
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

A Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte

Pseudo-Xenophon's Constitution of the Athenians

Silvio Marino ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-8372-7584>
silviolisbona@yahoo.it

ⁱ Universidade de Brasília – Brasília – DF – Brasil

MARINO, S. (2020). *A Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte*. *Archai* 28, e02809.

Resumo: *A Constituição dos Atenienses* é uma pequena obra acerca da *politeia* de Atenas e das condições que permitem que a democracia

permaneça em Atenas como forma de gerenciar a vida da *polis*. Esta obra representa um problema filológico e historiográfico, porque, embora esteja no *corpus* das obras de Xenofonte, ela é considerada obra de outro autor, conhecido como Pseudo-Xenofonte ou “Velho Oligarca”. Trata-se de um *pamphlet* de orientação oligárquica que apresenta Atenas como um mundo ao contrário, em que os piores comandam e os melhores são como escravizados pela multidão ignorante.

Palavras-chave: Pseudo-Xenofonte, constituição, Atenas, democracia.

Abstract: The *Constitution of the Athenians* is a short work about the *politeia* of Athens and the conditions by which Athenian democracy can last as constitutional regime which manages the life of the *polis*. This work represents both a philological and a historiographical problem, because, even if it was transmitted in the *corpus* of Xenophon’s work, it is considered to have been written by another author, known as Speudo-Xenophon or “Old Oligarch”. It is an oligarchic *pamphlet* which presents Athens as an upside down world, where the worst people rule and the best ones are as reduced to slavery by the ignorant multitude.

Keywords: Pseudo-Xenophon, Constitution, Athens, Democracy.

Introdução

A *Constituição dos Atenienses* (ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ) ocupa um lugar muito particular na prosa ática dos séculos V e IV a.C. Acerca deste texto os estudiosos não concordam sobre o autor, sobre a data de composição, sobre a forma do texto, nem sequer sobre a intenção do texto; sendo esta a situação, este texto configura-se como um quebra-cabeças de não fácil resolução.

Nesta brevíssima introdução limitamo-nos a enunciar, em traços muito gerais, os problemas que este texto levanta para dar também ao

leitor não especialista algumas indicações que possam torná-lo mais inteligível.

O termo grego πολιτεία (*politeia*), que é aqui traduzido por “constituição” – conforme a tradição –, não indica tanto o que nós modernos indicamos com o mesmo termo, porque hoje em dia “constituição” indica o conjunto de normas no qual estão baseadas todas as outras leis, as quais não podem estar em conflito com ela. O termo “*politeia*” indica, mais propriamente, o “sistema político” com o qual uma cidade se organiza. Temos vários textos com o título “*politeia*”: a *Politeia dos Espartanos* de Xenofonte, duas *Politeiai* de Crítias sobre o sistema político de Esparta, a *República* de Platão (*De republica*), título latinizado de *politeia*, e a *Politeia dos Atenienses* de Aristóteles. De fato, a política é um “gênero” que atravessa a produção literária grega, da poesia à historiografia. Exemplos podem ser a produção poética de Sólon e o diálogo entre Teseu e o arauto nas *Suplicantes*, o *logos tripolitikós* em Heródoto (III 80-2) e até as reflexões médicas de Ares, *águas*, *lugares* do *corpus hippocraticum* e a obra urbanística de Hipódamo de Mileto.

Quanto ao autor e à data de composição não há um acordo geral entre os estudiosos. Se a cronologia estabelecida pela maioria estiver certa, ou seja o último quarto do V século a.C., este texto seria o primeiro exemplo de prosa ática. O dado filológico é que este texto é incluído no *corpus* das obras de Xenofonte (e por isso fala-se de um Pseudo-Xenofonte), e na antiguidade o único que duvidou da atribuição a Xenofonte foi Demétrio de Magnésia, que junta os dois textos do *corpus* de Xenofonte, a *Constituição dos Atenienses* e a *Constituição dos Espartanos*, indicando-as nesta ordem.¹

Na crítica moderna, para a identificação do autor foram avançadas várias propostas: Tucídides, alguém do *entourage* de Antifonte, Andócides, e o mesmo Crítias; esta última identificação apoia-se em indícios externos ao texto (Serra, 2018, p. XXV-XXVI) e é avançada por último por Luciano Canfora (Canfora, 2018, p. 199).

¹ Cfr. DL 2.57 (Ἀγροίλαόν τε καὶ Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων Πολιτεῖαν); cfr. Serra, 2018, p. XVII.

Todavia, o nosso autor é conhecido também como o “Velho oligarca”, cuja velhice foi pensada já por Wilamowitz.

