



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Vítor M. Costa¹

Uma tipologia da causalidade em Heródoto: *Aitía* no Livro I das *Histórias*

A Typology of Causality in Herodotus: *Aitía* in Book I of *Histories*

Resumo:

A presente pesquisa tem por objetivo descrever os tipos e subtipos de causalidades nas *Histórias* por meio das personagens históricas de Heródoto; i.e., tais como as personagens históricas as reconhecem, e não necessariamente as que Heródoto explicita ou afirma existir, porque muitas vezes ele nem mesmo toma partido. A metodologia pressupõe: uma [Begriffsgeschichte] história dos conceitos focada em termos como *aitiēn*, *érga*, *týkhē*, *phúsis* e *práxis* aplicados ao séc. V a. C.; e, por outro lado, um estudo esquemático-descritivo da polissemia da causalidade à luz de uma intertextualidade com elementos da tragédia e da filosofia clássica, em especial a *Poética* e a *Ética Nicomaqueia*, bem como a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles, onde o Estagirita empreende o trabalho mais exaustivo sobre causa e causalidade na Grécia Clássica.

Palavras-chave:

Causalidade; Heródoto; Livro I.

Abstract:

The present research aims to describe the types and subtypes of causality in the *Histories* by means of the historical personages of Herodotus; i.e., as the historical personages recognize them, and not necessarily those that Herodotus makes explicit or affirms to exist, because often he does not even take sides. The methodology presupposes: a [Begriffsgeschichte] History of Concepts about words like *aitiēn*, *érga*, *týkhē*, *phúsis* and *práxis* applied to the century V a.D.; and, on the other hand, a schematic-descriptive study of the polysemy of causality in the light of an intertextuality with elements of the tragedy and of the classical philosophy, especially *Poetics* and *Nicomachean Ethics*, as well as Aristotle's *Physics* and *Metaphysics*, where the Stagirite undertakes the most exhaustive work on cause and causality in Classical Greece.

Keywords:

Causality; Herodotus; Book I.

¹ Bacharel e licenciado em História (2016), graduando em Filosofia, mestre em Filosofia (2019), na área de concentração em Ontologia, e doutorando em Filosofia, na área de Epistemologia e Lógica; todos pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES. E-mail: viktor.m.costa@outlook.com.

Esta pesquisa trata de um dos axiomas do próêmio (Livro I, 1) de Heródoto, os quais foram nomeados por Murari Pires (1999: 151-276): (a) o *teleológico*, de evitar que os acontecimentos humanos se percam no tempo; (b) o *axiológico*, de não deixar sem renome/glória (*akleá génetai*) as grandes e espantosas obras (*érge megála te kai thomastá*) de gregos e bárbaros; e (c) o *etiológico*, de explicar a causa pela qual guerrearam esses povos entre si.

Quanto ao âmbito etiológico, logo ao examinarmos o próêmio das *Histórias* já encontramos os termos *aitíēn* e, em seguida, *aitíous*, podendo caracterizar, além de “causa”, em sentido amplo, também “culpa” ou “responsabilidade” (Corcella, 1984: 108). Isso porque as *causas históricas* são referentes “às coisas que aconteceram a partir do humano” (*τὰ γινόμενα ἐξ ἀνθρώπων*). Nesse sentido, o historiador “discursa sobre o que aconteceu” (*τὰ γινόμενα λέγειν*) (Aristóteles. *Poética*, IX, 1451^b 4–5) na medida que *se origina de* (daí a raiz –γεν, donde “gênese” e “gene”²). Para usar uma conhecida distinção de Jonathan Barnes (2009: 108) para a *Metafísica*, o historiador tem por *escopo* de estudo aquilo que “é”, mas tem por *foco* não “tudo o que é” (ou “tudo que existe”), e sim somente o que *vem a ser a partir do humano*. Assim, tal início manifesta a preocupação do historiador de Halicarnasso com o que, de modo mais geral, podemos caracterizar o que seja “causa” no campo semântico grego: *condições de possibilidade* para algo existir (nesse caso, historicamente). Nesse sentido, uma *etiologia* (estudo das causas), como aponta Moravcsik (1995), busca responder:

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

Do ponto de vista da História dos Conceitos, uma análise semasiológica³ mais aprofundada revela vários significados internos denotados pelo mesmo termo ‘*aitíēn*’; tal polissemia verifica-se, por exemplo, observando os quatro *tipos de causa* reconhecidos por Aristóteles no **A** da *Metafísica* através de uma leitura de seus antecessores. O fato de Aristóteles ter percebido que uma afirmação como “a causa de tudo é água” não ser semanticamente estranha já revela como o conceito grego é muito mais amplo que o utilizado na modernidade. De fato, seria estranho afirmar

² Tal raiz volta a aparecer em outros trechos, caracterizando aquilo que aconteceu como objeto de perscrutação nas *Histórias* (ex.: Livro I, 87: *genésthai*). Conferir também Meier, 2013: 42.

³ Ou seja, o estudo de todos os significados atribuídos a uma determinada palavra, termo ou conceito. Ainda assim a presente pesquisa foca-se sobretudo na semasiologia de ‘*aitíēn*’, muito embora mais particularmente em seus *modos* de uso. Por razões de recorte analítico, nosso foco está mais na semasiologia que na onomasiologia do conceito, i.e., de forma inversa, o estudo dos termos que designam enquanto sinônimos (relativos ou absolutos) um mesmo conceito (Richter, 1986: 623–624). Contudo, umas raras vezes a onomasiologia foi empregada em casos evidentes de conexão semântica, como entre os termos ‘*túkēē*’ e ‘*moíran*’. Ademais, lembramos que por vezes o conceito de que tratamos pode aparecer de modo implícito; não exatamente em uma palavra, mas em uma expressão que caracteriza um processo causal, por exemplo, construções linguísticas que se utilizam de um pronome interrogativo, como “por que” (*bóti*).

na modernidade que a definição de um triângulo é sua causa (formal) ou o mármore é a causa (material) de uma estátua; seria mais comum na modernidade referir-se à causa de algo tão-somente pelo uso de um *subtipo de causa eficiente/motora*, i.e., a causa estritamente mecânica de um corpo sobre outro. Não nos ocuparemos, porém, de uma análise dos *tipos de causa*, analogamente à abordagem aristotélica ora mencionada, e sim de uma análise dos *modos de causa* ou, como também chamamos, *tipos de causalidades*; em outras palavras, modos/maneiras onde se aplica uma causa.

