigoroso, por vezes dando voz à tradição sem se posicionar sobre. Nesse ínterim, há, de um lado, a procura das explicações pelas próprias personagens e, de outro, o julgamento do próprio leitor, o *leitor de história*.

O trecho em que Creso perdoa Ádrastos por ter matado seu filho ao acaso e, em seguida, questiona a veracidade dos oráculos é paradigmático (*Clio* 43-45), pois, ao mesmo tempo que aceita que Ádrastos é um dos causadores do feito — sem o qual seu filho não morreria —, assume que o Destino, falando-lhe pelo sonho, foi também causador — e causa preponderante — do incidente. Aliás, mais importante que isso é notar que, por julgar dessa maneira, Creso retira a responsabilidade dos ombros de Ádrastos, não só porque ele julgou a si mesmo digno de morte, mas também porque Creso reconhece que a ação dele não foi deliberada, mas por acaso; e nem voluntária, mas por vontade de algum deus. Contudo ainda, em seguida, Creso questiona a veracidade dos oráculos, e busca saber — por presente, teste e premiação, tal como se pudesse barganhar, junto dos templos, com os próprios deuses e/ou o Destino — qual oráculo é confiável para lhe dizer a previsão do futuro de seu império. Tal trecho é exemplar na narrativa herodoteana no que diz respeito a uma *investigação da motivação e psicologia humanas* (BARAGWANATH, 2008: 59-64). Assim Heródoto leva a crer que seu interesse está mais em como os próprios humanos lidam com os sonhos, as crenças, as profecias, as virtudes e vícios, e assim por diante, e não apenas como tal e tal evento ocorreram — como parece considerar Aristóteles na *Poética*.

Os tipos de causalidades referidos no começo deste tópico, portanto, aparecem nas *Histórias* não como simples operações da *natureza dos fenômenos humanos*, mas também, e simultaneamente, como *perspectivas de explicação desses fenômenos a partir dos próprios humanos*. Desse modo, e como Baragwanath também percebeu, Heródoto mostra ao leitor que a causa do que faz o humano não só escapa-lhe à deliberação, mas também que depende das suas relações psicológicas — de *psûkhē* (*anima/alma*), princípios que *animam* o corpo—, para mencionar alguns presentes em *Clio*: (I) do conhecimento sobre as coisas envolvidas no fenômeno humano; (II) da confiança aplicada às crenças que cultivava em sua cultura e em relação às outras; (III) da autoconfiança em suas potências, donde o dano que a soberba traz a um soberano. Exemplificarei os dois primeiros casos (I e II) abaixo, haja vista que, diferente do terceiro (III), ainda não foram tratados neste trabalho.

Momentos como o da estratégia da travessia do rio elaborada por Tales (*Clio*, 75) mostram como o conhecimento (I) da natureza ajuda a produzir um fenômeno humano, a

saber, a expansão de uma expedição militar. E o que vale para o conhecimento da natureza também vale para o conhecimento humano, daí podemos lembrar da ajuda que Creso passou a dar várias vezes a Ciro após se salvar da pira e compreender os ensinamentos de Sólon.

Por conseguinte, se o conhecimento (*epistéme*) que o humano tem das coisas e/ou de si mesmo constitui por vezes uma *aitía* — i.e. uma *condição de existência* para que certo fenômeno se produza —, também é verdade que a ausência de um conhecimento pode constituir uma *aitía*. Esse é o caso da conciliação dos lídios e medos na ocasião do eclipse previsto por Tales (*Clio*, 74). Em tal circunstância, a ausência do conhecimento tomou a forma de uma *crença coletiva (II)* diante do *extraordinário* que por sua vez deu origem, para além do casamento e da união das nações, a um *rito*, a saber, de que os respectivos representantes de cada lado passem a lambar o sangue um do outro.

Notamos, assim, que há diferentes coisas que *são a partir do humano (tà genómena ex anthrópon)*. No primeiro caso vemos um *engenho* cuja causa principal, além da vontade de Creso e outras coisas mais, foi o conhecimento sobre o rio. No segundo caso vemos, além do fenômeno político do fim da guerra, um *rito* cuja causa principal foi a crença que lídios e medos compartilharam. Contudo, Heródoto não coloca explicitamente no proêmio, entre as tarefas da sua investigação, distinguir tipos de fenômenos humanos. A diversidade desses fenômenos simplesmente mostra-se e possibilita-nos classificá-las — um *engenho* (em *I*), um *rito* (em *II*), uma *reação* (em *III*), e assim por diante —, mas mais importante que isso para Heródoto é perceber tais fenômenos humanos e demarcar suas causas, sejam quais forem: uma crença, um conhecimento, uma vontade *et cetera*; comprometendo-se com a plausibilidade da explicação junto ao leitor, que julga a culpa das personagens junto de Heródoto e passa a ter uma experiência metatextual (BARAGWANATH, 2008: 72). Assim *Clio* das *Histórias* menos do que ter criado um gênero de escrita, criou o *historiador* (HARTOG, 1999: 10) como aquele que *observa o observado*⁷⁶, junto da criação de um novo *tipo de leitor*. Ora, o fato de autores posteriores que leram e/ou ouviram Heródoto, como Tucídides e Aristóteles, debaterem sobre a *veracidade/facticidade* de uma narrativa (e não só a verossimilhança ou beleza) é sintomático de um novo *tipo de leitor*. Esse tipo de leitor, se não veio apenas a partir de Heródoto — pois não sabemos ao certo o impacto que teriam tido seus predecessores, como Hecateu — evidentemente, porém, teve uma importante influência em sua formação. Por conseguinte, esse tipo de formação, e novo olhar para a realidade da

⁷⁶ A esse respeito, conferir também uma interessante aproximação da experiência do historiador na figura de Gíges no artigo “*The Spectation of Gyges*” (TRAVIS, 2000: 330-359).

condição humana, a longo prazo ocasionou a formação de um gênero de escrita determinado, mas investigar tal trajetória não nos interessa diretamente nessa pesquisa.

Interessa-nos, não obstante, apontar que Heródoto percebia não ser possível em muitos momentos saber todas as causas, enquanto condições de existência para fenômenos históricos complexos, mas Heródoto aponta algumas que ele considera mais importantes segundo sua visão teórica, dando às vezes suas próprias ressalvas no que julga incerto acreditar por meio de sua própria argumentação (*gnónai*), como o fez no caso do rio supracitado (*Clio*, 75) ou por meio da *empíria*, como já mencionamos.

Sobre a visão teórica mobilizada por Heródoto para a seleção dos fatos e seu uso explicativo, Immerwahr (1966: 17-34; 67-93) foi o primeiro a dar uma proposta que se aplicasse à cadência narrativa de todos os livros das *Histórias* com coerência, e especialmente no que toca os fenômenos políticos do Oriente e, além disso, em concordância com os princípios de *Clio*. Segundo tal proposta, Heródoto procura demonstrar em seu *lógos* aquilo de que é conhecedor (*epistámenos*), ou seja, da instabilidade da prosperidade humana (*Clio*, 5). Seu objetivo teórico demarca seu método de seleção de fatos, o qual sincroniza-se, na ascendência e decadência dos impérios, em três etapas de investigação: (1) o estudo sobre as origens do chefe político — como nasceu, onde viveu e cresceu, como adquiriu poder, como desenvolveu seu caráter etc. —; (2) o estudo dos primórdios do reinado até seu ápice — normalmente num processo rápido de ascensão —; (3) o estudo sobre a curva descendente — às vezes até sua destruição do reino, outras apenas até certo declínio antes de outra vez poder crescer.

Trataremos melhor os tipos de causalidades, por *túkhe*, por *phýsis* e por *práxis* no decorrer deste capítulo. Entretanto, como função introdutória, esse primeiro tópico procura dar os elementos para os pensar dentro do método herodoteano. Cumpre apontar ainda que a etiologia (*c*) nas *Histórias* combina-se com os princípios da axiologia (*b*) e da teleologia (*a*), os quais trabalhamos, respectivamente, nos dois tópicos anteriores.

De um lado, vemos que a causalidade (*c*) articular-se com a teleologia de Heródoto (*b*) por meio da tese de Immerwahr, pois, nessa perspectiva — e fazendo uso não só do modo de causalidade por necessidade, mas também por teleologia —, o que Heródoto faz questão de lembrar (*ii*) e o que compreende como fenômeno humano que tende ao esquecimento (*i*) está submetido ao seu interesse teórico sobre a fragilidade da natureza humana, sobretudo política.

E, enquanto isso, no que diz respeito à axiologia (*a*), sob a luz que Hartog joga sobre a *representação do Outro* em Heródoto, podemos pensar a concepção da *causalorigem* dentro

da narrativa, e pelas próprias personagens, como meio pelo qual dá-se o *espanto* e a *grandezalimportância*. A esse respeito é muito oportuno o tópico do seu *O espelho de Heródoto* (cf. 2014: 163-170) intitulado: “como produzir a verdade?”. Tal título lembra-nos a tese de D. Fehling (1971) — e que não poderia ter sido deixada de lado por Hartog mais à frente (2014: 336-337) — segundo a qual as fontes de Heródoto podem ser sumamente fictícias, tratando-se, na prática, de um lado, de uma *ficção total* (*Gesamtfktion*), e, de outro, um efeito literário novo, que poderíamos chamar, grosso modo: “efeito literário da história”, como se antes de se inventar a historiografia já se tivesse inventando uma ficção histórica desavisada. Vale lembrar que o destaque que damos neste trabalho ao método, nesse sentido, não é arbitrário, mas consiste em perceber, como não é exaustivo repetir, que Heródoto é mais responsável pela identidade da história que ela própria. Mas é possível passar a “identidade da história” sem ser em um livro de história, mas no *Outro* da história, na ficção? Talvez num mundo “pré-história” e em que a “literatura” — se é que se pode chamar e a opor assim — não era apenas ficção, mas também verdade, isso fosse possível, verdade como desvelamento (*alétheia*). Mas esse problema acima colocado, muito bem empreendido por Hartog, não é propriamente o nosso problema de pesquisa. Contudo, tendo em vista o problema da distinção dessa obra (seja parcial ou total) com a literatura até o momento escrita, é de relevância a nós para conjugar a causalidade narrativa com aquilo que remete à axiologia de Heródoto, i.e. ao *juízo de valor* do historiador. Esse juízo de valor diz respeito a julgar não só *o que* narrar, mas *como* e *o quão* relevante tal coisa é para ser contada. Hartog (2014: 365) chama essa operação de *agrimensura*; uma conjugação do *espanto* com a *grandeza* para tornar mensurável o espantoso/raro.

Então, de maneira conclusiva, mas sem perda de rigorosidade, e de modo a sintetizar a argumentação até aqui sobre o proêmio, podemos desdobrar os três princípios de Heródoto como se segue: (a) narrar as coisas que *são a partir do humano* para que não seja esquecido *como* elas ocorreram (dados os critérios *i* e *ii*); (b) dando *notoriedade* (*kléos*) ao que é original/primeiro tanto de uma época para outra quanto de uma cultura para outra, portanto distinguindo o *espantoso/raro* (*thomastá*) — e sendo também, por isso, *grandioso* (*megàla*) no sentido de *importante* e/ou *mensurável* —; e, por fim, (c) *investigar as causas* — i.e. as *condições de existência* — pelas quais tais fenômenos se deram; de modo a ser o *estudo de causas* (c) que *ordena cronologicamente* a exposição dos *fatos* (*genómèna* ou *phatós*) [por a]

everifica e dá *confiabilidade* aos fatos *importantes/mensuráveis e raros/espantosos* [por *b*]⁷⁷. Em outras palavras, e servindo como ponte para o tópico seguinte, temos que o *estudo das causas* (*c*) em Heródoto é o que justifica o *como* (*a*) e explica o *o que* (*b*) da história; sendo a *causalidade* (*aitíen*), pois, a responsável pela *inteligibilidade crítica* da historiografia pelo leitor através de explicações tanto por parte do historiador quanto por parte das personagens, possibilitando a compreensão da condição humana.

2.2.Uma breve análise da relação entre os tipos de causalidade em Heródoto e da afinidade de seus aspectos subjacentes.

2.2.1. Introdução: *modos/modalidades* de etiologia na historiografia; sua unidade nas *Histórias*; como a causalidade em Heródoto se difere da do poeta e da do filósofo; como tais diferenças complementam-se para a compreensão da ação humana.

A *etiologia* de Heródoto, ordenando o que explanamos acima, compreende a prática de um dos três princípios⁷⁸ da pesquisa histórica. E a etiologia pode ser entendida em dois eixos, a saber, como a prática de (i) identificar sincronicamente as *causas*— i.e. elencar as *condições de existência*— de um certo fenômeno/ou como a prática de (ii) explicar diacronicamente — i.e. por narrativa — como tais causas geraram o fenômeno. Analisaremos aqui essa dualidade.

Chamaremos *i* e *ii* de *modos de etiologia*, pois não é o caso que haja propriamente duas “etiologias” nas *Histórias*; há um único *tipo* de estudo de causas que unifica dois *modos* de lidar com as causas. Em outras palavras, quando o historiador estuda as causas de um fenômeno, como do surgimento da estátua em bronze de um homem montado em um delfim (*Clio*, 24), ele não identifica propriamente as causas. Com isso, ele apenas aponta as condições diretas de sua existência, dizendo que foi feita por um escultor, segundo uma definição de escultura, usando bronze e tendo por finalidade a figuração do episódio de uma lenda. Ora, um filósofo aristotélico poderia assim dispor as causas suficientes da escultura, mas não o historiador de Halicarnasso, ele se propõe descrever os passos da narrativa que movimentaram a execução da escultura. Como notou Rösen (2011: 272), “o agir humano sempre é determinado por metas; e por isso diz-se que é teleológico [...], o pensamento

⁷⁷Recordando a introdução do capítulo primeiro desta pesquisa, entende-se aqui *fato* como aquilo extraído e analisado por *i*) relatos (*lógoi*); *ii*) observações pessoais (*óphis*); *iii*) dados escritos (poesias, epigrafias e logografias); *iv*) testemunhos orais (*akoé*); e *v*) argumentação (*gnónai*).