O problema central desta obra é a data de composição: a descrição que o autor faz da constituição, da vida pública e a análise da estrutura econômico-política refere-se a uma situação da segunda metade do V século a.C. Todavia, o autor, como alguns estudiosos apontam, pode ter escrito lembrando uma situação histórica precípua para torná-la paradigmática, e isso no mesmo sentido do κτῆμα ἐς αἰεὶ de Tucídides, que quis mostrar as “leis” dos eventos humanos. E da data de composição pode derivar também a resolução do problema da intenção do texto, se este foi escrito com intenção séria ou com intento irônico: decisivo é se a composição posiciona-se antes ou depois da derrota de Atenas na guerra do Peloponeso.

Um *status quaestionis* acerca das várias propostas para a data está na introdução ao texto em Serra 2018; mostramos aqui algumas propostas, de modo muito breve, sem entrar nas argumentações que os estudiosos apresentaram, e por isso nos referimos a Serra 2018 do qual propomos aqui brevemente o esquema das propostas de datação dadas pelos estudiosos ao longo da diatribe.

A história das tentativas de datar – e de dar um nome ao autor – começa com Wilhlem Roscher (1841), que negava a Xenofonte a paternidade da *Constituição dos Atenienses*,² indicando em Tucídides o autor, e pensando que este texto tivesse sido escrito antes do 424 a.C. Mazzarino (1965) pensava numa data anterior à guerra do Peloponeso, enquanto Bowersock(1968) numa data antes de 440/1. Para Marr&Rhodes (2008), a composição deste texto se colocaria entre os anos 425 e 424, mas com certeza antes do 420. Poucos outros estudiosos propõem uma datação mais baixa, entre 410 e 406, antes da derrota de Atenas, como Fontana (1968) e Sordi (2002; 2011). Para Canfora (1991), o qual está seguro de que o autor é Crítias, a data mais provável é entre 429 e 424, enquanto, mudando de aviso, Canfora (2018) pensa que Crítias escreve durante o exílio,

² Roscher, 1841.

depois da tentativa de revolução oligárquica de 411 e depois do juramento coletivo durante às Grandes Dionísias (409).

A data de composição é um dado importante, porque pode indicar-nos o escopo do texto. Se, como Luciano Canfora (2018) quer, esta *Constituição* foi composta por Crítias em exílio, depois do falhado golpe oligárquico de 411, este texto apresenta-se não simplesmente como uma descrição do sistema político de Atenas, mas como um projeto político que visa tomar o poder numa cidade em que o sistema democrático não resulta praticamente desestabilizável. Índice disso seriam as últimas palavras, com as quais o autor nega a possibilidade, no imediato, de subverter a democracia pelos *atimoi*, os que são privados dos direitos.

Quanto à estrutura do texto, como já foi dito, é debatida a forma do texto, se ela seja uma prosa ou um diálogo. Aqui optamos pela forma não dialógica com a qual Serra (2018) propõe o texto. Este divide-se em três secções. A primeira, em 20 parágrafos, expõe o sistema democrático, a segunda, de 20 parágrafos, as forças militares e a economia dos “dominadores do mar”, e a terceira, de 12 parágrafos, toma em conta o sistema de tribunais, terminando com uma análise das possibilidades que a democracia seja subvertida.

Caraterística deste texto é que o autor insiste em mostrar que a democracia é um sistema que, por um lado, favorece os piores em dano dos melhores, por outro que aquilo democrático é um sistema quase impossível de abater. Aqui o autor mostra sua peculiaridade, a de reconduzir tudo à política. Ainda mais interessante é a lucidez da análise que junta o dado econômico estrutural ao dado político: sendo a economia ateniense baseada na navegação, e sendo os trabalhadores desta pertencentes ao *demos*, é inevitável que o poder esteja nas mãos deste ator social, até o ponto que o autor diz que “o *demos* é lei” (1.18). Atenas, nas palavras deste texto, é apresentada como um mundo ao contrário, cuja única lógica é a manutenção da democracia; e a prova que Atenas seja um mundo ao invés é que em qualquer lugar do mundo o que é melhor (*to beltiston*) é contrário à democracia (1.5). Na concepção do nosso autor, Atenas inverte as práticas e as normas que todos os outros gregos consideram corretas,

apresentando assim uma axiologia em que a dialética entre bom e mau premia o polo negativo que vira princípio e fundamento das leis e da vida civil.

De fato, mesmo no começo, o autor afirma que explicará que os Atenienses “fazem também as outras coisas que parecem erradas aos outros Helenos” (1.1). A crítica à democracia não poderia ser mais forte, e de fato a primeira notação do autor   que em Atenas prevalecem os maus (*poneroi*) sobre os nobres e os ricos, e a razão disso   que são os maus – identificados com os membros do *demos* – que movem a economia de Atenas, e por isso   justo que eles tenham os mesmos direitos dos bons e que mandem na cidade.