Reconhecemos, por conseguinte, três *tipos de causalidades* nas *Histórias* de Heródoto, os quais são análogos aos tipos reconhecidos nos comentários de Lucas Angioni à *Física* de Aristóteles (2009: 255) em referência particularmente à 192^b 8, mas também encontram-se tais distinções na *Ética Nicomaquéia* (III, 2, 1112^a 31–33), quais sejam: (a) causalidade por *phúsis* (φύσις); (b) causalidade por *práxis* (πράξις); e (c) causalidade por *túkhē* (τύχη)⁴. Evitaremos traduzir os termos de cada tipo em função da pluralidade semântica deles e por meio da qual será possível distinguir diferentes *subtipos de causalidades*.

1. Causalidade por *phúsis*

Começaremos pelo tipo de causalidade menos estudado nas *Histórias*, o que é compreensível, já que, apesar de Heródoto ser também um referencial na antiguidade para história natural, como nova Coonen (1953) e de que sua concepção de natureza influenciou fenômenos políticos (Dewald, 1980), não parece que o *foco* de Heródoto esteja nos fenômenos da “natureza” (*phúsis*), mas sim nos fenômenos humanos, como já vimos pelo proêmio.

De maneira geral, a causalidade por *phúsis* pode causar certo estranhamento ao leitor moderno, uma vez que os fenômenos que são produzidos *pela natureza* por vezes estão *envoltos pelos deuses* nos relatos das *Histórias*. Um exemplo emblemático é o caso da salvação de Cresos na pira por meio de uma chuva supostamente mandada por Apolo, isso segundo a versão dos Lídios, como salienta Heródoto (I, 87). Analisaremos esse caso, tendo em vista que Cresos, como considerou Arnaldo Momigliano (1993: 164): “es el ejemplo más elaborado de la operación de fuerzas sobrenaturales en la vida humana”. Seguem alguns fragmentos do Livro I 86–87 (2014: 115–118):

Os Persas ocuparam Sardes e capturaram o próprio Cresos, que governou durante catorze anos, suportara o cerco por catorze dias e, de acordo com o oráculo, pusera fim a um grande império — o seu. [...] [Ciro] mandou erguer uma grande pira e fez subir para ela Cresos, ligado por

⁴ Convencionaremos transliterar os termos somente no corpo do texto.

algemas, e com ele duas vezes sete jovens lídios [...]. [...] Creso, quando se encontrava sobre a pira, [...] veio-lhe ao espírito a afirmação de Sólon, que lhe parecia ter sido proferida por inspiração divina, de que ninguém é feliz enquanto viver. [...] suspirou, lamentou-se e, depois de longo silêncio, por três vezes pronunciou o nome de Sólon. E Ciro, ao escutá-lo, ordenou aos intérpretes que perguntassem a Creso quem é que ele invocava. [...] [Creso] disse: “Alguém que eu desejava, mesmo à custa de grandes riquezas, que viesse à fala com todos os tiranos”. [...] ele contou como uma vez Sólon, que era ateniense, veio ao seu reino e, depois de contemplar toda a sua opulência, a havia desprezado, proferindo tais e tais palavras; [...] ao falar, Sólon não se referia tanto a ele, mas a todo o género humano e sobretudo àqueles que dentro de si se consideram felizes. Enquanto Creso contava estas coisas, ardiam os extremos da pira que estava já acesa. Ciro, ao ouvir dos intérpretes o que Creso tinha dito, arrependeu-se e pensou que ele, também um homem, estava a entregar vivo às chamas um outro homem, cuja prosperidade não fora inferior à sua. Temendo, além disso, o castigo e reflectindo que nada é seguro entre os homens, ordenou que apagassem o fogo aceso e descessem Creso e os que estavam com ele. [...]

Então, contam os Lídios que Creso, ao dar-se conta do arrependimento de Ciro, por ver que todos se esforçavam por apagar o fogo, mas não conseguiam detê-lo, invocou em voz forte Apolo, conjurando-o a que, se alguma das ofertas que lhe fizera lhe tinha sido grata, viesse em seu auxílio e o libertasse do presente perigo. Entre lágrimas invocou o deus e, de súbito, no céu claro e sem nuvens, rebenta a tempestade e cai um forte aguaceiro que apaga a pira. E Ciro, ao reconhecer deste modo que Creso era querido aos deuses e um homem de bem, fê-lo descer da pira e disse: “Creso, quem dentre os homens te convenceu a invadir o meu país e a fazer de ti um inimigo meu, em vez de um amigo?” E ele respondeu: “Ó rei, eu fiz isto para tua fortuna e meu infortúnio. O culpado disto foi o deus dos Helenos, que me induziu a entrar em guerra. Pois ninguém é tão insolente que a prefira à paz. Nesta os filhos enterram os pais, mas naquela são os pais que enterram os filhos. Mas talvez fosse grato a um deus que as coisas assim acontecessem” (trad. de José Ferreira e Maria Silva).

Heródoto, nessa passagem, não se posiciona quanto ao relato dos Lídios, diferente do que diz sobre um outro evento envolto em causalidade por *phúsis*, a saber, ditos segundo os quais Tales de Mileto, mandando cavar um canal profundo em forma de meia lua, não só desviara o fluxo do rio Hális para a passagem do exército de Creso, mas também, assim, secara o rio completamente (*Histórias*, Livro I, 75.6. Trad. de José Ferreira e Maria Silva): “isso eu não posso aceitar, pois nesse caso como teriam passado no regresso?” Em tal situação, o leitor moderno poderia 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, ainda que concordássemos que Heródoto crê em deuses que interferem na natureza, certamente não pensa que o fazem misteriosamente, em segredo, mas antes que agem conforme poderes limitados e diante de razões e desejos com os quais convivem (Sissa, 1990: 56–58),

ainda que seja verdade que os deuses e os homens não são iguais em *vitalidade* — poderíamos dizer *aiōn* —, como diz Hesíodo (*Fragmenta Hesiodica*, I), evocando a Era de Ouro (i.e. antes do feito de Prometeu), de tal modo que

[o]s imortais são [*akedés*], isentos de preocupações. Para eles a vida corre facilmente (*rhéa*). 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, [*makareús*], porém sujeitos à cólera e à compaixão, ao temor e ao desejo; portanto, a tudo o que inquieta e perturba (SISSA, 1990: 19. Transcrições do grego refeitas para o padrão de língua portuguesa).