⁷⁸Relembrando: *a*) teleologia; *b*) axiologia e *c*) etiologia.

histórico tem de ser ao menos conciliável com a teleologia da ação – pois não pode haver sentido temporal não existindo uma teleologia da ação.”

De um lado, então, a *reconstrução da finalidade* em Heródoto diz respeito ao fato de que a narrativa, mais do que o bronze, é o que une o escultor à escultura, e esses, por sua vez, aos coríntios da época do *surgimento do ditirambo* (*Clio*, 23) — pelo menos, como diz Heródoto, “até onde podemos saber”. A *reconstrução da finalidade*, portanto, une, de modo causal, o homem à obra e ambos no tempo. Dito de outra forma, trata-se da *investigação da motivação e psicologia humanas* (BARAGWANATH, 2008: 59-64). Mas mais fundamental que apontar a finalidade das personagens para Heródoto — e o que acaba dando um caráter trágico para os eventos — é descrever as *causas que movimentam*—aristotelicamente diríamos: as *causas eficiente/motoras*— a narrativa, não se tratando apenas de *fins* racionalmente concebidos. Koselleck notou algo próximo a isso na configuração do conceito de História na modernidade: “Não se deve perscrutar as causas finais, mas as que movimentam; não se deve enumerar acontecimentos antecedentes dos quais surgiram os posteriores; deve-se comprovar as forças às quais ambas devem sua origem” (Schiller *apud* Koselleck, 2013: 160).

De outro lado, temos a narrativa a qual o historiador investiga, que aqui está num sentido mais genérico — e não negativo — de “mito” (*mûthos*) apenas enquanto *narrativa*⁷⁹. Convém lembrar que é, desse modo, *narrativa* (*mûthos*) tanto a historiográfica quanto a da literatura em geral, e é por isso que Aristóteles precisa na *Poética* (VI) distinguir o poeta do historiador, pois ambos narram. Tal distinção Aristóteles faz por um segundo sentido de *mito*, e é mais conhecido que o primeiro atualmente; a saber, como aquilo que *não é propriamente fato*— até pode sê-lo, por vezes, mas não se compromete com tal, de sorte que a *história* precisa consistir no *que foi*, enquanto produto da investigação do historiador⁸⁰ está comprometida com narrar *o que aconteceu* (*tà genómēna légein*). Tal diferença lembra a do inglês entre *story* e *history*.

Uso “narrativa”, pois, com sentido mais geral (aristotélico) de *mûthos* no lugar de “mito” para não confundir com a percepção negativa de “mito” que Heródoto parece ter nas *Histórias*. Como apontou Hartog (2013: 37), a palavra *mûthos* muito raramente aparece em Heródoto (apenas duas vezes). A razão pela qual usa *logos* (como *discurso*) no lugar de *mûthos* já revela uma rejeição, sendo utilizado nas duas únicas vezes (em *Euterpe*, 23 e 45) associado ou a algo duvidoso ou a algo inconvincente. Entende-se também claramente que um

⁷⁹ Para mais detalhes, ver RICOEUR, 2010: 56-147, onde também traduz-se o termo por “intriga”.

⁸⁰ Relembrando a forma participial substantivada de ἱστορέω — i.e. τὰ ἱστορήματα.

mûthos não pode ser provado, não é falseável, pois encontra-se além do visível. Chegamos facilmente a essa conclusão ao ler sua crítica ao parecer de Hecateu de Mileto sobre o Oceano, o “relato” de Hecateu “se funda na obscuridade e dispensa refutação” (*es aphanès tôn mûthon aneneíkas ouk ékhei élenkhon*; II, 23, grifos meus), aliás, nessa passagem também Heródoto considera que teria sido Homero ou algum outro poeta que inventou (*heureîn*) o nome (*tò oúnomaheurónta*) ‘Oceano’⁸¹.

Segundo a *Poética* de Aristóteles— e pelo uso mais amplo de *mûthos*—, porém, o poeta também deve dispor causalmente as ações, mas representando a unidade de uma ação na obra (*Poética* 1451a 36 e segs.; ver também *Retórica*, 1360a 36), enquanto que o historiador representa a unidade de um tempo (*délosis ... henós khrónou*) — “isto é, aquilo que aconteceu num determinado tempo com um indivíduo ou com mais indivíduos que se relacionavam entre si, como acontecia por acaso” e que seriam, para Aristóteles, principalmente fenômenos político-militares (apud MEIER, 2013: 45). Porém, estritamente, não é o fato de haver causalidade na poesia— ainda que envolvendo ‘contingência/acidente’, que também traduz ‘acaso’ (*tûkhe*) — o elemento que diferencia fundamentalmente a escrita historiográfica, de um lado, da escrita poética, de outro, pois também Heródoto persegue esse elemento desde o prólogo. Com efeito, parece valer para ambos, poeta e historiador, que a *arte de compor* consiste em fazer parecer concordante a discordância entre algo vir “um por causa (*diá*) do outro” e algo vir “um depois (*metá*) do outro” (*Poética*, 52a 18-22); de modo a esse último prevalecer ao lado do primeiro. Contudo, o historiador, diferente do poeta, não apenas narra as causas de um fenômeno dentro da intriga, mas também procura as condições de existência das condições de existência (as causas das causas), ou melhor: analisa as causas externas das causas internas da intriga. Dado que as causas internas de uma intriga sejam a ligação causal entre a ação de uma personagem e sua motivação e as causas externas sejam as coisas no mundo— ouvidas ou vistas pelo historiador —que corroboram em concluir que as causas internas da intriga são ou não *de fato* essas. Assim Hartog (2013: 37) pode dizer que a medida para rejeitar ou reconhecer um *mûthos* ao historiador é o *eikós* (plausível, provável), mas não propriamente referindo-se à *verossimilhança*— como é o caso da poesia —, mas sobretudo à visão e, secundariamente, aos ouvidos (HARTOG, 2014: 301). Notadamente, como percebeu Mircea Eliade (2013: 8): “[e]m contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à *historia*, o *mythos* acabou por denotar tudo ‘o que não pode existir realmente’”. No entanto, essa posição deve ser tomada com certo cuidado, haja vista que se, de um lado, as *Histórias*

⁸¹ Ver também DETIENNE, 1981: 99-104.

tiveram um grande peso para a ressignificação do valor epistemológico da *narrativa mítica*, elas espelham uma revolução abrupta e completa da relação com o *mito* em Heródoto, e tal visão de *mito* nem chegou a abranger todo o mundo grego.

Outrossim, tudo até aqui leva a crer que o historiador pergunta-se, de um lado— no que tem em comum como poeta —, sobre o nexa que possibilita a *razoabilidade das causas serem essas como fato*; e pergunta-se, de outro — e o que o distingue do poeta —, sobre as *fontes* que provam a *razoabilidade das causas serem de fato essas*. Com efeito, a procura e a argumentação baseada em fontes, embora não constante, mas enquanto mencionadas na prosa, é justamente um dos principais diferenciais que dá aos historiadores gregos em geral uma das diferenças com relação à poesia épica (MOMIGLIANO, 1983: 16-17).

Perceba-se que tanto o poeta quanto o historiador, quando procuram explicar um fenômeno narrando, fazem uso de *ii*— “explicar diacronicamente como tais causas geraram o fenômeno” —, mas o historiador baseia essa explicação numa *investigação* baseada no que é falseável, o que o poeta *pode* fazer, mas não *necessariamente* precisa. Do outro lado, temos o discurso filosófico, que tende a basear sua explicação, pelo menos na filosofia aristotélica, sobretudo em *i*— “identificar sincronicamente as *causas* de um certo fenômeno” —, o que, analogamente, o historiador *pode* fazer, mas não *necessariamente* precisa. Podemos, em outros termos, definir melhor *i* e *ii* como se segue:

- i) *Identificar as causas suficientes para um fenômeno* [usado sobretudo pelo filósofo]; e
- ii) *Explicar narrativamente (por mûthos) o processo causal verossímil de um acontecimento* [usado sobretudo pelo poeta].

E temos, pois, que *(i) identificar causas suficientes para um fenômeno* e *(ii) explicar por investigação (no caso da história) o processo causal de uma intriga* são *modos* ou *modalidades* da etiologia (ou estudo das causas) do historiador— pois o historiador quer dar causas suficientes, mas que sejam factíveis, e não apenas que sejam verossímeis. Um belo exemplo de que, inclusive, nem sempre o factível é verossímil nas *histórias* está no livro *Thalia* (80), onde o próprio Heródoto diz que as falas pronunciadas por Otanes, Megábizos e Dareios seriam *incríveis* [*ápistoí*] para alguns helenos, mas que “foram ditas” [*elékthésan d’hôn*].

Com efeito, vemos que há *i* e *ii* nas *Histórias*; mas, quanto a *i*, se difere de como o faz o filósofo; e, quanto *aii*, se difere de como o faz o poeta. Já falamos do aspecto de *ii* no

historiador para diferir do poeta, trata-se da *investigação* enquanto compromissada com a factualidade e a falseabilidade de uma lenda. Do outro lado, a diferença do historiador para o filósofo, no que diz respeito a *i*, é semelhante; trata-se de perceber que em nem toda “lenda” investigada pelo historiador haverá subsídios para identificar factualmente causas suficientes. Como o próprio Heródoto muitas vezes adverte, é algo que “apenas ouviu”, no entanto, pelo simples fato de haver uma certa plausibilidade, merece ser narrada⁸² — no livro *Polímnia* (152) lemos: “deve dizer o que se diz” [*opheílo légein tà legómena*] —, a desqualificação do relato histórico não é, pois, absoluta, não se tratando de um *mûthos* (na conotação negativa usada por Heródoto). E não se trata seguramente também, portanto, de um raciocínio dedutivo, o do historiador, que sempre vá garantir causas suficientes. Que tipo de raciocínio então seria o do historiador? Seria indutivo? Bem, parece ao menos que o axioma da historiografia herodoteana — a instabilidade da condição humana — expressa notadamente em *Clio* na fala de Sólon (29-32) e do próprio Heródoto (5) foi adquirida tanto por Sólon quanto por Heródoto por uma espécie de indução, e nem tanto pelas *éndoxa*—*opiniões reputadas* e *senso comum*—, como poderíamos supor por Aristóteles, mas sim pela experiência com os fenômenos humanos. Diria Hartog que foram adquiridas pelas experiências de viagem (2014: 255). Não à toa também o sábio Sólon saiu para “ver o mundo” [*katàtheoríes prófasin ekplósas*] (29), onde a expressão *theoríes* repete-se no parágrafo 30, a qual, pouco depois em Platão, poderíamos já traduzir com o sentido legado à modernidade, o de “teorizar”. É notável que haja uma disputa nesse século sobre quem é o “teórico”; aquele que vê e analisa o *teatro*? Aquele que vê e analisa as ideias por elas mesmas⁸³? Ou aquele que “vê o mundo”, avaliando empiricamente⁸⁴? A mobilização desse terceiro sentido de *teoria* é o que autoriza a convicção, do Sólon de *Clio* e de Heródoto de Halicarnasso, de que a condição humana é instável (RABELLO, 2006: 10), e de que a trajetória futura é pouco previsível, malgrado a fortuna, e também o conhecimento, que se possa ter no presente. Na verdade, Heródoto afirma (em *Clio*, 5) estar convencido sobre a instabilidade humana, mas como isso se liga ao conhecimento do homem ele não declara diretamente. Há porém uma passagem interessante a esse respeito em seu último livro, uma fala relatada por um persa a Heródoto (em *Calíope*, 16): “O pior sofrimento para os homens nessas circunstâncias é saber muito e nada poder” [*ἐχθίστη δὲ ὀδύνη ἐστὶ τῶν ἐν ἀνθρώποισι αὕτη, πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατέειν*]. Sendo as

⁸²Ver também HARTOG, 2014: 311.

⁸³Cf. livros V e VI da *República* de Platão.

⁸⁴Além da fala de Sólon em *Clio*, 29-31, também aparece em tragédias o elogio do “discurso pela experiência”, como na fala de Corifeu (*As Fenícias*, de Eurípides, v. 526-527), ligada à oposição do jovem com o velho experiente.

circunstâncias, como observou bem Eric Voegelin (2012: 418), um tipo de condição política humana: “O homem está sujeitado, por uma necessidade despropositada, ao jogo da expansão e da derrota, sem esperança de escapar; ele sabe como tudo acontece, mas o porquê permanece um mistério”. Contudo, no capítulo segundo avaliaremos melhor a relação entre a *teoria do conhecimento do homem* e a tese da *instabilidade humana*, bem como a caracterização do *conhecimento histórico*, em que veremos que não parece advir apenas da indução.

Por enquanto, se voltarmos às modalidades do estudo das causas, um aspecto que merece destaque é que (i) *identificar causas suficientes para um fenômeno* e (ii) *explicar por investigação (no caso da história) o processo causal de uma intriga* costumam estar juntos na escrita do historiador. Prova disso, em Heródoto, é que não é corrente que nas *Histórias* as causas sejam dispostas e identificadas num primeiro momento para que depois venha a investigação reconstrutiva delas num segundo momento, tal como faz Aristóteles no *A da Metafísica*. Assim também que, no caso que mencionamos acima, Heródoto não diz que a estátua é feita de bronze, por tal escultor, com tal intuito etc. para depois descrever narrativamente essas causas; antes a descrição das causas é distribuída temporalmente pela narrativa por dentro das próprias personagens; tanto as que falam quanto as que agem. A relação intrínseca entre o *discurso* e a *ação (lógos e érgon)* nos fenômenos políticos, aliás, remonta no mundo grego pelo menos até Homero, como notou Hartog (2011: 38), ao apreciar as características do *herói homérico*.