Em conclusão desta breve introdu o   *Constitui o dos Atenienses*, uma nota o tem que ser feita acerca da perspectiva em que o autor coloca a dinâmica política de Atenas. Esta perspectiva não deixa nenhuma possibilidade para uma concilia o entre as duas classes de cidadãos – os ricos e os pobres – e   interessante que o autor se refira   *eunomia* (1.9). *Eunomia*   o termo utilizado por Sólon, e indica o estabelecimento de uma medida e para os ricos e para os pobres. A *eunomia* soloniana, portanto,   um elemento de equilíbrio no corpo social, o que não se pode dizer para a *eunomia* desta *Constitui o dos Atenienses*. Aqui a *eunomia*, o bom governo,   o governo dos melhores, do qual deriva rapidamente a escravidão para o *demos*, para os pobres. Esta   uma ressignifica o muito importante, porque nos introduz na batalha política do século V e nos deixa entender como entre ricos e pobres não pode ter harmonia. Muito agudamente, Platão, no livro VIII da *República*, descreve esta situa o, afirmando que com a propriedade privada uma cidade nunca será uma, mas sempre duas, uma dos pobres e uma dos ricos, e embora essas ocupem o mesmo lugar, sempre conspiram uma contra a outra (cfr. 551d, e também 422e-423a).   mesmo esta luta que identifica o espaço político delineado pela *Constitui o dos Atenienses*, um campo de batalha onde não há lugar para considera es morais, o que torna o nosso autor uma espécie de Maquiavel *ante litteram*.

Nota ao texto: a tradução está baseada no texto da edição crítica de Serra 2018.

Tradução

I

1. Acerca da constituição³ dos Atenenses, o fato de que eles escolheram esta forma de constituição, eu não aprovo por esta razão: porque escolhendo isso eles escolheram que os maus fossem melhor do que os bons. Mesmo por isso não aprovo. Visto que isto pareceu-lhes assim, explicarei como eles salvaguardam a constituição e fazem também outras coisas que parecem erradas⁴ aos outros Helenos.

2. Em primeiro lugar eu direi isso: que aqui os maus e os pobres e o *demos*⁵ acham prevalecer⁶ justamente sobre os

³ O termo grego *politeia* é aqui traduzido por “constituição”, mesmo que não coincida com o que nós modernos chamamos e definimos por constituição.

⁴ O verbo *hamartanein* indica o erro técnico também.

⁵ Deixamos assim o termo grego *demos* porque, neste texto, ele indica algo diferente do que em geral imaginamos. Como todos sabem, o termo *democracia* indicaria o poder (*kratos*) do povo (*demos*), no sentido de que o povo (todos os cidadãos) exercem o poder através das instituições democráticas. Neste texto, o termo “*demos*” não está utilizado somente neste sentido, porque indica também a parte mais pobre da população, a base de consenso do partido democrático, que estava nas mãos da família dos Alcmeônidas. Como destaca Lapini (1997, p. 25), o termo “*demos*” é utilizado pelo menos em quatro sentidos: 1) a totalidade do povo, e por isso indica o governo democrático, 2) os plebeus, 3) o partido político, 4) o grupo dentro do *demos* que toma as decisões.

⁶ O sintagma *πλέον ἔχειν* indica, propriamente, o “ter mais” ou “estar numa condição de superioridade”. Este sintagma é a base do termo *πλεονεξία*, que indica o “prevalecer sobre alguém”, “ter uma posição de força em relação a alguém”. Este é um dos termos mais importantes do debate ético-político dos séculos V-IV a.C., e é objeto de atenção por parte de Platão sobretudo na *República*. O conceito de *πλεονεξία* está a fundamento das sociogonias elaboradas por autores oligárquicos – como é o caso do autor desta *Constituição dos Atenenses* –, porque individua no desejo de “ter mais” (*πλεονεξία*) o caráter fundamental da natureza humana, uma

nobres e os ricos por esta razão: porque é o *demos* que move os barcos e confere a potência à cidade; e os timoneiros e os contramestres e os comandantes dos cinquenta remadores e os pilotos de proa e os carpinteiros, estes são os que dão a potência à cidade mais do que os hoplitas, os nobres e os bons. Sendo as coisas assim, parece justo que todos participem nos cargos públicos, no sorteio, assim como na eleição por braço erguido, e que seja possível falar para qualquer um dos cidadãos que queira.