Assim, os Lídios (em *Histórias*, Livro I, 86–87) davam uma justificativa para que Apolo mandasse a chuva: “[Creso] invocou em voz forte Apolo, conjurando-o a que, se alguma das ofertas que lhe fizera lhe tinha sido grata, viesse em seu auxílio e o libertasse do presente perigo” (*vide trad. supra*). E soma-se o fato de Creso ter lembrado de Sólon e se arrependido de sua desmedida/*húbris* — coisa que não só Apolo teria percebido, mas também Creso, que, além disso, temeu que pudesse haver uma vingança (τίσις) 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 *phúsis*: 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 domínios⁵ — como *Érōs*, deus do amor, é também o próprio amor; e *Hádēs*, deus do submundo, é o submundo —, contudo, Apolo não parece ter poder sobre a chuva, a nuvem ou mesmo os céus — com exceção do Sol —, i.e. não fazem parte da *extensão* de seu domínio (Commelin, 1993: 34–37), como é o caso de *Hádēs* e *Érōs*. No entanto, pelo relato dos Lídios não foi empecilho para a *expressão* da chuva por Apolo. Seja como for, como o papel desse tópico centra-se na *descrição* de um tipo de causalidade, deveremos, pois, considerar acertadamente dois *subtipos* da *causalidade por phúsis*: um *subtipo* que sempre está presente, e é *necessário* nas condições materiais do meio natural em que os fenômenos humanos aparecem — como o fluxo da água, para que um barco navegue —; e outro *subtipo*, de origem divina, que *pode coordenar* certas 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:

⁵ 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 ela dar conta de toda a mitologia grega.

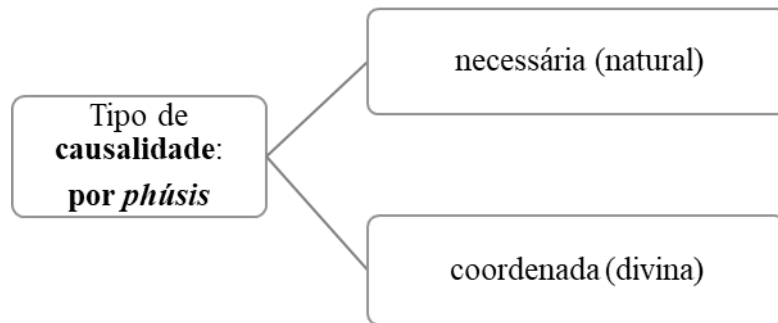


Figura 1. Esquema da subtipologia de ‘phúsis’ no Livro I das “Histórias” de Heródoto.

Poderíamos questionarmo-nos se ambos os *subtipos* de *phúsis* 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 água flui” ou que “a água é capaz de apagar o fogo de uma pira”, pois as *necessidades naturais* desses elementos (água e fogo) 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 disparatado supor que, igualmente, para Heródoto, assim como seria óbvio dizer que “a água flui”, pode ser-lhe óbvio que os deuses estejam sempre coordenando determinados fenômenos físicos (sobretudo quando os deuses se confundem com seus domínios de atuação), não tendo que ser isso explicitado a todo o momento. Não nos parece seguro tomar uma decisão definitiva nessa questão, sobretudo no que diz respeito à *phúsis 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 tradição mitológica grega até ali (Momigliano, 2004: 53–66; Sissa, 1990: 43–58).

2. Causalidade por *práxis*

Por conseguinte, outro *tipo de causalidade* que percebemos em Heródoto é o mais explícito e debatido 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, ademais, 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 *aitíen* entre gregos e bárbaros —, e, não menos importante, como isso associa-se à causalidade por *túkē* (enquanto *acaso* e/ou enquanto *destino*) que veremos no próximo tópico.

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 (1966: 17–34 e 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 (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 J. Hart e Immerwahr, citando esse último (1966, p. 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.

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 cíclicamente destinadas* de Heródoto e uma *hipótese da destinação mais provável das personalidades* de Tucídides. Um autor fundamental a ser citado do lado opositor, porém, é Momigliano. Esse autor argumenta que, embora nos relatos das *Histórias* haja forças sobrenaturais que intervêm na vida humana, “[t]ambién está presente em 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* (cf. Heródoto, *Histórias*, Livro I, 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 *húbris* (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), o qual, 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 as melhores informações possíveis é que Heródoto pode dizer que *sabe/conhece* (*Histórias*, Livro I, 131) certo fenômeno humano. Esse tipo de reconstrução de um acontecimento multissubjetivo é confirmado facilmente no Livro I 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 (ver *Histórias*, Livro II, 123 e 130; e Livro IV, 45), enquanto que, por vezes, porém, posiciona-se (ex.: Livro I, 182), e aí já não se trata da ‘causalidade por *phúsis* natural’, como mencionamos no tópico anterior relativo ao desvio da corrente da água por Tales. Note-se que no Livro I (181–182)⁶ 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 parecem revelar certo ceticismo de Heródoto quanto à *aparição* dos deuses ser *falseável/visível*.

Vejam no caso de Creso: apesar de alguns oráculos (como o de Delfos) terem suas previsões reconhecidamente cumpridas, crê Creso (Livro I, 86–91), outros não previram bem aos seus olhos (Livro I, 47) e por isso mesmo Creso teve de testar vários oráculos (Livro I, 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 (Livro I, 53) — Creso quis crer que fosse o império grego e não o seu que cairia! —, já outras vezes os oráculos formulam quase que conselhos políticos muito simples, como de recomendar que Creso se aliasse aos helenos mais poderosos que houvesse (Livro I, 53). A questão que fica, porém, é o porquê aconselhar tal coisa se seria inevitável a destruição de Creso, caso fosse esse seu destino (Livro I, 91). Ora, a resposta mais simples não é outra senão a que caberia a Creso atacar ou não, e ele optou por atacar quando não estava previsto de antemão que seu império cairia, porque não tinha tomado tal decisão. Por conseguinte, se foi a *húbris* mais que o *destino* ou o *acaso* que levou Creso à derrota, *a fortiori*, percebemos logo que Heródoto está mais interessado com o que os homens fazem com suas crenças e deuses que o que esses deuses diretamente fazem com os homens, se o fazem. Assim que, 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” (*Tratado Político*, 2º cap., § 5). Esse trecho, embora escrito mais de dois 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