Todavia, e voltando à questão do porquê de escrever a narrativa ouvida, não é certo que a narrativa sobre Aríon e o Delfim seja só uma *história*— no sentido substantivado—, mas também algo que porque “se diz, deve ser dito” (*opheílo légein tà legómena*), o que vale para o conjunto de sua obra. O próprio Heródoto aponta que se trata da “*Korínthioí te kai Lésbioi légousi*”; ou, na tradução de Godley: “*the story told by the Corinthians and Lesbians*” (grifos meus). O *lógos*, mencionado na frase, enquanto *discurso* (ou *fala com significado*⁸⁵), é o que distingue o poeta do historiador pelo comprometimento com a *factualidade histórica* do acontecimento relatado. Não significa que o relato é, em si, verdadeiro, mas, por outro lado, esse *lógos* pode ser ouvido pelos Coríntios e Lesbios, não se tratando de algo totalmente duvidoso ou inconvincente, ainda que requeira investigação, e não se tratando, pois, de um *mûthos*.

⁸⁵ Diferindo do φημί: *falar/enunciar*, em sentido geral.

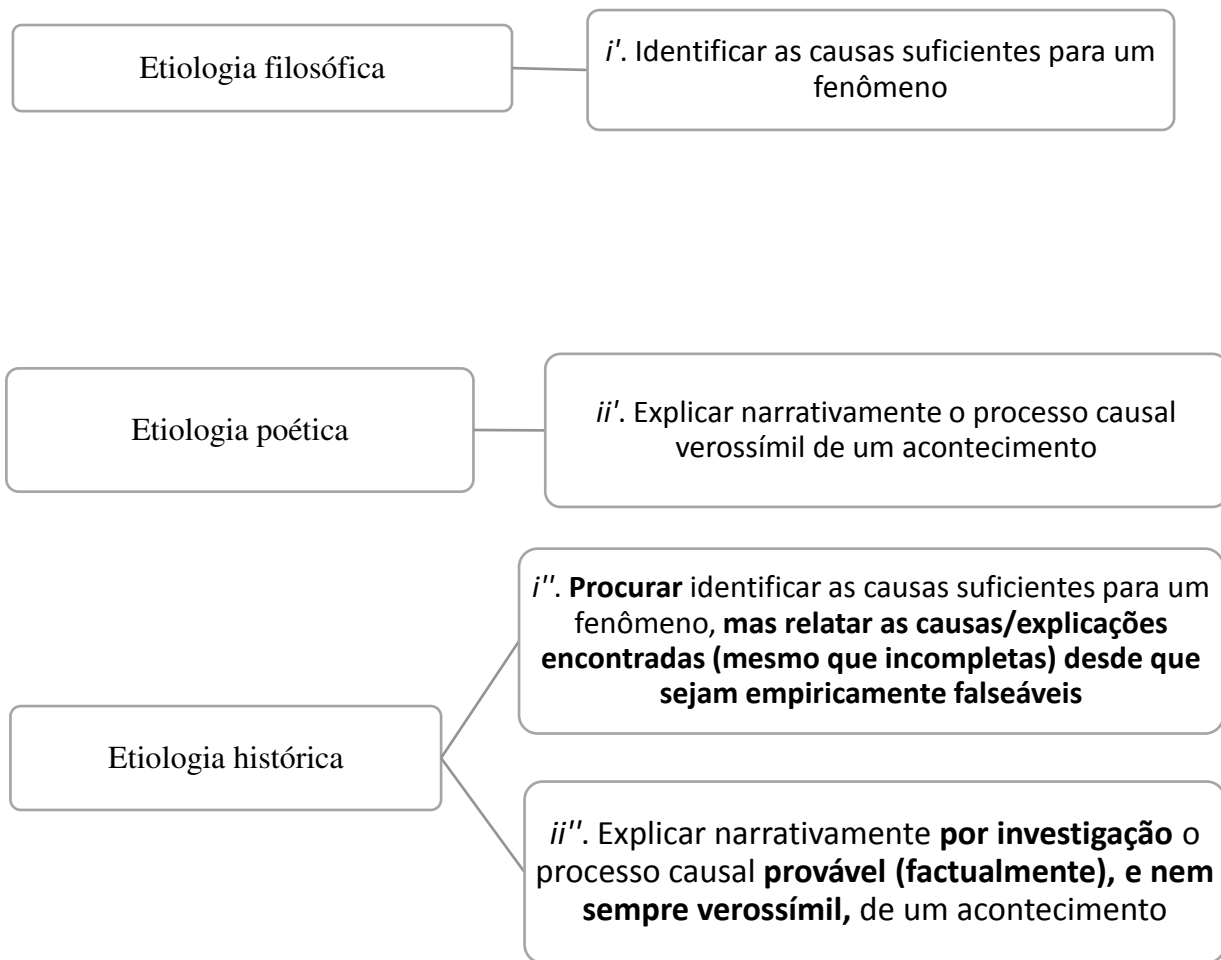
Uso, por sua vez, “factualidade histórica” para dar conta da diferença aristotélica entre “o que aconteceu”—onde tanto Heródoto (*Clio*, 1, 87 etc.) como Aristóteles (*Poética*, IX) usam para isso o termo *genésthai* — em detrimento de “o que pode acontecer”, oposição já várias vezes tratada aqui, e a qual Momigliano também tem em vista (1983: 16-17). No caso de Heródoto, essa *factualidade histórica* é demarcada pela oposição com o *mûthos* como o que é *infalsiável*, carecendo de fatos que possam ser perscrutados. Relembremos as duas únicas passagens em que *mûthos* aparece nas *Histórias* (*Euterpe* 23 e 45). Em *Euterpe* 45: “[...] os helenos contam muitas coisas levianemente. Um de seus mitos tolos sobre Heraclés é o seguinte: [...]” (*légousi dè pollà kai álla anepisképtos oi Éllēnes, euéthēs dè autōn kai hōde ho mûthos estì tòn perì toû Herakléos légousi*). Em *Euterpe* 23: o “relato” de Hecateu “se funda na obscuridade e dispensa refutação” (*es aphanès tōn mûthon aneneĩkas ouk ékhei élenkhon*)[grifos meus], de modo que, como considera Heródoto a seguir, o rio Ocêanos provavelmente foi *inventado* (lemos *heuréin*) por Homero ou algum outro poeta mais antigo.

Vale lembrar, porém, que o “histórico” não é aqui semanticamente redundante com o “factual”, mas usamos para dar ao *fato* mais o sentido “do que aconteceu” que o “do que pode acontecer”, na chave aristotélica. Não é banal que isso seja especificado, pois *fatós*, no grego, vem de *femí* (ver nota 43), por isso *tudo o que pode se dizer* é, de certa forma *φατός*, “(o) dizível”. Deve-se salientar, pois, que os *modos i* e *ii* de etiologias que apresentamos não são suficientes para a diferença moderna entre *fato* e *fictício*— palavras que, aliás, e ironicamente, possuem origem comum no português —, tornando tal diferença pouco provável, em sentido forte, para distinguir a *história* e a *tragédia* gregas. A diferença da causalidade entre essas *formas de narrar* (tragédia e história) mostra-se muito mais em relação ao *modus operandi* de estudar as causas — a tragédia, com *ii* enquanto possível; a história, com *i* + *ii* enquanto factível e falseável — que em relação ao *objeto de estudo*, a “ação humana”.

Conclusivamente, de um lado, a historiografia dá conta mais da *determinação temporal da ação humana* enquanto passada; de outro, a tragédia dá conta mais da *liberdade existencial humana* enquanto presente e futura. Não é verdade, porém, que cada qual faça só uma coisa ou outra, mas as respectivas ênfases dão-se pela diferenciação metodológica que apontamos. Poderíamos também colocar em outros termos: a historiografia diz mais do que o homem *foi*, a literatura mais do que *pode ser*— e por vezes do que *deve ser*, embora a filosofia prática faça mais isso —, da união, enfim, temos o que o homem *é*; naquilo que tem de *potente*, de *determinado* e de *imprevisto*. Com efeito, não há razões para crer que Heródoto esteja colocando sua investigação à frente da dos poetas ou da dos filósofos no que diz

respeito à compreensão do homem, mas antes, e mesmo que parcialmente diferindo pela metodologia, parece ser o caso que sua ciência complementa a poesia e a filosofia de seu tempo, como defendeu Eric Voegelin (2012: 420).

Abaixo segue um pequeno esquema para entender o *condicionamento modal* de *i* e *ii*— da etiologia filosófica e poética respectivamente — e como compõem, ambas as modalidades juntas, o discurso historiográfico:



2.2.2. Três tipos de causalidade em Heródoto

Tratada a particularidade do *modus operandi* de Heródoto em relação à causa, passemos para a tipologia de causas que encontramos em *Clio*. Trata-se de pelo menos três *tipos de causalidade*, nos termos em que tratamos a etiologia aristotélica com Angioni no Capítulo Primeiro, e que são análogas às encontradas em Aristóteles, mas com algumas peculiaridades, como veremos. São elas: causalidade por *phûsis*; causalidade por *práxis*; e causalidade por *tûkhe*.

2.2.2.1. Causalidade por *phûsis*

Começaremos pelo tipo de causalidade menos estudado nas *Histórias*, e é compreensível, já que não parece que o *foco* de Heródoto está nos fenômenos naturais, mas nos fenômenos humanos. Entretanto, há alguns estudos clássicos sobre a *biologia* em Heródoto⁸⁶, área em que ele era mencionado já entre os antigos, como pelo próprio Aristóteles na *História dos animais* (502a), tratando do hipopótamo descrito por Heródoto (*Euterpe*, 71).

De maneira geral, a causalidade por *phûsis* (natureza), embora talvez a menos complexa entre os três tipos de causalidade em Heródoto, pode, ainda assim, causar certo estranhamento ao leitor moderno, uma vez que os fenômenos que são produzidos pela natureza por vezes estão envoltos pela vontade divina nos relatos das *Histórias*. Um exemplo disso é o caso da salvação de Creso na pira por meio de uma chuva supostamente mandada por Apolo, isso segundo a versão dos lídios, como salienta Heródoto (*Clio*, 87). Analisaremos esse caso, tendo em vista que Creso, como considerou Arnaldo Momigliano (1993: 164): “es el ejemplo más elaborado de la operación de fuerzas sobrenaturales en la vida humana”. Seguem alguns fragmentos de *Clio* 86-87:

Creso estava de pé no topo da pira [...], suspirou profundamente, soluçou e gritou três vezes o nome de Sólon. Creso o ouviu e ordenou aos seus intérpretes que perguntassem a Creso de quem era o nome que ele invocava; [...] a princípio Creso se manteve em silêncio, mas depois, compelido a responder, disse: “É do homem com o qual eu gostaria que todos os tiranos conversassem, mesmo pagando uma grande fortuna para isso.” [...] Creso lhes contou então como Sólon, um ateniense, veio primeiro ao seu encontro [...]. Enquanto Creso relatava essas coisas a pira já tinha sido acesa e sua parte externa já estava em chamas, Creso, após ouvir dos intérpretes as palavras do homem, estava mandando queimar vivo outro homem, cuja felicidade passada não havia sido menor que a sua; ele teve medo de pagar por isso um dia, e lhe veio à mente que nenhuma das coisas humanas é estável; diante disso ele mandou apagar o mais depressa possível o fogo, já alastrado, e tirar da pira Creso e seus acompanhantes. Mas os serviços, apesar de seus esforços, não conseguiram dominar o fogo.

Então — essa é a versão dos lídios —, quando Creso percebeu o arrependimento de Creso e viu todos aqueles homens tentando extinguir o fogo sem conseguirem dominá-lo, pediu em voz alta a Apolo para vir socorrê-lo, suplicando-lhe que, se algum dia o deus havia recebido com agrado qualquer oferenda sua, viesse agora em sua ajuda e o salvasse daquela desgraça iminente. Assim ele invocou o deus entre soluços, e subitamente, num céu diáfano e sem vento, acumularam-se nuvens e começou uma tempestade com chuva violenta, e a pira foi apagada. Em face desses acontecimentos Creso compreendeu que Creso era um homem bom e amado pelos deuses [...]

⁸⁶ Exemplos: *Biology and Politics: Women in Herodotus' "Histories"* (DEWALD, 1980: 11-18); e *Herodotus on Biology* (COONEN, 1953: 63-70).

Inicialmente, é interessante notar como Heródoto, nessa passagem, não discute o que relata, diferente do que fez no caso do desvio do rio supostamente planejado por Tales (*Clio*, 75): “não acredito nisso; como poderiam eles cruzar novamente o rio quando estivessem voltando?” Em tal situação o leitor moderno pode se perguntar se, uma vez que os deuses possam existir: um deus simplesmente não poderia fazer o rio voltar ao percurso natural ou mesmo improvisar uma ponte para que o exército de Creso voltasse? Ocorre, porém, que, se Heródoto crê que os deuses interferem na natureza, certamente não que o fazem misteriosamente, em segredo, mas agem conforme poderes limitados e diante de razões e desejos com os quais convivem (SISSA, 1990: 56-58). É verdade que os deuses e os homens não são iguais em vitalidade (*aiôn*)⁸⁷,

[o]s imortais são *akédees*, isentos de preocupações. Para eles a vida corre facilmente (*rhea*). E, no entanto, apesar da qualidade tipicamente divina que lhes é conferida sem hesitação pelos poetas, preocupam-se (*kédesthai*) com muitos negócios: comprometem-se sem cessar no século, ao lado dos homens. Felizes, *makares*, porém sujeitos à cólera e à compaixão, ao temor e ao desejo; portanto, a tudo o que inquieta e perturba (DETIENNE; SISSA, 1990: 19).