⁶ “Na última torre há um grande templo [...], e nenhum dos mortais passa a noite lá, à exceção de uma única mulher dos arredores — uma escolhida entre todas pelo deus, segundo dizem os caldeus sacerdotes do deus. Eles dizem ainda — quanto a mim, não creio em suas palavras — que o próprio deus vem ao templo e repousa no leito, à semelhança do que se passaria em Tebas no Egito (segundo dizem os próprios egípcios egípcios, pois lá também uma mulher se deita no templo de Zeus Tebano, e nenhuma das duas tem relações sexuais com homem)” (trad. de Mário da Gama Kury).

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 *no mínimo* que há uma esfera dos fenômenos humanos em que eles próprios atuam como um *típo 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, pela nomenclatura ‘*causalidade por práxis*’ em função de entender *práxis*, analogamente a Aristóteles (*Metafísica*, Θ, 6), como *ação humana* e um ‘ato’ ser de natureza *indivisível*. Diferentemente de ‘feitos/obras’ (*érga*), como uma escultura que pode ser deixada pela metade (*por fazer, por acabar*), não se pode deixar pela metade o ‘ato de esculpir’; ou bem se produziu o ato de esculpir (mesmo que breve e fugidio) em um dado tempo ou se não o produziu em definitivo. O mesmo vale para uma guerra. A guerra, enquanto um feito, pode ser dividida em momentos, mas o ‘ato de atacar (alguém ou algo)’ não; ou bem o sujeito agiu ou não. E, justamente, dizemos que alguém é responsável por aquilo que escolhe entre contrários (mais detalhes em Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, III, 1 e 2). Outrossim, é bom lembrar que o termo *práxis* está ligado a *práttō*⁷, que tem como principais sentidos: percorrer, terminar, trabalhar, obrar, realizar ou mesmo vingar, com várias ocorrências no Livro I e em outros livros de Heródoto e ligado também a *prágma*⁸ e derivados — para ficar em um exemplo, *prégmata* (cf. Livro I, 155; donde “pragmática”). Do outro lado, o termo *érga* encontra-se já nas primeiras linhas do proêmio (Livro I, 1) designando os ‘feitos/obras’ de gregos e bárbaros — dentre os quais, recordemos o proêmio, interessa a Heródoto os *feitos* que são *espantosos* e também *de grandeza mensurável*⁹ — que podem ser esquecidos, embora Heródoto não deseja que o sejam.

Por uma análise atenta ao proêmio (Livro I, 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 (relativo a *megála*), ou seja, por se tratar de um feito importante a um povo. Esse é o

⁷ Em dialeto jônico, *préssg*; ver ocorrências em Powell, 1938: 316.

⁸ Em dialeto jônico *prégma*, coisa, ‘o que foi realizado’, ato.

⁹ Tome-se cuidado com a acepção “de grandeza” para que a tradução do termo *megála* nessa passagem do proêmio não se contradiga com o uso no Livro I, 5, em que diz que narrará “grandes e pequenas” cidades dada a inconstância histórica delas. Ver Hartog, 2014: 261-267; cf. Corcella, 1984: 110; e também Gomes, 2016: 29-30; e Costa, 2016: 44 e seguintes.

caso do exemplo da história de *Aríon e o delfim* (Livro I, 23–25)¹⁰. 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. 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*, por assim dizer, práticas? Essa pergunta depende da escala de análise das *práticas*. 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* para cada acontecimento. Vejamos um pequeno estudo de caso do Livro I 8–13:

Giges — o mais antigo antecessor de Creso quanto à sua suposta maldição — (Livro I, 8–14; Gomes, 2016: 39–51), teria “se tornado governante” — considere isso como um evento ‘E’ — graças principalmente ao estado e, principalmente, a *ações* relacionadas a três personagens: Candaules, sua esposa e o próprio Giges. Considere as seguintes *condições causais*: (c_1) o excesso de paixão que Candaules tinha por sua esposa somado (c_2) ao entusiasmo de comunicar sua beleza a Giges e sua ação (e) audaciosa de exibir furtivamente a beleza dela. Por parte da segunda personagem, considere os seguintes eventos: (e_1) a rainha notou que foi observada enquanto tomava banho e (e_2) decidiu que Giges teria de ser punido com a morte por isso *ou* teria que ficar com ela no lugar de seu marido. E, por fim, os eventos finais: a recepção da proposta por Giges (e'_1), a condescendência de Giges por vê-la nua (e'_2), embora resista um pouco de início, a recepção da proposta da rainha (e'_3) e sua decisão de matar Candaules para assumir seu lugar no trono ao lado da rainha (e'_4).

Com efeito, e apesar de serem causas particulares a esse evento, podemos identificar que muitas têm de ver principalmente com o tipo de causalidade ‘por *práxis*’, haja vista que são, em suma, *atos humanos*. Observe-se, todavia, que c_1 e c_2 , por exemplo, são estados (sensações, disposições, dados) de Candaules, mas o que movimentou o relato em direção ao próximo agente (Giges) foi o ato e de Candaules. Por sua vez, Giges recebeu a proposta de Candaules (e'_1), mas sua *decisão ativa* de aceitar a proposta (e'_2) foi o que efetivamente movimentou o relato em direção ao próximo agente histórico (a rainha). Ela percebeu que foi observada (e_1), mas, novamente, o que efetivamente movimentou o relato de volta para Giges,

¹⁰ Em relação ao “interlúdio” dessa trama, ver Gomes, 2016: 57–61; e Asheri, 1989: 276. Trata-se da passagem narrada por Heródoto a partir de uma estátua de um homem montado em um delfim e de relatos a respeito de Aríon (suposto inventor do ditirambo) que dizem ter fugido de piratas montado em um delfim que, por sua vez, o teria levado a salvo até o continente.

forçando-lhe uma decisão, foi o *ato decisório* da rainha (e_2), e então, por fim, Giges, viu-se diante da proposta da rainha (e_3) e *agiu* de modo a matar Candaules (e_4), concluindo a explicação do fenómeno. Assumindo as variáveis acima das personagens respectivamente acima, e sendo que E representa o evento “Giges torna-se governante”, podemos explicar a chegada até E pela seguinte cadeia causal¹¹:

$$[(c_1 + c_2) + e] \rightarrow e'_1; (e'_1 + e'_2) \rightarrow e_1; (e_1 + e_2) \rightarrow e'_3; (e'_3 + e'_4) \rightarrow E$$

Como podemos ver, o fenómeno humano em que “Giges torna-se governante” (E) tem o ponto de partida da explicação situado no estado de Candaules ($c_1 + c_2$), sua primeira ação (e) — que passa a mover a narrativa —, e tem a conclusão no ato de Giges de matá-lo (e'_4). Com esse esquema em vista, evidencia-se que o que move a narrativa histórica é um tipo de causalidade que abrange e , e'_2 , e_2 e e'_4 (grifados), isso é o que estamos chamando mais propriamente de *causalidade por práxis*. Contudo, não significa que as demais variáveis sejam insignificantes para a narrativa causal, pelo contrário, esses estão entre os *motivos* ou *estados* que abrem possibilidades para que os sujeitos ajam, mas esses motivos e estados não *determinam* o que os agentes (Candaules, rainha e Giges) farão, há uma margem para deliberação dos indivíduos¹². Note-se que Giges poderia muito bem ter escolhido, pela proposta da rainha (e'_2), não matar Candaules, e então muita coisa mudaria no Livro I, não haveria sequer a “maldição” que atingiria Creso mais tarde. Vale salientar que são escolhas individuais como essa de Giges que fazem as personagens nas *Histórias* temerem uma desgraça advinda dos deuses, como é o caso de Ciro (Livro I, 86), e se aconselharem, como é o caso de Sólon a Creso (Livro I, 32) e Creso a Ciro (Livro I, 88–90 e 155).

As *ações humanas* ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$), assim, 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 (e , e'_2 , e_2 e e'_4) estão todos principalmente situados no âmbito da ética. O estudo descritivo e comparativo do *éthos* (“modo de ser”, comportamento) das personagens e de povos¹³ 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,

¹¹ Os parênteses na formulação abaixo servem para demarcar o agrupamento de premissas em relação à conclusão de uma ação.

¹² Por essa razão, não poderíamos escrever simplesmente $e \rightarrow E$, dado que há vários outros responsáveis pelo evento final que consiste na chegada de Giges ao trono.

¹³ Para o caso de *povo/etnia*, aparece em Heródoto *éthnos* (para dar alguns exemplos do Livro I: 4, 6, 53, 56).

relativa às noções de *nómoi* (costumes, leis), *justiça (díke)*, *maneira de ser/temperamento (héxis)*, *caráter (kharaktér)* e *virtude (areté)*. Com a diferença de que Aristóteles 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 dessas expressões em separado. Percebe-se, porém, que, embora o historiador mostre-se interessado no *éthos* estrangeiro (dos bárbaros) em geral, é-lhe evidente que certos comportamentos tendem a levar reinos à ruína, trazer mau agouro e dificultar a felicidade. Sobre o que seja “felicidade” no Livro I há uma longa e difícil discussão (Ribeiro, 2005; Shapiro, 1996) que não interessa diretamente esta pesquisa. Já no que diz respeito à ruína dos reinos e o mau agouro, ocupar-nos-emos disso no próximo tipo de causalidade relativo ao 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 (Heródoto. *Histórias*, Livro I, 171), a invenção de jogos (Livro I, 94) ou a invenção do ditirambo (Livro I, 24). 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 (Livro I, 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 (Livro I, 123–126), e um exemplo de *práxis* com uma má tática é de Astíages, em resposta à estratégia de Ciro (Livro I, 127). Outras vezes um conselho para uma ação (ou mesmo a própria ação) pode ser simultaneamente ética e tática. Esse é o caso de um dos conselhos de Creso a Ciro nas *Histórias* (Livro I, 155–156); ao mesmo tempo que confere uma estratégia para acalmar a rebeldia dos lídios, também evita que sejam castigados, pois 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 (ex.: Livro I, 162–164). Assim, temos o seguinte esquema:

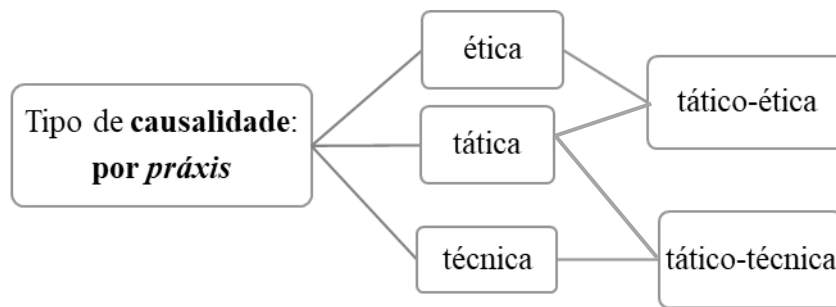


Figura 2. Esquema da subtipologia de ‘práxis’ no Livro I das “Histórias” de Heródoto.