Chama a atenção, pois, o fato de que os lídios davam uma justificativa para que Apolo mandasse a chuva: “[Creso] pediu em voz alta a Apolo para vir socorrê-lo, suplicando-lhe que, se algum dia o deus havia recebido com agrado qualquer oferenda sua, viesse agora em sua ajuda e o salvasse daquela desgraça iminente” (*Clio*, 87). Além disso, soma-se o fato de Creso ter lembrado de Sólon e se arrependido de seus atos imprudentes — coisa que não só Apolo teria percebido, mas também Ciro, que, além disso, temeu que pudesse haver uma vingança (*tísis*) divina caso Creso morresse (GOMES, 2016: 74).

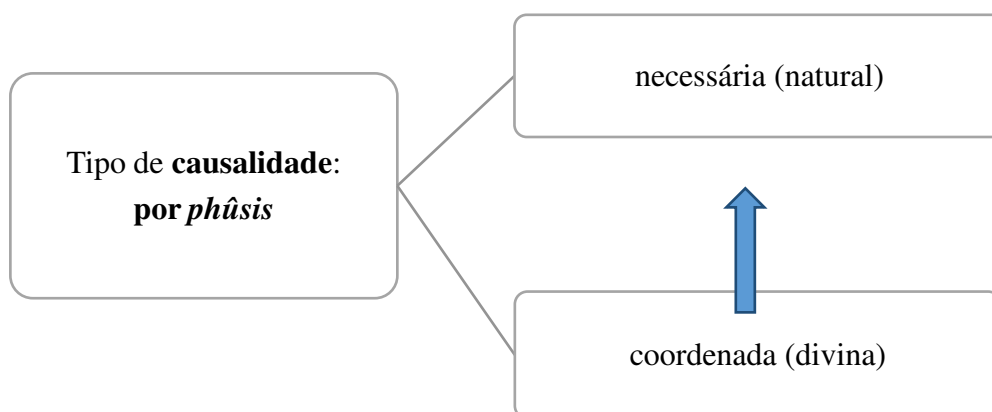
Com efeito, independentemente da posição que Heródoto esteja tomando diante da ação divina, é de nosso interesse destacar a *aparição* (fenômeno) de dois aspectos da causalidade por *phûsis*: uma em que a presença divina está ausente ou oculta e outra em que a presença divina age voluntariamente na natureza. Vale lembrar também que muitos deuses gregos tem por nome também as próprias coisas de seus domínios⁸⁸ — como *Éros*, deus do amor, é também o próprio amor; e *Hádes*, deus do submundo, é o submundo —, contudo, Apolo não tem por domínio direto, ou *extensivo*, a chuva, a nuvem ou mesmo os céus — com

⁸⁷ Ver Hesíodo, *fragmentos*. I, v. 6-8 (ed. West-Merkelbach).

⁸⁸ Essa concepção sobre os deuses consiste no que Thomas Bulfinch (2001: 353-354) chamou de Teoria Física da origem da mitologia, mas não estamos nos comprometendo com que ela dê conta de toda a mitologia grega, até pelo contrário.

exceção do Sol —, i.e. não fazem parte de sua *extensão* física de domínio⁸⁹, como é o caso de *Hádes* e *Éros* nos exemplos supracitados, no entanto, mesmo assim, pelo relato dos lídios, não foi empecilho para a “*intensão*”⁹⁰ da chuva por Apolo,

Podemos supor, todavia, que os deuses possam interferir em domínios próximos às suas extensões físicas, mas, e mais importante que isso, seja como for que Apolo interferira no evento, ele o fez, ao menos pelo que nos diz o relato lídio de Heródoto. Como o papel desse tópico centra-se na *descrição* do tipo de causalidade, devemos, pois, considerar dois *subtipos* da *causalidade por phûsis*: um *subtipo* que sempre está presente, e é *necessária* das condições materiais do meio natural em que os fenômenos humanos aparecem — como a estabilidade da terra, para que uma tropa marche —; e um *subtipo*, de origem divina, que *coordena* as disposições naturais para certos fenômenos físicos — como a chuva supostamente enviada por Apolo— de cuja maneira o próprio Heródoto pouco ou nada expressa como teoricamente funciona. De qualquer forma, temos:



Poderíamos nos questionar ainda se ambos os *subtipos* de *phûsis* são constantes na narrativa herodoteana. É certo que pelo menos *explicitamente* não. Agora, à primeira vista, provavelmente parecerá óbvio ao leitor moderno supor que não convém estar sempre a dizer que “a terra é firme” ou que “a água apagará o fogoda pira”, pois as necessidades naturais desses elementos parecem constantemente implicadas de qualquer forma, ainda que implicitamente na narrativa. Do outro lado, não é sempre que Heródoto menciona em seus relatos que os deuses estão envolvidos nos fenômenos físicos. Contudo, não chega a ser

⁸⁹ Para um resumo sobre a trajetória de Apolo no Olimpo, onde foi designado, por Zeus, *aquele que ilumina*, e também sua assimilação como deus das artes, do arco e flecha e das profecias, ver COMMELIN, 1993: 34-37.

⁹⁰ Com ‘s’ mesmo, no sentido de “intensidade” (contrapondo-se à *extensão*); e diferente de “intencionalidade”. Aliás, não é clara qual seria a intenção de Apolo ao mandar a chuva — não é clara nem para Heródoto, que apenas ouviu o relato, e nem para as personagens envolvidas na história.

disparatado supor que, para Heródoto, assim como seria óbvio dizer que “a terra é firme”, pode ser óbvio que os deuses estejam sempre coordenando os fenômenos físicos, não tendo que ser isso explicitado a todo o momento. Sendo assim, não parece seguro tomar um partido definitivo nessa questão, sobretudo no que diz respeito à *phûsis coordenada* (divina). Isso tudo dependerá em grande parte de como interpretar o século V a.C., a ruptura de Heródoto com a tradição mitológica e também de que teoria mobilizar para entender a mitologia grega em Hesíodo e Homero — duas páginas logo acima, mencionamos apenas uma delas.⁹¹

2.2.2.2. Causalidade por *práxis*

Por conseguinte, outro *tipo de causalidade* que percebemos em Heródoto é o mais explícito e controverso na bibliografia a respeito. Trata-se da causalidade por *práxis*, ou seja, por *prática*, por *ação humana*. Deveras uma causalidade difícil de se resolver porque envolve, em primeiro lugar, entender o que é *ação humana* em Heródoto, e, concomitantemente, interpretar como se dá o *conhecimento sobre o homem* — pois parece ser principalmente nesse sentido de causalidade que a sua historiografia, desde o prólogo, busca a *aitíēn* entre gregos e bárbaros —, e, não menos importante, como isso associa-se à causalidade por *túkhe* (enquanto *acaso* e/ou enquanto *destino*).

Inicialmente é um bom caminho começar por questionar a afirmação de J. Hart (1982: 28) segundo a qual “em Tucídides as coisas acontecem porque os seus protagonistas são o tipo de homem que são. [...] Em Heródoto, as coisas acontecem porque têm de acontecer”. O autor apressa-se a reiterar: “tal não significa que as decisões do destino sejam arbitrárias nem que os deuses sejam, de fato, jogadores de golpes maléficos à custa dos pobres mortais. Antes cada fase do cumprimento de um destino situa-se dentro de uma cadeia de causalidade”. Tal posição parece então de acordo com a *teoria da cadência narrativa cíclica* de Immerwahr (cf. 1966: 17-34; 67-93), segundo a qual haveria uma causalidade que se repete simetricamente, monarca após monarca do Oriente, apresentando um certo padrão da política na trágica tríplice: (1) origem da centralização de poder, (2) rápida ascensão e expansão política e (3) curva descendente do governante e/ou de seu império; tudo rigorosamente ligado a certas disposições tomadas pelas personagens, mas que *precisam se manifestar*, como verdades universais subjacentes à existência humana. Vale dizer que já K. Reinhardt (cf. K. Reinhardt *apud* MOMIGLIANO, 1993: 164) dizia que Heródoto pensava em termos de ciclos. E José Ferreira e Maria Silva (2014: 21-22) parecem concordar com

⁹¹Para uma leitura inicial, cf. MOMIGLIANO, 2004: 53-66.

J.Hart e Immerwahr, citando esse último (1966: 16): “A visão de Heródoto é a de um historiador universal, embora [...] se defronte com um tema histórico particular”, qual seja: a origem e a causa do confronto entre bárbaros e gregos, mas cujo tema é multifacetado em fenômenos religiosos, políticos, culturais, militares, geográficos, entre outros. Comentaremos esse aspecto plural mais tarde.

Do outro lado, alguns autores põem em dúvida que haja uma cadeia causal tão simétrica e intrinsecamente ligada ao *destino* e inevitavelmente cíclica em Heródoto. Desse modo, por conseguinte, criticam o contraste substancial da atuação — a qual podemos parafrasear à luz da citação de J. Hart — entre uma *hipótese das personagens ciclicamente destinadas* de Heródoto e uma *hipótese da destinaçãomais provável das personalidades* de Tucídides. Um autor fundamental a ser citado desse lado opositor é Momigliano. Esse autor argumenta que, embora nos relatos das *Histórias* haja forças sobrenaturais que intervêm na vida humana, “[t]ambién está presente en Heródoto la simple idea de que los hombres cometen errores y emprenden guerras cuando no deberían hacerlo” (MOMIGLIANO, 1993: 164). Sólon, nesse sentido, aparece como um sábio da condição humana, e sua *teoria* (ver *Clio*, 29-30), vem não de uma reflexão abstrata das ideias — ou seja, a teoria em sentido platônico —, mas das viagens que ele mesmo empreendeu, bem como da boa observação e de uma disposição de caráter que se distancia da *hybris* (cf. GOMES, 2016: 62-67; MOMIGLIANO, 1993: 164). Desse modo, como nota Momigliano, “[n]inguno de ellos apoya la concepción cíclica del tiempo” (MOMIGLIANO, 1993: 164). E ao lado de Momigliano está Christian Meier (2013: 54) que, a contrapelo da ênfase na destinação simétrica e regular, destaca que a “maneira de Heródoto” da “explicação histórica [faz-se] através da reconstrução de um acontecimento multissubjetivo, que se compunha de múltiplas ações, de múltiplos acontecimentos, de múltiplas ocorrências, com seus respectivos entrelaçamentos” (MEIER, 2013: 42-43). De modo que “[e]n toda la obra de Heródoto subyace su deceso de obtener la mejor información posible, por usar una de sus expresiones típicas (Livro II, 44)” (MOMIGLIANO, 1993: 167); e, mediante essas informações, ele pode dizer que *sabe* (cf. *Clio*, 131) tal e tal fenômeno humano. Esse tipo de reconstrução de um acontecimento multissubjetivo é confirmado facilmente em *Clio*, como já dissemos, sempre quando Heródoto avalia diferentes relatos sobre um mesmo fenômeno e não se posiciona quando não acha que há condições de dizer que um ou outro relato é falso, algumas vezes, porém, posiciona-se (ex.: *Clio*, 182), e não se trata da ‘causalidade por *phýsis* natural’, como mencionamos no tópico anterior o desvio da corrente da água por Tales. Note-se que no

exemplo de *Clio* 182 Heródoto posiciona-se em relação à veracidade de sua *fonte* em função do relato afirmar que um deus vem, ele próprio, a um templo, e lá repousa junto de uma mulher escolhida. Passagens como essa revelam um certo ceticismo de Heródoto quanto a *aparição* dos deuses ou quanto à possibilidade de relatos associados e eles serem *falseáveis*. Vejamos no caso de Creso. Apesar de alguns oráculos (como o de Delfos) terem suas previsões reconhecidamente por Creso como cumpridas (*Clio*, 86-91), outros não pareceram prever bem aos olhos de Creso (*Clio*, 47) e por isso mesmo ele testou vários oráculos (*Clio*, 46). Além disso, por vezes as sentenças eram ambíguas e engenhosas, como a que profetizava que um grande império cairia se Creso atacasse os persas (*Clio*, 53) — Creso que quis crer que fosse o império grego e não o seu que cairia! Outras vezes os oráculos formulam quase que conselhos políticos, como de recomendar que Creso se aliasse aos helenos mais poderosos que houvesse (*Clio*, 53). A questão que fica é o porquê aconselhar tal coisa se seria inevitável a destruição de Creso, caso fosse esse seu destino (*Clio*, 91). Ora, cabia a Creso atacar ou não, ele optou atacar, não estava previsto de antemão que ele cairia porque não tinha tomado tal decisão. Foi a *hýbris* mais que o *destino* ou o *acaso* isoladamente que levou Creso à derrota. Com um olhar atento, pois, percebemos que Heródoto está mais interessado no que os homens fazem com suas crenças e deuses do que o que esses deuses diretamente fazem com os homens, se o fazem. Ele mesmo não deixa dúvida em seu prólogo (*Clio*, 1; MEIER, 2013: 42) que investiga “aquilo que aconteceu a partir dos homens” (*tà genómena ex anthrópon*), cujo termo volta a aparecer em outros trechos, caracterizando aquilo *que aconteceu* como objeto de perscrutação nas *Histórias* (ex.: *Clio*, 87, *genésthai*).

Como Marcos Gomes (2016: 29) bem percebeu, o que motiva as ações das personagens das *Histórias* é o “desejo cego”, que na acepção de Espinosa pode ser entendido como “toda a vontade que os determina a agir e através da qual se esforçam por se conservar” (cf. *Tratado Político*, 2º cap., § 5, trad. de Manuel de Castro, 1983). Esse trecho, embora escrito mais de 2 mil anos após Heródoto, tem em comum com o historiador a noção de que a transformação no âmbito das coisas humanas não se dá apenas mediante a racionalidade dos indivíduos, mas mediante um cálculo de suas motivações, crenças e pontos de vista, tal como afirmamos anteriormente com Meier.

Assim sendo, e sem querer negligenciar as ocorrências de deuses nas *Histórias*, faz-se necessário assumir que há uma esfera dos fenômenos humanos em que eles próprios atuam como um *tipo de causalidade*. Nesse âmbito poderíamos dizer que se trata da *culpabilidade* (GOMES, 2016: 30-32) que se encontra nos próprios humanos. Chamaremos aqui, porém, e

embora de fato seja geralmente associado à *culpa* e/ou *responsabilidade* de alguém sobre algo, esse *tipo de causalidade* pela nomenclatura ‘*causalidade por práxis*’ em função de entender *práxis*, analogamente a Aristóteles (*Metafísica*, Θ 6), como *ação humana* — um ‘ato’ de natureza *indivisível*. Diferente de ‘feitos/obras’ (*érga*, ex.: uma escultura) que podem ser deixadas pela metade (*por fazer, por acabar*), não se pode deixar pela metade o ‘ato de esculpir’, ou esculpiu (algo, mesmo que pouco) ou não. O mesmo vale para uma guerra, a guerra pode não acabar, ou pode ser dividida em momentos, mas o ‘ato de guerrear’ não, ou o sujeito guerreou ou não, e é responsável por tal. É bom lembrar que o termo *práxis* está ligado a *práttō*,⁹² que tem como principais sentidos percorrer, terminar, trabalhar, obrar, realizar ou mesmo vingar, com várias ocorrências em *Clio* e em outros livros e ligado também a *prágma*⁹³ e derivados — para ficar em um exemplo, *prégmata* (cf. *Clio*, 155, donde “pragmática”). Do outro lado, o termo *érga* encontra-se já nas primeiras linhas do proêmio (*Clio*, 1) designando os ‘feitos/obras’ de gregos e bárbaros — dentre os quais, recordamos, interessa a Heródoto os *ergalfeitos* que são *espantosos/thomastá* e também *importantes e de grandeza/megála*⁹⁴ — que podem ser esquecidos, embora Heródoto não queira que o sejam.

Por uma análise atenta do proêmio (*Clio*, 1), vemos que Heródoto possui fins diferentes para com ‘feitos/obras’ de gregos e bárbaros, de um lado, e para com ‘o ato da guerra’ entre gregos e bárbaros. Em relação aos *feitos*, Heródoto quer *lembrar* [o ocorrido], para que não se percam no tempo; e em relação ao *ato da guerra* entre gregos e bárbaros, Heródoto quer *lembrar as causas*. Não deve ser deixado de lado o fato de que algumas narrativas de Heródoto surgem sem haver nenhuma relevância aparente em vista de seu princípio etiológico, mas apenas com o princípio axiológico, ou seja, por se tratar de um feito importante. Esse é o caso do exemplo da história de *Aríon e o delfim* que já citamos muitas vezes.⁹⁵ De toda forma, o *estudo das causas* (etiologia) sempre que presente em Heródoto primeiramente foca nos *atos* humanos; e as *obras*, aí, por vezes servem como fonte de pesquisa ou vínculo de uma certa ação para com uma certa sociedade — *feito/obra* fazendo-se *símbolo* de um povo e tempo —, mas aquilo pelo qual sua *investigação causal* visa em primeiro lugar são *as causas do ato humano*, reitera-se. É um ato humano em particular, o *porquê* de *guerream* entre si gregos e bárbaros (utilizando um verbo, para designar uma

⁹²Em dialeto jônico *préssō*; ver ocorrências em POWELL, 1938: 316.

⁹³ Em dialeto jônico *prégma*, coisa, ‘o que foi realizado’, ato.

⁹⁴ Tome-se cuidado com a acepção “de-grandeza”, discutimos já a dificuldade de tradução do termo *Μεγάλα* nessa passagem do proêmio de modo que não se contradiga com o uso em *Clio* 5, cf. tópico 2.1.2..

⁹⁵ Em relação ao papel de “interlúdio” dessa trama, ver GOMES, 2016: 57-61; e ASHERI, 1989: 276.

ação; e não o substantivo ‘guerra’, para *ofeito*); de modo que são as *causas do guerrear* [entre gregos e persas] e não o ato [deles] de *guerrear* que Heródoto quer que se preserve no tempo.

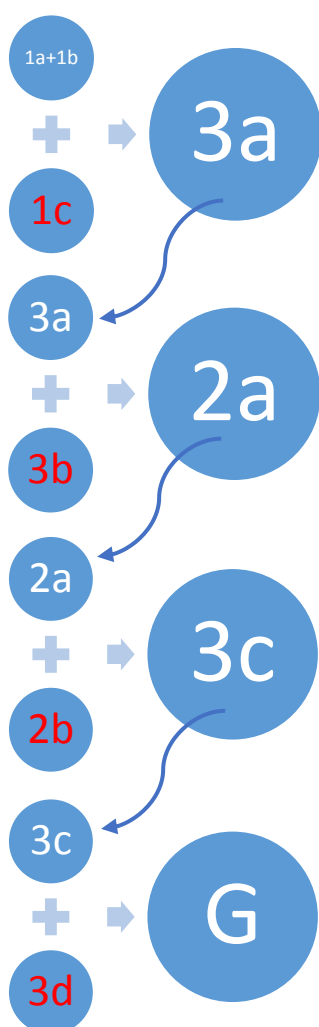
Dito isso, quais são essas *causas*? Essa pergunta depende da escala em que se olha. Estamos, por exemplo, descrevendo os *tipos de causalidade*, ou seja, identificando uma tipologia de “constantes causais” ou ainda de “formas em que as causas se apresentam”. Ora, pois se fôssemos observar caso a caso, há *causas particulares*⁹⁶ para cada acontecimento. Vejamos um pequeno estudo de caso de *Clio* 8-13. Resumiremos o relato como se segue:

O rei Candaules tinha como um de seus mais confiáveis membros da guarda pessoal o homem chamado Gíges. Candaules, que sempre se regozijava de ter a mulher mais bela de todas, certo dia não confiava que Gíges confiava tanto assim nele quanto a isso; “os homens confiam menos em seus ouvidos que em seus olhos” (*Clio*, 8), disse Candaules. Então convenceu Gíges a olhar sua esposa nua, mesmo sabendo que era algo indevido segundo os costumes. Gíges, então, acabou por vê-la numa ocasião planejada e num lugar aparentemente oculto da visão da rainha. Não obstante seus cuidados, a rainha notou que foi observada e, posteriormente, disse a Gíges que, depois do ocorrido, ou ele deveria ser morto ou deveria matar seu marido (Candaules) e virar seu esposo no lugar dele. Gíges, então, resolveu matar Candaules, e, como requisitou a rainha, no lugar exato em que Candaules o levou a vê-la nua. Matou-o, então, e ainda com um punhal dado pela própria rainha. Após isso, tornou-se governante.

Gíges, por exemplo (*Clio*, 8-14; cf. também GOMES, 2016: 39-51), teria ‘se tornado governante’ (*G*) graças principalmente ao *estado* e, principalmente, a *ações* relacionadas a três personagens— Candaules, sua esposa e o próprio Gíges — como se segue: (1a) o excesso de paixão que Candaules tinha por sua esposa somado (1b) ao entusiasmo de comunicar sua beleza a Gíges e (1c) à audácia de exibir furtivamente a beleza dela. Do outro lado, (2a) a rainha ter notado que foi observada enquanto tomava banho (2b) e decidido que Gíges teria de ser punido com a morte por isso *ou* então teria que ficar com ela no lugar de seu marido. E, por fim, a recepção da proposta por Gíges (3a), a condescendência de Gíges por vê-la nua (3b), embora resista um pouco de início, a recepção da proposta da rainha (3c), e sua decisão de matar Candaules para assumir seu lugar ao lado da rainha e conseguir (3d). No entanto, apesar de serem causas particulares a esse evento, podemos identificar que todas têm a ver principalmente com o *tipo de causalidade ‘por práxis’*, haja vista que são, em suma, *atos humanos*. Observe-se que 1a e 1b, por exemplo, são *estados* (sensações, disposições, dados)

⁹⁶ Lembrando a diferença na etiologia aristotélica entre *tipos de causas* e *tipos de causalidade* (ver tópico 1.1., no Capítulo Primeiro).

de Candaules, mas o que *movimentou o relato* em direção ao próximo agente (Giges) foi o *ato* 1c de Candaules. Por sua vez, Giges recebeu a proposta de Candaules (3a, encontrava-se diante desse *dado/estado*), mas sua *decisão ativa* de aceitar a proposta (3b) que *movimentou o relato* em direção do próximo agente histórico (a rainha), que *percebeu que foi observada*(2a) — um *dado/estado* — mas o que *efetivamente movimentou o relato* de volta para Giges, forçando-lhe uma decisão, foi o *ato decisório* da rainha (2b), e então, por fim, Giges, *viu-se diante* da proposta da rainha (3c) e *agiu* de modo a matar Candaules e assumir o seu reino (3d), concluindo a explicação do fenômeno. Assumindo as variáveis proposicionais das personagens 1, 2 e 3 acima, e sendo que *G* representa o fenômeno “Giges torna-se governante”, podemos explicar a chegada até o fenômeno *G* pelo seguinte esquema:



Como podemos ver, o fenômeno humano em que “Giges torna-se governante” (*G*) tem o ponto de partida da explicação situado no estado de Candaules (1a e 1b), sua primeira

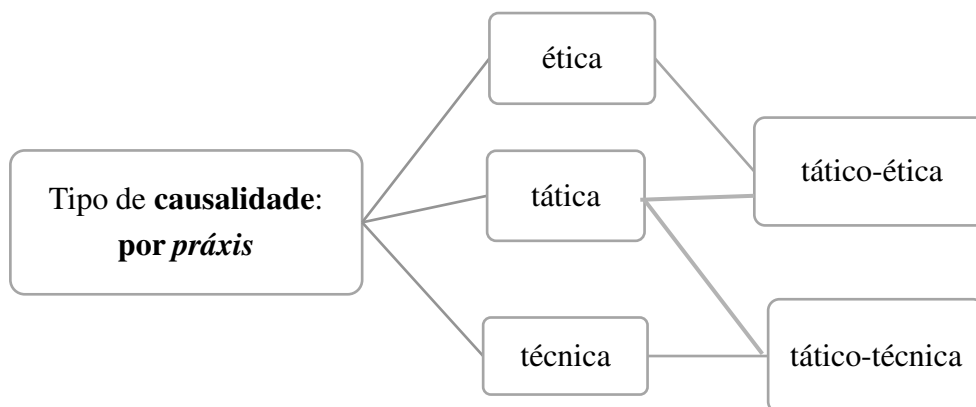
ação (1c) — que passa a mover a narrativa —, e tem a conclusão no ato de Gíges de matá-lo (3d). Com esse esquema em vista, evidencia-se que o que move a narrativa histórica é um tipo de causalidade que abrange 1c, 3b, 2b e 3d, isso é o que estamos chamando de *causalidade por práxis*. Contudo, não significa que 1a, 1b, 3a, 2a e 3c são insignificantes para a narrativa causal, pelo contrário, esses estão entre os *motivos* ou *estados* — somado a outros que estão ocultos — para que os sujeitos ajam, mas esses motivos e estados não *determinam* o que os agentes (Candaules, rainha e Gíges) farão, há uma margem para deliberação dos indivíduos nesse caso. Note-se que Gíges poderia muito bem ter escolhido não matar Candaules, e então muita coisa mudaria em *Clio*, não haveria sequer a “maldição” que atingiria Creso mais tarde. Vale salientar que são escolhas individuais como essa de Gíges que fazem as personagens nas *Histórias* temerem uma desgraça advinda dos deuses, como é o caso de Ciro (*Clio*, 86), e se aconselharem, como é o caso de Sólon a Creso (*Clio*, 32) e Creso a Ciro (*Clio*, 88-90, 155).

As *ações humanas (práxis)*, em Heródoto, podem ser divididas em pelo menos dois âmbitos. A *práxis* que diz respeito à ética e a que diz respeito à tática ou técnica. Os exemplos de *práxis* que extraímos acima (1c, 3b, 2b e 3d) estão todos principalmente situados no âmbito da ética. O estudo descritivo e comparativo do *éthos* (“modo de ser”, comportamento) das personagens e de povos — para o caso de *povo/etnia*, aparece em Heródoto *éthnos* (para dar alguns exemplos de *Clio*: 4, 6, 53, 56) — em Heródoto não é nem de longe semelhante ao estudo prescritivo e analítico empreendido por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*; entretanto, a conotação do termo é próxima, relativa às noções de *nómoi* (costumes, leis), *justiça (díke)*, *maneira de ser/temperamento (héxis)*, *caráter (kharaktér)* e *virtude (areté)*. Com a diferença que Aristóteles distingue, categoriza e analisa cada uma dessas noções em vista do que seria a atuação ética preferível para o humano, enquanto que em Heródoto todas elas aparecem juntas sem limites bem definidos e variam de cultura para cultura e de pessoa para pessoa. Talvez uma análise bem detida das passagens em que ocorre *causalidade por práxis ética* consiga mostrar sutilezas nesses conceitos acima citados, mas certamente não está claro e distinto nas *Histórias* o que Heródoto entende por cada uma. Percebe-se, porém, que, embora o historiador mostre-se interessado no *éthos* estrangeiro (dos bárbaros) torna-se evidente que certos comportamentos tendem a levar reinos à ruína, a trazer mau agouro e a dificultar a felicidade. Sobre o que seja “felicidade” no livro *Clio*, há uma longa e difícil discussão⁹⁷, que

⁹⁷ Para um primeiro contato, sugiro uma comparação com o dilema em que se vê Aquiles na *Ilíada* (IX, 410 e seg.), recomendo também uma olhada nos comentários da tradução italiana de ASHERI *et alii*, 1989-1998: 295, na análise de GOMES, 2016: 62-67 e na discussão de Aristóteles a respeito do conceito de felicidade de Sólon na *Ética Nicomaquéia* 1099b, 10-11. Cf. também a dissertação da UFRJ de Tatiana Ribeiro, 2005 sobre ὄλβος associado a Sólon; e o artigo “Herodotus and Solon” (SHAPIRO, 1996: 348-364). Por fim, considero também

não interessa diretamente esta pesquisa, enquanto que a ruína dos reinos e o mau agouro possui menos controvérsia. Trataremos melhor desses problemas no próximo tipo de causalidade, no tópico seguinte. O que nos interessa notar por agora é que as personagens das *Histórias* deliberam em função do *éthos* e frequentemente tais deliberações movem causalmente a narrativa, como nos exemplos supracitados.