3. Causalidade por *túkhē*

Por fim, chegamos à controversa *causalidade por túkhē*. A palavra *túkhē*, na língua grega, por si só não ajuda muito a compreender esse tipo de causalidade. Pois *túkhē* (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) 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*: “ἐπὶ τῆσι παρούσῃσι τύχησι, Hdt. 7, 236, *dans l'état actuel des choses, dans les circonstances présentes*¹⁴”, porém talvez a fórmula que melhor contenha o significado abrangente desse termo é “*ce que l'homme obtient, d'où*”, contudo, tem um sentido tão amplo que é impossível caracterizar um *tipo de causalidade* somente dessa forma. Com efeito, propomos uma divisão de pelo menos dois subtipos de *causalidade por túkhē* que refletem dois sentidos principais do termo no Livro I. O primeiro deles é o sentido de *túkhē* como *acaso*, ou simplesmente algo que ocorre *acidentalmente*, e mais tarde é nesse sentido que Aristóteles investigará *túkhē* na *Física* (Livro II, capítulo 4 e 7). Aliás, a diferença que Aristóteles coloca entre *túkhē/acaso* (enquanto “*acidental*”, “*contingente*” ou “*concomitante*”, *symbebekós*) e o *espontâneo/autómato* não é discutida em Heródoto, mas ambos os termos aparecem nas *Histórias*. Vemos, por exemplo, a palavra *autómata* no Livro II 94 para descrever plantas selvagens que “*crescem sozinhas*” (Powell, 1938: p. 52). Enquanto que *túkhē* aparece pela primeira vez nas *Histórias* em Livro I 32, mais precisamente na fala de Sólon: “o homem muito rico não é mais feliz do que aquele que tem apenas o suficiente para o dia de hoje, a não ser que a *túkhē* lhe continue fiel até o fim da vida; proporcionando-lhe todas as boas coisas”. É evidente que aqui *túkhē* não tem o sentido de *autómata* que vimos anteriormente, como algo que “*brotou*”, havendo apenas uma proximidade semântica. Com efeito, antes parece que *túkhē* traz aqui o sentido de *acaso* — enquanto *fortuna* da pessoa a que Sólon se dirige

¹⁴ Na tradução de Mário da Gama Kury, também lemos “nas circunstâncias presentes”.

(a saber, o rei Creso)¹⁵. Entende-se, pois, que algo foi *causado por acaso* ou que algo *se deu por acaso* e não que “se produziu do nada”. Pelo contrário, pois justamente por um sujeito ter feito alguma escolha em vista de um fim e tal escolha levar a outro (imprevisto) é que dizemos que *algo ocorreu por túbē*. Esse sentido encontra-se notadamente na *Física* (II, 7, 197^a 36 ~ 197^b 10) e semelhantemente nas *Histórias* (Livro I, 119). Notamos ainda 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*, carentes de *tática* e *prudência*, levaram-no para outro fim, a pira de Ciro (Livro I, 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 *túbē* como *acaso*; e é nesse sentido que dizemos que, *por túbē*, Creso perdeu seu império, embora não fosse de todo inevitável.

Analisemos agora a segunda passagem em que aparece *túbē* nas *Histórias* (Livro I, 118). Nessa passagem vemos a sentença “*bōs ōn tēs túbēs eū metesteōsēs*”, que expressa 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 Astíages sobre o fato do pequeno Ciro estar vivo e sendo cuidado por pastores. A ideia de uma *reviravolta da túbē* presente em Heródoto pode ser interpretada de várias maneiras. Plutarco, no século I d.C., parece ver isso como *malícia* (*kokoétheia*) em Heródoto. Segundo um estudo de Maria Aparecida Silva, tratar-se-ia da 5^a e 6^a marcas de malícia (dentre nove): “depreciação de ações louváveis por meio da atribuição de causa insignificante”¹⁶ e “redução da grandeza dos feitos atribuindo-os ao acaso” respectivamente (Plutarco. *Da Malícia de Heródoto*, 856 A–C).

A ideia de *reviravolta do acaso* também pode ser interpretada no sentido literário-poético de *peripécia* (Gomes, 2016: p. 49), como nas tragédias, no sentido de que revelaria a instabilidade humana e a dificuldade de crer em seus próprios cálculos; teria sido o acaso, segundo Gomes, dos cálculos de Candaules com relação à rainha. Essa interpretação, por sua vez, pode tanto estar a dizer que Heródoto faz uso de um efeito literário-trágico para persuadir o leitor de sua tese sobre a natureza humana, talvez com certa influência sofisticada (Baragwanath, 2008), como também pode estar a dizer que Heródoto está identificando descritivamente em seus relatos corroborações empíricas para essa tese. Essa tese apoia-se, entre outras coisas, na proximidade de Heródoto com Sófocles (Schlögl, 2000: p. 12), que chegou a dedicar-lhe uma poesia (*Iambi et Elegi Graeci*, vol. II, 166, frag. 5). Autores como Schlögl (2000: p. 38) têm apontado que mitos teriam ainda em Heródoto um papel

¹⁵ Nesse trecho (Livro I, 32) Godley traduz em inglês por “*fortune*”, José Ferreira e Maria Silva traduzem por “*sorte*” e Mário Kury por “*boa sorte*”. Cf. as respectivas traduções na bibliografia.

¹⁶ Ver também PLUTARCO, 2013: 16 e 88–98. Estudos de Maria Aparecida de Oliveira Silva.

explicativo de acontecimentos, como na epopeia. Contrapomo-nos, porém, à crítica de Plutarco¹⁷ desse uso, de sorte que nos parece razoável a interpretação segundo a qual a *reviravolta do acaso* em Heródoto seria uma *peripécia empiricamente constatada (ou honestamente suposta)* para corroborar sua tese sobre instabilidade humana. Entretanto, há uma forma mais de interpretar esse fenômeno.

Se nos voltarmos por um instante mais à passagem sobre Candaules, veremos que há uma expressão-chave para outra forma de interpretar *túkē* em Heródoto, sob risco de inclusive reduzir a um único sentido; qual seja, o de *destino*. Na passagem que me refiro (Livro I, 8), Heródoto afirma: “ele [(Candaules)] estava fadado ao mau acontecimento” (*Khên gâr Kandaülē 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 *túkē* —, para citar mais uma (Livro I, 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, um viajante (Ádrasto) amaldiçoado por ter matado seu irmão e, depois, acolhido por Creso, acidentalmente mata o filho do rei Creso com uma lança. O próprio Creso admite que não foi Ádrasto a *causa* (*aitios*) desse fato, a não ser como *autor involuntário* (*aékon*¹⁸ *exergásao*). Segundo crê Creso, seria obra de um deus, aquele que o avisara sobre o ocorrido (Livro I, 45). Essa passagem é particularmente interessante no conjunto da obra no que se refere à *causalidade por tükē*, 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 predições 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 liberdade (Hartog, 2014: 348-354), que são fortemente enfatizadas nas *Histórias*, cabe, todavia, reconhecer que a *túkē* 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 Giges ou tal como Ádrasto ter matado sem querer o filho de Creso —, bem

¹⁷ Sabemos hoje que Plutarco usa em seu discurso as marcas que ele próprio condena tendenciosamente em Heródoto (Cf. Plutarco, 2013: 17 e 63-151. Estudos de Maria Aparecida de Oliveira Silva). Além disso, há várias corroborações e contribuições de Heródoto na arqueologia e filologia que atestam sua honestidade em muitos casos (ver Momigliano, 1990: 6-40; Momigliano, 1998: 191; Momigliano, 2004: 67).