Mas há também uma *causalidade por práxis* que não é em função do *éthos*, mas empregada por função tática ou técnica. A *ação humana* com função técnica tem a ver com a criação de artefatos, como as invenções de adornos para escudos e capacetes que os cários ensinaram aos helenos (*Clio*, 171), a invenção de jogos (*Clio*, 94) ou a invenção do ditirambo (*Clio*, 24), que já mencionamos várias vezes. Por sua vez, a *práxis* com função tática diz respeito, como o nome já sugere, ao planejamento estratégico: é o caso da estratégia de Creso para derrotar os massagetas (*Clio*, 207), aconselhando Ciro a fazer uma festa para enganar seus inimigos com as coisas boas que os persas tinham a oferecer. Outro exemplo é a tática de Ciro para fazer os persas rebelarem-se contra os medos (*Clio*, 123-126), e um exemplo de *práxis* com uma má tática é de Astiages, em resposta à estratégia de Ciro (*Clio*, 127). Outras vezes, porém, um conselho para uma ação, ou a ação mesma, pode ser simultaneamente ética e tática, é o caso do que Creso propõe a Ciro em *Clio* 155-156; ao mesmo tempo que confere uma estratégia para acalmar a rebeldia dos lídios, também evita que sejam castigados, pois eles eram “inocentes tanto em relação às ofensas passadas quanto às recentes”. Analogamente, também podem ocorrer ações humanas tático-técnicas, é o caso da construção de uma muralha, por exemplo (ex.: *Clio*, 162-164). Assim, completamos o seguinte esquema:



que, por uma leitura crítica, há uma boa apreciação da figura de *Sólon* na educação grega na clássica *Paideia* (JAEGER, 2013: 173-189).

2.2.2.3. Causalidade por *túkhe*

Por fim, chegamos à controversa *causalidade por tükhe*. A palavra *túkhe*, na língua grega, por si só não ajuda muito a compreender esse tipo de causalidade. Pois *Túkhe* (τύχη) significa tanto *sorte* e *azar* (ou *fortuna*, unindo ambos) quanto *acaso* e *destino* (ou *vicissitude*, unindo ambos), sentidos que são muito distantes e até contraditórios. Isso para mencionar apenas os sentidos principais, pois, com uma olhada rápida no dicionário de Bailly(2000: 1979-1980) veremos que também tem o sentido de “*la nécessité (Plat. Leg. 806a), mort violente (Soph. El. 48), la situation actuelle (Thc. 4, 14)*”, entre outros. Esse último sentido, aliás, e como o Bailly registra, também aparece semelhantemente em um momento das *Histórias* (*Hdt. 7, 236*): “*dans l’état actuel des choses, dans les circonstances présentes*⁹⁸” (ἐπιτησικαρούσησιτύχησι), porém talvez a fórmula que melhor contenha o significado abrangente desse termo é “*ce que l’homme obtient*”, contudo, tem um sentido tão amplo que é impossível caracterizar um *tipo de causalidade* dessa forma. Com efeito, propomos uma divisão de pelo menos dois subtipos de *causalidade por tükhe* que reflete dois sentidos principais do termo no livro *Clio*. O primeiro deles é o sentido de *túkhe* como *acaso*, ou simplesmente algo que ocorre *acidentalmente*, mais tarde é nesse sentido que Aristóteles investigará *túkhe* na *Física* (II, cap. 4-7). Aliás, a diferença que Aristóteles coloca entre o *túkhelacaso* (enquanto “acidental”, “contingente” ou “concomitante”, *symbebêkos*) e o *espontâneo* (*autómatos*) não é discutida em Heródoto, mas ambos os termos aparecem nas *Histórias*. Vemos, por exemplo, a palavra *autómata* em *Euterpe* 94 para descrever plantas selvagens que “crescem sozinhas”.⁹⁹ Enquanto que *túkhe* aparece pela primeira vez nas *Histórias* em *Clio* 32, mais precisamente na fala de Sólon: “o homem muito rico não é *mais feliz* (*olbióteros*) do que aquele que tem apenas o suficiente para o dia de hoje, a não ser que a *túkhe* lhe continue fiel até o fim da vida; proporcionando-lhe todas as boas coisas”. É evidente que aqui *túkhe* não tem o sentido de *autómata* que vimos anteriormente, como algo que “brota”, havendo apenas uma proximidade semântica. Com efeito, antes parece que *túkhe* traz aqui o sentido de *acaso*—enquanto a *fortuna* ou *sorte* do rei Cresos, a quem Sólon se dirige¹⁰⁰. Entende-se, pois, que algo foi *causado por acaso* ou que algo *veio-a-ser/deu-se por acaso* não porque “se produziu do nada”, mas porque um sujeito teria feito alguma escolha em vista de um fim, mas sua escolha o levou a outro fim, imprevisto, como também aparece na *Física* (II,

⁹⁸Na tradução de Mário da Gama Kury: “nas circunstâncias presentes”.

⁹⁹ Para ver outras aparições do termo, cf. POWELL, 1938: 52.

¹⁰⁰ Nesse trecho (*Clio*, 32) Godley traduz em inglês por “*fortune*”, Adrados dá a mesma tradução em espanhol (*fortuna*), José Ferreira e Maria Silva traduzem por “*sorte*” e Mário Kury por “*boa sorte*”. Cf. as respectivas traduções na bibliografia.

7, 197a 36 ~ 197b 10) e semelhantemente o termo *túkhe* aparece em *Clio* 119. Notamos que esse é o caso de Creso, pois, negligenciando os conselhos de Sólon, passou a expandir com descuido seu império pelo *desejo cego* de ser o mais poderoso e feliz dos homens. Tais eram seus fins, porém suas *ações/práxis*, carentes de *tática e prudência*, levaram-no para outro fim, a pira de Ciro (*Clio*, 86-87), e seu império foi derrotado. No mesmo momento ele se arrepende do que fez, remetendo ao que ouviu de Sólon, o que corrobora, pois, a conjectura que fizéramos sobre a acepção de *túkhe* como *acaso*; necessariamente deveria de ser o mesmo sentido a que Creso, *por túkhe*, perdeu seu império.

Analisemos agora a segunda passagem em que aparece *túkhe* em *Clio* (118). Nessa passagem vemos a expressão *hos ôn tês túkhes eû metesteóses*, que seria algo como “agora, portanto, diante dessa boa mudança da sorte” ou “como o *acaso* tomou uma boa reviravolta”, e prossegue o texto “, manda teu filho ao encontro do menino recém-chegado e vem jantar comigo [...]”, tratando-se de uma fala de Astiages sobre o fato do pequeno Ciro estar vivo e sendo cuidado por pastores. A ideia de uma *reviravolta da túkhe* presente em Heródoto pode ser interpretada de várias maneiras. Plutarco, no século I d.C., parece ver isso como *malícia* (*kokoétheia*) em Heródoto. Segundo o estudo de Maria Aparecida Silva, tratar-se-ia da 5ª e 6ª marcas de malícia (dentre nove): “depreciação de ações louváveis por meio da atribuição de causa insignificante” e “redução da grandeza dos feitos atribuindo-os ao acaso” respectivamente (cf. SILVA, 2013: 16, 88-98; *Da Malícia de Heródoto*, 856A-C).

A ideia de *reviravolta do acaso* também pode ser interpretada no sentido literário-poético de *peripécia* (GOMES, 2016: 49), no sentido que revelaria a instabilidade humana e a dificuldade de crer em seus próprios cálculos tão fielmente, teria sido o acaso, segundo Gomes, dos cálculos de Candaules com relação à rainha — que analisamos no tópico anterior (tópico 2.2.2.2. dessa pesquisa). Essa interpretação, por sua vez, pode tanto estar a dizer que Heródoto faz uso de um efeito literário para persuadir o leitor de sua tese sobre a natureza humana como também pode estar a dizer que Heródoto está identificando descritivamente em seus relatos corroborações empíricas para essa tese. A decisão por um ou outro caminho dependerá do crédito que podemos dar às *Histórias* como relatos confiáveis. A esse respeito, e como já bem explanou Momigliano (1998, 191): “somente a moderna pesquisa orientalista permitiu a comprovação de que Heródoto foi um relator honesto” e, em outro estudo (MOMIGLIANO, 1990: 6-40), também o autor destacou a importância de Heródoto para a história da Pérsia, como também para decifrar as inscrições de Behistum e para as escavações realizadas em Susa e Persépolis. Antes disso, autores como Plutarco e Luciano já divergiam

em opinião sobre o valor das *Histórias*, esse último considerando-o um bom exemplo, principalmente seu próêmio (*Como se deve escrever a História*, 54), embora não deixasse de condenar suas supostas mentiras (*Histórias verdadeiras*, II, 31). Contudo, não tinham condições de avaliar empiricamente os relatos de Heródoto, além disso, como considerou Momigliano (2004: 67), também não foram bons leitores de Heródoto, “qualquer leitor cuidadoso deveria perceber que ele não se responsabilizava por todas as histórias que contava. Além disso, a própria magnitude de sua obra deveria ter imposto o respeito.” De fato, Plutarco chegou a perceber a intenção de Heródoto de não se responsabilizar por esses relatos, mas interpretou isso negativamente (SILVA, 2013: 16). E prossegue Momigliano: “A hostilidade contra Heródoto é algo mais do que a desconfiança teórica do seu método. Seus críticos não foram capazes de apreciar a profundidade de seu humanismo e as sutilezas de suas reações. O crítico que melhor conhecemos, Plutarco, não gostava de Heródoto porque ele não era o suficientemente patriótico e havia preferido Atenas à Beócia.” cremos, porém, que Plutarco fez uma crítica mais séria que apenas o desconforto que tinha com a falta de patriotismo de Heródoto — e não obstante Heródoto não fosse ateniense —, todavia, de fato, como bem analisou Maria Aparecida Silva (2013: 17; 63-151), para a identificação das tais *marcas de malícia* em Heródoto, Plutarco não só foi tendencioso como muitas vezes ostentou a mesma *malícia* (*Kakoétheia*) que adjetivava ao historiador de Halicarnasso, manipulando citações, descontextualizando-as e até deturpando seus relatos. De sorte que a interpretação segundo a qual a *reviravolta do acaso* em Heródoto seria uma *peripécia empiricamente constatada* para corroborar sua tese sobre instabilidade humana parece-nos razoável, mas há uma forma mais de interpretar esse fenômeno em Heródoto.

Se nos voltarmos por um instante mais à passagem sobre Candaules, veremos que há uma expressão-chave para outra forma de interpretar *túkhe* em Heródoto, sob risco de inclusive reduzir a um único sentido; qual seja, o de *destino*. Na passagem que me refiro (*Clio*, 8), Heródoto afirma: “ele [(Candaules)] estava fadado ao mau acontecimento” (*Khên gàr Kandaúle genésthai kakôs*). Por que *forçoso/necessário* (*Khên*) seria o *genésthai kakôs* a que passaria Candaules? E estaria também Creso fadado dessa mesma maneira quando sua desgraça é apontada pelo oráculo? E a trama das demais personagens das *Histórias* funcionariam na mesma chave? Ora, essa é justamente a chave de leitura de Immerwahr e J. Hart que expomos no tópico passado, contrapondo-a às críticas de Momigliano. Certamente não é de se ignorar passagens como essa que aludam ao destino—apesar dessa não trazer a palavra *túkhe*—, para citar mais uma (*Clio* 34-45), temos o presságio do sonho de Creso de