¹⁸ De *Aekazómenos*, “que procede contra a própria vontade”.

como relaciona-se com os próprios deuses — seja porque Crespo atribui tal coisa aos deuses nessa passagem; seja porque, como diz a Pítia (Livro I, 91), “nem um deus é capaz de fugir ao destino prefixado” (aparecendo nesse trecho não *túkē*, mas *moîran*). Outra passagem que também corrobora a vinculação de *túkē* com os deuses é sua quarta ocorrência nas *Histórias* (Livro I, 124), pelo menos essa é a opinião que Hárpago expressa para Ciro em sua carta, então Ciro passa também a crer nisso (Livro I, 126), e aí o termo é usado pela última vez no Livro I.

Finalmente, e apesar de ainda faltar um estudo detalhado que acoberte a totalidade das ocorrências de *túkē*¹⁹ e de expressões que a sugerem em todos os livros das *Histórias*, conseguimos referenciar todas as suas ocorrências no Livro I e analisar algumas expressões próprias que sustentam formas distintas de interpretar uma causalidade derivada desse conceito. É notável que se trate de um termo central nas causalidades das *Histórias* e que, ao que tudo indica, conecte-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 do Livro I como se segue:

¹⁹ Para ver as demais ocorrências, consultar Powell, 1938: 363.

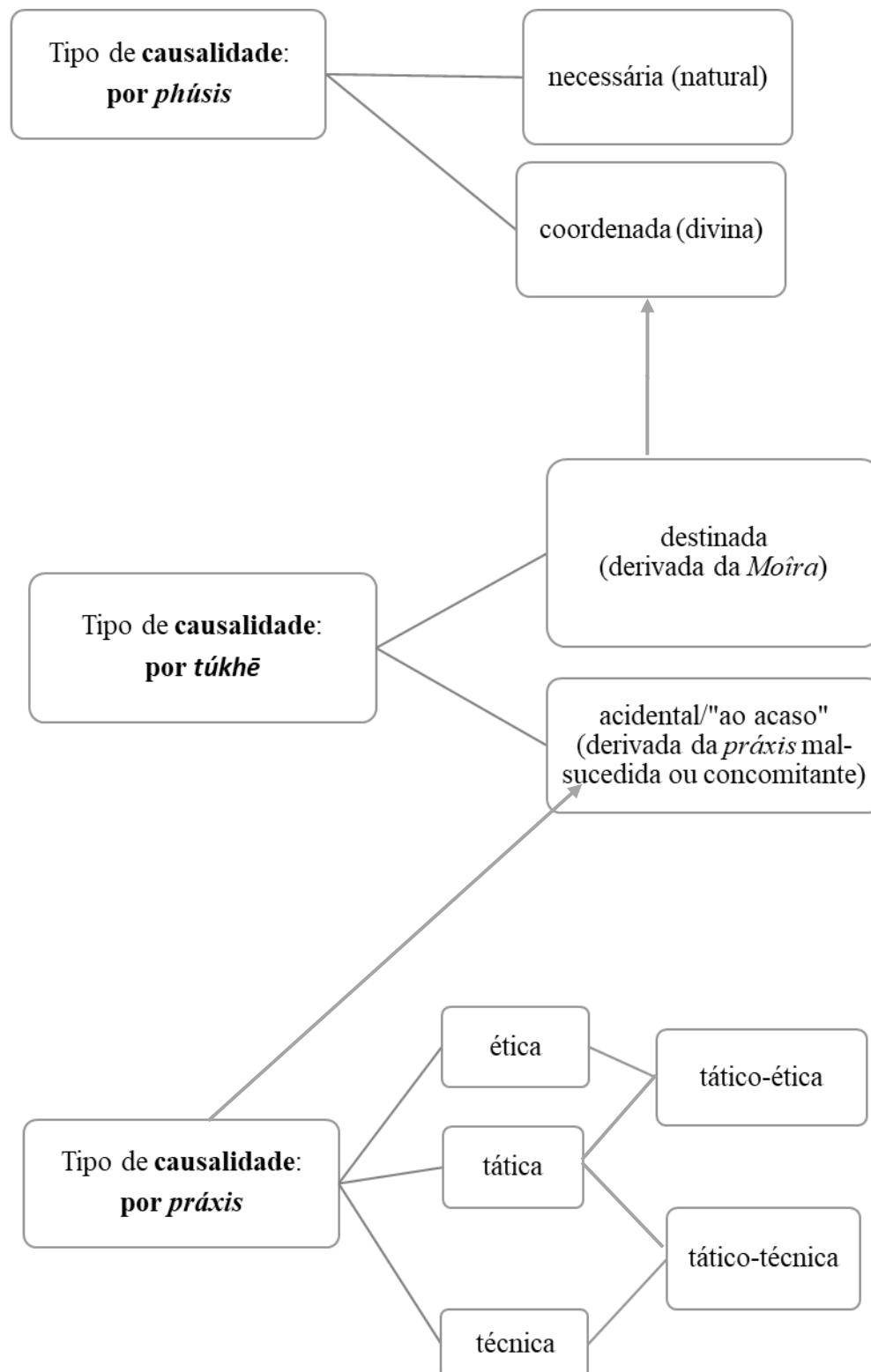


Figura 3. Tipologia e subtipologia da causalidade no Livro I das *Histórias* de Heródoto (quadro completo).

Considerações finais

Como vimos neste trabalho, há em Heródoto pelo menos três tipos de conceitos de *causalidades* operantes nos julgamentos de suas personagens e nos comentários do próprio historiador. Cada tipo está subdividido, porém, em subtipos; tanto porque os deuses operam junto com a *phúsis* e a *túkhē* quanto porque os fenômenos humanos, da *práxis*, são complexo. Tal complexidade prática precisa se dividir no mínimo em um âmbito ético/trágico, um âmbito inventivo da técnica/poética e um âmbito tático prudencial. Ainda cada subtipo de causalidade prática pode se combinar de pelo menos duas formas no Livro I, como procuramos mostrar.