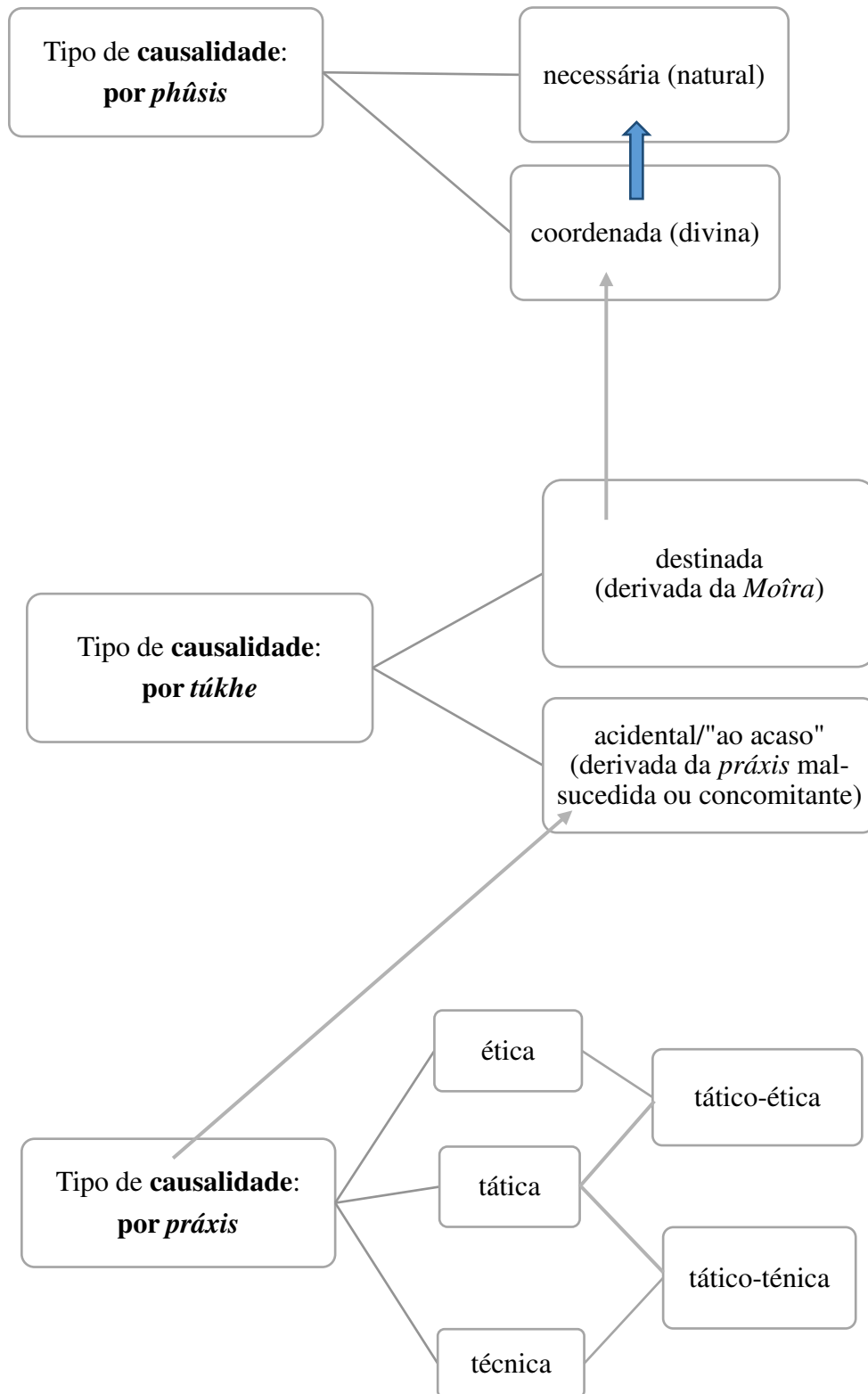
que seu filho mais velho iria morrer por uma ponta de ferro e, certa vez, numa caçada, Ádrastos — um viajante amaldiçoado por ter matado seu irmão e, depois, acolhido por Cresos — sem querer mata o filho de Cresos com uma lança. O próprio Cresos admite que não foi Ádrastos a *causa* (*aítios*) desse fato, a não ser como *autor involuntário* (*aékon*¹⁰¹ *exergásao*). Segundo crê Cresos, seria obra de um deus, aquele que o avisara sobre o ocorrido (*Clio*, 45). Essa passagem é particularmente interessante no conjunto da obra no que tange a *causalidade por túkhe*, ainda que, mais uma vez, a palavra em si não esteja colocada aí, mas o conceito, sim, aliás, ambos os conceitos, tanto o de *acaso* (enquanto *acidente/concomitância*) como o de *destino* (enquanto premeditação divina e/ou das Moiras). Com todas as ressalvas que já fizemos, sobre a narrativa divina ser atribuída a interpretações de personagens, sobre alguns oráculos errarem suas previsões e sobre algumas delas serem por demais ambíguas, além das críticas de Momigliano sobre a circularidade do tempo e as considerações pertinentes sobre a *práxis* e a liberdade¹⁰², que são fortemente enfatizadas nas *Histórias*, cabe, todavia, reconhecer que a *túkhe* também se apresenta em forma de destino nas *Histórias*—ainda que na visão de suas personagens. E, como vemos pelo fragmento acima, relaciona-se com a *causa acidental da ação humana* (*práxis*)— tal como a rainha ter visto Gíges ou tal como Ádrastos ter matado sem querer o filho de Cresos —, bem como relaciona-se com os próprios deuses — seja porque Cresos atribui tal coisa aos deuses nessa passagem; seja porque, como diz a Pítia (*Clio*, 91), “nem um deus é capaz de fugir ao destino prefixado” (aparecendo nesse trecho não *túkhe*, mas *moíran*). Outra passagem que também corrobora a vinculação de *túkhe* com os deuses é sua quarta ocorrência em *Clio* (124), pelo menos essa é a opinião que Hárpagos expressa para Ciro em sua carta e que Ciro passa a crer nisso (*Clio*, 126), onde o termo é usado pela última vez no livro primeiro.

Por fim, e apesar de carecermos de um estudo detalhado que cubra a totalidade das ocorrências de *túkhe*¹⁰³ e de expressões que a sugerem em todos os livros das *Histórias*, aqui conseguimos referenciar todas as suas ocorrências no *Livro Clio* e analisar algumas expressões próprias que sustentam formas diferentes de interpretar uma causalidade derivada desse conceito. É notável que se trate de um termo central na causalidade das *Histórias* e que, ao que tudo indica, conecta-se com todas as causalidades anteriores. Por isso deixámo-la ao fim, *o que está além do domínio dos deuses e aquém do controle dos homens*. Com efeito, podemos sintetizar as causalidades herodoteanas de *Clio* como se segue:

¹⁰¹ De Ἀεκαζόμενος, “que procede contra a própria vontade”.

¹⁰² Mais sobre a *liberdade* podes ver no tópico “uma representação do poder?” de Hartog (2014: 348-354).

¹⁰³ Para ver as demais ocorrências, consultar POWELL, 1938: 363.



Considerações Finais

Investigamos e analisamos, ao longo dessa monografia, o conceito de *aitía* (enquanto *causa* e *causalidade*) em **A** da *Metafísica* de Aristóteles e (enquanto *causalidade*) em *Clio* das *Histórias* de Heródoto. Através de nossa pesquisa, percebemos que a palavra empregada por Heródoto no séc. V a.C., em seu proêmio, mas também em outros momentos de *Clio* e das *Histórias* em geral, continha um sentido já distinto do conceito de *espontâneo* (*autómatos*) — embora uma distinção teórica entre esses termos tivesse de esperar pela *Física* II de Aristóteles. Ademais, notamos como o conceito de *aitía* é fundamental não apenas como um dos princípios de Heródoto em seu proêmio como também é algo que interliga os seus dois outros princípios (teleológico e axiológico). Na prática, vimos como Heródoto aponta causas diversas para os fenômenos que estuda, para lembrar de alguns que citamos: chuva, deliberações, estratégias militares, crenças ..., e essas causas particulares aparecem em *três modos de causalidade* mais tarde identificados similarmente na *Física* de Aristóteles: *por tûkhe*, *por phûsis* e *por práxis*.

Aristóteles, porém, um século mais tarde, no **A** da *Metafísica*, como já na *Física*, procurou distinguir *tipos de causa*, quais sejam: *causa material*, *causa formal*, *causa final* e *causa eficiente/motora*. Todas elas com difíceis definições, especialmente a formal — que concatena logicamente os demais *tipos de causa* —, mas que procuramos caracterizar de forma sucinta nesse trabalho. Contudo, e para além da etiologia em si, Aristóteles esforçou-se no **A** da *Metafísica* para criar o que seria uma primeira “história da filosofia” com base justamente numa *história das causas*, o que comentamos ao longo de nossa investigação do capítulo primeiro. Nessa abordagem, Aristóteles identificou filósofos que indagaram sobre as *causas* dos fenômenos e daí procurou não apenas corroborar sua *teoria das quatro causas* como caracterizar o que *de fato* cada filósofo desde Tales de Mileto considerou sobre as mesmas causas para, em um segundo momento, pôr à crítica os argumentos de seus pares. Analisando ainda os capítulos iniciais de **A**, observamos como a própria *história das causas* feita por Aristóteles possui certas causas, e identificamos também que a trajetória da *história das causas* está diretamente ligada a uma *história do espanto/admiração* dos mitólogos (particularmente Hesíodo) e filósofos diante do *que-é* para além de qualquer utilidade ou entretenimento. O desenvolvimento dessa *ciência buscada* cujo fim é o *saber-em-si* (**A**, cap. 2), e a qual Aristóteles pretende dar continuidade (*idem.*, cap. 3), o Estagirita chama de *filosofia primeira*, e, como vimos na introdução do capítulo primeiro, veio a ser conhecida

também pelo título dado por Andrônico de Rodes, a saber: *metafísica* — que, à luz do Livro A, podemos chamar de *ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas* (A 2, 982b 8-9).

Em paralelo, notamos como, a despeito de Aristóteles ser o maior responsável pela definição do *saber* vinculado à compreensão das causas de tal-e-tal fenômeno e ao *espanto/admiração*, já os conceitos de *saber* (*sophía*), de *espanto/admiração* (*thaûma*) e de *causa* (*aitía*) estavam interligados em Heródoto — queira em suas personagens, queira em sua própria *investigação* (*historía*). A aproximação entre esses autores (Heródoto e Aristóteles) ao lado de Sófocles, por sua vez, foi frutífera para discutir a distinção entre historiografia, poesia e filosofia. Aproximação essa por meio da qual caracterizamos a *etiologia histórica*: (i) procurar identificar as causas suficientes para um fenômeno, mas relatar as causas/explicações encontradas (mesmo que incompletas) desde que sejam empiricamente falseáveis; e (ii) explicar narrativamente por investigação o processo causal provável (factualmente), e nem sempre verossímil, de um acontecimento. Com efeito, conseguimos distinguir tal procedimento, de um lado, da *etiologia filosófica* (sobretudo aristotélica) ligada mais à *análise demonstrativa* elou *dialética* que à *investigação/história* das causas suficientes de um fenômeno e, de outro lado, da *etiologia poética* (particularmente entendida na *Poética* de Aristóteles) que visa explicar narrativamente em relação ao que é *verossímil*. Por conseguinte, também foi por meio de tal concepção de *etiologia histórica* que conseguimos compreender o sentido negativo de *mûthos* em Heródoto — considerando suas aparições em *Euterpe* 23 e 45 —, enquanto associado a um *relato obscuro que dispensa refutação*, sendo, pois, infalsiável, em detrimento dos vários relatos que, embora nem sempre suportem causas suficientes, são passíveis de investigação. Investigação pela visão (*autópsia*) ou pela audição (secundariamente considerada), tendo em vista que Heródoto percebe autoridades mais reputadas que outras para confiar seus ouvidos, semelhantemente ao que Aristóteles o faz em sua *investigação da opinião comum elou dos mais reputados* — investigação essa que o próprio Estagirita no A da *Metafísica* também pratica para extrair a noção de *saber* para qualificar sua *ciência buscada* e para extrair a noção de *causa* da tradição antes de ele próprio analisá-la à luz do que já havia sido considerado por outros pensadores.

Ademais, e na fronteira de nosso objetivo de pesquisa, essa monografia também apontou para uma transformação do conceito de *saber* nos séculos V e IV a.C. (Grécia Clássica), não só em contraste com a relação *mûthos-alethéia* entre os *mestres da verdade* na Grécia Arcaica — para aludir ao conhecido estudo de Marcel Detienne —, mas também uma

transformação dentro do próprio período clássico. Acreditamos que um estudo mais aprofundado sobre isso ainda está para ser feito, mas, ao que leva a crer nossos estudos até aqui, por meio das pretensões gregas de *investigar e/ou analisar causas* de fenômenos, nota-se a polissemia do que seja *theoría* durante esse período por meio do qual tem-se a concepção de *sábio*. O conceito de “teoria” tende a ser conhecido na modernidade pelo sentido platônico de um estudo formal ou dialético de ideias, opondo-se ao estudo empírico das coisas sensíveis. No entanto, o termo *theoría* possui uma história que não parece, na Grécia Clássica, resolver-se simplesmente no sentido platônico. A esse respeito, como vimos no capítulo segundo, o termo *theoría* aparece algumas vezes em *Clio* (cf. *Clio* 29-30) com um sentido nitidamente distinto de Platão, a despeito de que Heródoto muito provavelmente teve contato com o vocabulário platônico — no mínimo indiretamente, por Sófocles —, e haja vista também que, além de suas aulas, os diálogos de Platão que nos chegaram, diferente dos escritos esotéricos de Aristóteles, circulavam publicamente. Em *Clio* 29-30, com efeito, quando se diz que Sólon “saiu para teorizar”, entende-se mais naturalmente, como traduziu Godley, que viajou para “see the world” — i.e., a *teoria*, enquanto uma operação do *sábio* (nesse caso, Sólon), está ligada à experiência com o mundo, ligando-se à viagem e ao estudo do diferente. Operação tal que também Heródoto pratica para escrever suas *Histórias*. Ao mesmo tempo, o termo *theoría* ainda possui uma importante relação com o *teatro* (*théatron*) nesse século e seus espectadores/especuladores — os que refletem sobre si através das personagens. Vale salientar que *teatro* e *teoria* possuem a mesma origem, de *théo* (deus) — objeto da *teologia* dos últimos livros da *Metafísica* de Aristóteles. Contudo, Aristóteles também não se pretende um *teórico* no sentido platônico, estando o Estagirita mais afeito à *empíria* que seu mestre, apesar de não descurar a lógica em seus estudos. Dito isso, e sintetizando o que apareceu ocasionalmente aqui e ali por essa monografia, acreditamos que um estudo apurado sobre a *teoria* na Grécia Clássica ajudará de sobremaneira a compreender o *saber* nesse período, e, por extensão, compreender um dos conceitos mais caros à tradição ocidental.

A *teoria*, vale enfatizar, deve muito ao conceito de *causa*, como observamos, queira na historiografia, na tragédia ou na filosofia. De modo que não é disparatado supor que a concepção de *saber* na Grécia Clássica, tal como se desenvolveu, seria impossível sem a de *causa* e *teoria*. Baseado nessa premissa, pretendíamos também estudar com profundidade o sentido de *teoria* nesta monografia, mas infelizmente não houve espaço e tempo para tal.

Entretanto, cremos que, com essa modesta monografia, para além de haver dado uma pequena contribuição à semântica do conceito de *aitía* nos séculos V e IV a.C. através do

recorte estudado, ajudamos na compreensão da definição do *saber* e da *historiografia* nesse período, bem como na compreensão de alguns elementos para a gênese do conceito de *aitía* antes do sistema aristotélico. Esperamos ainda que sirva como um pequeno incentivo e ponte para futuros estudos sobre *causa, teoria e saber* na Grécia Clássica, suprimindo buracos que esse recorte não contemplou. Outrossim, que incentive novos olhares sobre a importância filosófica das *Histórias* em geral e a importância historiográfica do **A** da *Metafísica* em particular, para além do inverso, cuja importância em cada obra é já consagrada.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS EM FOCO

(Traduções consultadas)

- ARISTÓTELES. *Metafísica*(livros I, II, III e IV). Trad. de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.
- _____. *MetafísicaII*. Trad. de Giovanni Reale; Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 4ª ed., 2014
- ARISTOTLE. *Metaphysics*, In: ROSS, W. D..*Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 [1981].
- _____. *La Métaphysique*. Trad. De J. Tricot.Nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire, 2 vols. Paris, 1953 [substitui a precedente publicada em 1933].
- HERODOTUS. *The Histories* (Books 1-2). Trad. de A. D. Godley. Loeb Classical Library, 1926.
- HERÓDOTO. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. — Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____; PEREIRA, Maria H. da Rocha; FERREIRA, José Ribeiro; SILVA, Maria de Fátima. *Histórias: livro 1º*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- _____; ASHERI, David *et alii*. *Erodoto, Le Storie*, vol. 1 a 6, e 8 a 9. Milano: Mondadori, 1989 a 1998.
- _____. *Histoires*. Trad. de LEGRAND, Ph. E. Paris : Belles Lettres, 1932.

FONTES PRIMÁRIAS DE INTERTEXTO

- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Trad. e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2009.
- _____. *Physics*. Trad. de R. P. Hardie; R. K. Gaye. In :BARNES. J..*The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Poética*. Trad. e comentários de Eudoro de Souza. In:*Aristóteles II* (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *De anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *De anima*. Trad. e introdução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
- _____.*As Categorias*. Trad. Fernando Coelho. Ed. trilingue. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- _____. *Physics*. Trad. de R. P. Hardie; R. K. Gaye. In. BARNES. J. The complete works of Aristotle.Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. *Aristotelis Opera (Vols. I-II)*. Edited by Immanuel Bekker. Berlin: Walter de Gruyter, 1960/1831.
- AFRODISIA, Alessandro di. *Commentario alla 'Metafísica' de Aristotele*. Trad. de Paula Lai *et alii*.. Itália: Bompiani, 1996.
- CICERÓN. *Les devoirs*. Texte établi e traduit par Maurice Testard. Paris : Les Belles Lettres, 1984.
- _____. *Traité de lois*. Texte établi e traduit par Georges de Plimval. Paris : Les Belles Lettres, 1968.

- CLEMENTE, *Stromates*, V, 160, 6. Edição: Stählin O., *Griechisch-Christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1906, Früchtel L., 3 ed. Berlin, p. 421, 1960.
- COOPER, J.. *Plato Complete Works*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- ESPINOSA. Tratado Político. Trad. de Manuel de Castro. In: SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correpondência* (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Abril, 1983.
- EURÍPIDES. *As Fenícias* [trad. Donald Schüler]. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- FLÁVIO JOSEFO. *Contra Ápion*.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. e estudo de Jaa Torrano. Ed. Bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HOMERO. *Iliada* (vol. I). Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se Deve Escrever a História*. Trad. e ensaio de Jacyntho Lins Brandão. Ed. Bilíngue. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.
- _____. *Uma história verdadeira. (Corpus Lucianeum)*.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- PSEUDO-APOLODORO. *Biblioteca*.
- PLUTARCO. *Da Malícia de Heródoto*. Estudo, tradução de notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: edUSP, 2013.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

(Sobre as Histórias e a Metafísica, especialmente Clio e A das respectivas obras)

- BARNES, Jonathan. Metafísica. In: BARNES, J. (Org.) *Aristóteles*. Ideias e Letras, pp. 103-153, 2009.
- BARAGWANATH, Emily. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford Classical Monographs. Oxford/New York: Oxford University Press, 2008.
- BAUER, A. *Herodotos Biographie*. Wien, 1878.
- BURKERT, Walter. Herodot als Historiker fremder Religionen. In: *Entretiens Hardt 37*. Genève, 1990.
- COBET, J. Herodot und muendliche Ueberlieferung. In: *Colloquium Rauricum I. Vergangenheit in muendlicher Ueberlieferung*, Stuttgart, p. 2216-233, 1988.
- COONEN, L. P. Herodotus on Biology. In: *Scientific Monthly* 76, pp. 63-70, 1953.
- CORCELLA, Aldo. *Erodoto e l'analogia*. Palermo: Sellerio ed., 1984.
- DARBO-PESCHANSKI. *L'Historia. Commencements grecs*. Paris : Gallimard, 2007.
- FEHLING, D. *Die Quellenangaben bei Herodot*. Studien zur erzähkunst Herodots. Berlin/New York, 1971.
- GOMES, Marcos Cardoso. *A Ironia Trágica em Heródoto*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- _____. Primeiras figuras do historiador na Grécia: historicidade e história. Trad. Francisco Murari Pires. In: *Revista de História*, FFLCH-USP, 1999.
- _____. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Trad. Guilherme Teixeira; Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: autêntica, 2011.
- HART, J., *Herodotus and Greek history*. New York, 1982.
- HARMATTA, J.. Herodotus, Historian of the Cimmerians and the Scythians. In: *Entretiens Hardt 35*. Genève, 1990.
- IMMERWAHR, H. R., *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland, 1966.
- JOHNSON, Monte R. *Aristotle on teleology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- KULLMANN, Wolfgang. Different Conceptions of the Final Cause in Aristotle. In: A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Bristol: Mathesis publications, pp. 169-175, 1985.
- LEGRAND, P.-E. Introduction et commentaires. In: HÉRODOTE. *Histoires*. Paris, 1955 (Collection des Universités de France).
- MOMIGLIANO, Arnaldo. História e Biografia. In: M. I. Finley. *O Legado da Grécia: Uma Nova Avaliação*, trad. Yvette Veira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- _____. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1990.
- _____. The Fault of the Greeks. In: *Dardalus*, v. 104, n. 2, p. 12-15, 1975.
- _____. XII. El tiempo em la historiografía antigua [origina em *History and Theory, Beiheft* 6, 1966, pp. 1-23]. In: *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *Problèmes d'historiographie: ancienne et moderne*. Trad. de l'anglais et de l'italien par Alain Tachet. Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru, 2004.
- MORAVCSIK, Julius M.. What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia. In: *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford, 2003.
- PIRES, F. Murari. *Mithistória*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 1999.
- RABELLO, Ivonete de Souza. *Ver e saber no Livro I das Histórias de Heródoto*. Dissertação de Mestrado (Letras Clássicas). São Paulo : USP, 2006.
- REALE, Giovanni. *Metafísica: I. ensaio introdutório*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. *Metafísica III: Sumários e Comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2011 [3ª ed.].
- _____. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*. Vita e Pensiero: Milão. 5ª ed., 1993.
- RIBEIRO, Tatiana Oliveira. *Ὀλβος: uma discussão axiológica nas histórias de Heródoto*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- ROSS, W.D.. *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- SCHAEFFER, Denise. Wisdom and Wonder in "Metaphysics" A: 1-2. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 3 (Mar., 1999), 541-552.
- SHAPIRO, Susan O.. Herodotus and Solon. In: *Classical Antiquity*, University of California Press, Vol. 15, No. 2 (Oct. 1996), pp. 348-364.
- SCHLÖGL, Albert. *Heródoto*. Trad. de Javier Alonso López. Madrid: Alderaban, 2000 [1. ed. 1998].
- TRAVIS, Roger. The Spectation of Gyges in P. Oxy. 2382 and Herodotus Book 1. In: *Classical Antiquity* 19-2 (October, 2000), pp. 330-359.
- WIELAND, Wolfgang. Aristotle's Physics and the Problem of Inquiry into Principles. In: Barnes; Schofield; Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 1. Londres: Duckworth, pp. 127-140, 1975.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

(Fontes secundárias gerais e metodológicas, dicionários e outras)

- ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2006.

- ANGIONI, Lucas. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. I, 2007, Issue 2.
- ASSIS, Arthur. Por que se escrevia história? Sobre a justificação da historiografia no mundo ocidental pré-moderno. In: SALOMON, Marlon. *História, verdade e tempo*. Chapecó: Argos, 2011.
- BAILLY, M.A.. *Dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette, 1969.
- BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Trad. de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- _____. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Trad. de Silvana Leite; Cacília Bartalotti; Élcio Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- BENVENISTE, É.. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris : Minuit, 1969.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- BOSTOCK, David. *Space, Time, Matter and Form*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BROADIE, Sarah Waterloo. Nature and Craft in Aristotelian teleology. In: D. Devereux e P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris : CNRS, pp. 237-262, 1990.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*. Trad. de David Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CHARLES, David. Teleological Causation in the *Physics*. In: L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 101-128, 1991.
- COMMELIN, P.. *Mitologia grega e romana*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica* [trad. de Andréa Daher]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____.; SISSA, Giulia. *Os deuses gregos (a vida cotidiana)*. Trad. de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DEWALD, Carolyn. Biology and Politics: Women in herodotus' "Histories". In: *Pacific Coast Philology*, Vol. 15 (Oct.), pp. 11-18, 1980.
- FURLEY, David. The Rainfall Example in *Physics* II 8. In: A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Bristol: Mathesis publications, pp. 177-182, 1985.
- GÜNTHER, Horst. IV: Pensamento histórico no início da Idade Moderna. Trad. de René E. Gertz e revisão de Sérgio da Mata. In: KOSELLECK, Reinhart; et alii. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 (Coleção História e Historiografia).
- HINTIKKA, J.. *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Cornell: Cornell University Press, 1962.
- ISIDRO PEREIRA, S. J.. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria A. I., 1998.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins fontes, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart (com uma contribuição de Hans-Georg Gadamer). *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- _____. V: A configuração do moderno conceito de História. In: *O conceito de História* (Coleção História e Historiografia). Belo Horizonte: Autêntica, pp. 119-184, 2013.
- LEWIS, D. M.; DAVIES, J. K.; et alii. *The Cambridge Ancient History* [vol. V]. UK: Cambridge University Press, 2 ed., 1992.
- MANSION, Augustin. *Introduction à la physique aristotélicienne*. L'Université Catholique de Louvain-La-Neuve, 1987.

- MEIER, Christian. II: Antiguidade. Trad. de René E. Gertz e revisão de Sérgio da Mata. In: KOSELLECK; et ali. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 (Coleção História e Historiografia).
- MORAUX P.. Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. In : Erster Band. *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. V. Chr.*, Berlim, 1973. [Zweiter Band : *Der Aristotelismus im 1. und II. Jh. N. Chr.*, Berlim, 1984].
- _____. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Lovaina, 1951.
- NENCI, G. La concezione del miracoloso in Esiodo. In: *Critica Storica*, n. 31, p. 254, 1962.
- OWEN, G. E. L.. Tithenai ta painomena. In: Martha Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*. Londres: Duckworth, pp. 259-278, 1986 [1965].
- PELLEGRIN, Pierre. De l'explication causale dans la biologie d'Aristote. In : *Revue de Métaphysique et Morale*, 95, nº 2, pp. 197-220, 1990.
- PERSEUS DIGITAL LIBRARY: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>, acesso em 19/10/2016 às 2 horas.
- POWELL, J. Enoch. *A lexicon to Herodotus*. Cambridge: University Press, 1938.
- PRIOR, Arthur. *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- RAVEN, J. E.; KIRK, G. S.; SCHOFIELD, M.. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. 4. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (vol. 1). Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins fontes, 2010.
- REBOLLO, Regina Andrés. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. In: *scientiæ zudia*. São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.
- ROSS, W. D.. *Aristotle*. London and New York: University Paperback, 1995.
- RÜSEN, Jörn. Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história. Trad. de Arthur Assis. In: Marlon Salomon (Org.) *História, Verdade e tempo*. Chapecó: Argos, pp. 259-190, 2011.
- SEDLEY, David. Is Aristotle's teleology anthropocentric ?. In: *Phronesis* 36, pp. 179-196, 1991.
- SHIMRON, B. *Πρωτοστὼν ἡμεῖς ἴδμεν*. In: *Eranos*, n. 71, 1973.
- SOLMSEN, Friedrich. *Aristotle's System of the Physical World*. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1960.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<http://plato.stanford.edu/entries/logic-modal/>>, acessado em 22/09/2016 às 07h e 51 min..
- VIDAL-NAQUET, P. *Le Chasseur Noir*. Paris : Maspero, 1981.
- VOEGELIN, Eric. *Ordem e História (vol. II): o mundo da pólis*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo : Loyola, 2012.