Assim, por meio desse estudo de caso de História dos Conceitos, chegamos, pois, a uma contribuição também para a História da Historiografia Grega, embora — devido ao nível de detalhamento da pesquisa — não tenha sido possível expandir nossa análise para todos os livros das *Histórias*. Contudo, ainda assim tal contribuição surge em especial à medida que exibimos as ligações conceituais básicas que unem historiografia e tragédia e historiografia e filosofia prática. Há, por certo, ainda dificuldades nas *Histórias* e que estão aqui apenas preliminarmente expostas. É o caso, por exemplo, de se analisar quais as características mais específicas da relação entre o humano histórico e os deuses. Sem dúvida tal relação carrega influência das tragédias gregas, como comentamos algumas vezes, mas ainda parece se fazer necessário um estudo mais detalhado de História Comparada nesse campo. De nossa parte, procuramos dar ferramentas para possíveis comparações futuras mais acuradas entre historiografias e entre historiografia e filosofia ou historiografia e tragédia, estimulando a pesquisa inevitavelmente interdisciplinar diante de tais dificuldades.

Referências

Fontes

Angioni, L. (2009). Aristóteles. *Física I-II* (tradução e comentários). São Paulo, Unicamp.

Asheri D. at alii (1989–1998). Erodoto. *Erodoto, Le Storie* (Testo e commento). Volumes 1 a 6, 8 a 9. Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori.

Da Gama Kury, M. (1985). *Heródoto*. História. Trad. de. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

Da Rocha Pereira, M. H.; Ferreira, J. R.; De Fátima Silva, M. (2014). Heródoto. *Histórias: livro 1º* (Introdução Geral, introdução ao Livro I, versão do grego e notas). Lisboa, Edições 70.

De Sousa, E. et alii (1987). Aristóteles. *Volume II: Poética/ Ética a Nicômaco* (tradução). São Paulo, Nova Cultural.

Godley, A. D. (1926). Herodotus. *The Histories (Books 1-2)* (traduction). Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library). Available at <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Accessed in 10/04/2019.

Yebra, V. G. (1982). Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles* (traduction). Madrid, Editorial Gredos.

Pinheiro, P. (2015). Aristóteles. *Poética*. Ed. bilingue. Trad. de Paulo Pinheiro. São Paulo, Editora 34.

Merkelbach, R.; West, M. L. (eds.) (1967). Hesiod. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford, Oxford University Press.

West, M. L. (ed.). (1998). *Iambi et Elegi Graeci: Ante Alexandrum Cantati*. Volume 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Monora Adespota. Oxford, Oxford University Press.

Bibliografia

Angioni, L. (2007). O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. I, 2007, Issue 2, 1–24.

Bailly, M. A. (2000). *Dictionnaire grec-français*. Paris, Hachette.

Baragwanath, E. (2008). *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford Classical Monographs. Oxford/New York: Oxford University Press.

Barnes, J. (2009). Metafísica. In: Barnes, J. (org.). *Aristóteles* (pp. 103–153). São Paulo, Ideias & Letras.

Coonen, L. P. (1953). Herodotus on Biology. *Scientific Monthly*, Vol. 76, 63–70.

Corcella, A. (1984). *Erodoto e l'analogia*. Palermo, Sellerio ed.

Costa, V. M. (2016). *Entre a investigação e a análise das causas: o conceito de aitía em Alpha da Metafísica de Aristóteles e em Clio das Histórias de Heródoto*. Monografia. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

De Oliveira Silva, M. A. (2013). Plutarco. *Da Malícia de Heródoto* (versão do grego, estudo, tradução e notas). São Paulo, edUSP.

Detienne, M.; Sissa, G. (1990). *Os deuses gregos (a vida cotidiana)*. Trad. de Rosa Maria Boaventura. São Paulo, Companhia das Letras.

Dewald, C. (1980). *Biology and Politics: Women in Herodotus' "Histories"*. Pacific Coast Philology, Vol. 15 (Oct.), 11–18.

Espinosa, Benedictus de. (1983). *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência*. Trad. de Manuel de Castro et al. (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo, Abril.

Gomes, M. C. (2016). *A Ironia Trágica em Heródoto*. Curitiba, Editora Prismas.

Hart, J. (1982). *Herodotus and Greek history*. New York, St. Martin's Press.

Hartog, F. (2014). *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

Immerwahr, H. R. (1966). *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland, Press of Western Reserve University.

Koselleck, R. (com uma contribuição de Hans-Georg Gadamer) (2014). *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro, Contraponto.

Koselleck, R. (2013). V: A configuração do moderno conceito de História. In: Koselleck, R. (org.) (2013). *O Conceito de História*. (pp. 119–184). Belo Horizonte, Autêntica.

Meier, C. (2013). II: Antiguidade. Trad. de René E. Gertz e revisão de Sérgio da Mata. In: Koselleck, R. (org.); et ali. *O Conceito de História*. (pp. 41–62). Belo Horizonte: Autêntica.

Momigliano, A. (1983). *Problèmes d'historiographie: ancienne et moderne*. Trad. de l'anglais et de l'italien par Alain Tachet. Paris, Gallimard.

Momigliano, A. (1993). XII. El tempo en la historiografía antigua. In: *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Momigliano, A. (2004). *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru, EDUSC.
- Momigliano, A. (1990). *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- Momigliano, A. (1998). *História e Biografia*. In : M. I. Finley. O Legado da Grécia: Uma Nova Avaliação. Trad. de Yvette de Almeida. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Moravcsik, J. M. (2003). What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia. In: *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford, Oxford University Press.
- Pires, F. M. (1999). *Mitohistória*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.
- Powell, J. E. (1938). *A lexicon to Herodotus*. Cambridge, University Press.
- Ribeiro, T. O. (2005). *Ἔλθοις: uma discussão axiológica nas histórias de Heródoto*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ.
- Richter, M. (1986). Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory. *Sage Publications, Inc. Political Theory*, 14 (4), 604–637.
- Shapiro, S. O. (1996). Herodotus and Solon. *Classical Antiquity*, University of California Press, Vol. 15, No. 2 (Oct.), 348–364.
- Schlögl, A. (2000). *Heródoto*. Trad. de Javier Alonso López. Madrid, Aldebaran.

Recebido: 14 de maio de 2019

Aprovado: 10 de abril de 2020