3. Todavia, todos os cargos públicos que, se desempenhados com sucesso, aportam a salvação enquanto, se forem desempenhados sem sucesso, aportariam perigo ao povo todo, nestes cargos o *demos* não quer participar, nem nas estratégias nem nas hiparquias⁷ acham que têm que participar. O *demos*, de fato, sabe que é mais vantajoso não exercer estes cargos, mas deixar que os exerçam os que têm mais capacidades. Ao contrário, todos os cargos que comportam um subsídio em dinheiro e uma vantagem para a própria casa, estes cargos o *demos* procura exercer.

4. Em segundo lugar,⁸ alguns se maravilham com o fato de que eles – em cada caso – atribuem mais aos maus e aos pobres e aos democráticos⁹ do que aos bons; nisso mesmo aparecerá que eles estão salvaguardando a democracia. De fato, os pobres e os incompetentes¹⁰ e os piores, ficando bem e tornando-se

natureza – por isso – violenta, que tenta dominar os outros homens e ultrapassar os limites que cada cidadão tem.

⁷ A *hiparquia* era uma formação militar de cavalaria composta por 512 cavaleiros e o cargo de *hiparca* era eletivo e durava um ano.

⁸ Depois do πρώτον do parágrafo 2.

⁹ O termo δημοτικός indica a parte da população que apoia o partido democrático.

¹⁰ O termo grego que traduzimos por “incompetentes” é ἰδιώται. Este termo é de grande importância no debate científico-epistemológico do século V a.C., porque envolve a questão da existência da τέχνη. ἰδιώται significa “leigos”, e indica quem é desprovido de uma competência técnica. Mostrar que há quem é desprovido de

muitos, consolidam a democracia; se, ao contrário, os ricos e os bons ficassem bem, os democráticos tornariam forte¹¹ a parte oposta a eles.

5. Em cada lugar da terra o melhor é oposto à democracia. Nos melhores, de fato, a intemperança e a injustiça são mínimas, enquanto é grande o zelo para as coisas vantajosas. Por outro lado, no *demos* são máximas a ignorância,¹² a desordem e a maldade. De fato, sobretudo a pobreza os leva para as ações vergonhosas e a falta de educação,¹³ e por causa da falta de bens há ignorância em alguns dos homens.

6. Alguém poderia dizer que era preciso não deixar todos falarem um após o outro nem participarem no Conselho,¹⁴ mas dar esta possibilidade somente aos mais expertos e aos homens melhores. Mesmo nisso, todavia, eles tomam a decisão melhor deixando falar também os maus. De fato, se os melhores falassem e decidissem, derivariam vantagens para os homens que lhes são semelhantes, enquanto aos democráticos não. Agora, ao invés, levantando-se para falar quem quiser, se for

competência numa determinada τέχνη é um dos meios para afirmar a existência daquela determinada τέχνη. No tratado *Sobre a antiga medicina* do *corpus hippocraticum*, o autor, para afirmar a existência da τέχνη ιατρική, mostra que entre os profissionais há um diferente grau de competência, o que implica que existe um saber acerca da medicina (cfr. o capítulo 1).

¹¹ O adjetivo ισχυρός, de ισχύς, indica a força, e nos mostra que a dialética política na Atenas dos séculos V-IV a.C. era uma dialética da força, em que parece não ter a possibilidade de diálogo e de acordo entre os dois partidos e os dois tipos de homens aos quais cada um deles se referem.

¹² O termo que aqui traduzimos por “ignorância” é ἀμαθία. Este termo, central na filosofia de Platão, não indica tanto a falta de conhecimento, antes a falta da possibilidade de ter conhecimento. O ἀμαθής é propriamente quem não é capaz de entender sua própria ignorância, e é por isso que é a condição de quem não sabe que não sabe (cfr. Plat. *Soph.* 229c-230a).

¹³ A falta de educação (ἀπαιδευσία) é o marco das pessoas pobres que não têm condição para estudar.

¹⁴ Aqui trata-se de participar na βουλή, órgão de poder com acesso mais restrito do que a ἐκκλησία, esta última aberta à participação de todos os cidadãos.

um homem mau, procurará o bem para si mesmo e para os que lhe são parecidos.¹⁵

7. Alguém poderia dizer: poderia conhecer o que é bom para si mesmo e o *demos* um homem de tal natureza? Todavia, eles sabem que a ignorância, a maldade e o favor deste homem são mais vantajosos do que a virtude, a sabedoria e hostilidade do homem bom.

8. Uma cidade não pode ser a melhor a partir dessas práticas, mas a democracia se salvaria sobretudo deste modo. O *demos*, de fato, quer não ser ele mesmo escravo numa cidade bem governada, mas ser livre e ter o poder, e pouco lhe importa o mau governo. É do que tu achas não ser bem governado que o *demos* traz força¹⁶ e é livre.

9. Se estás procurando o bom governo,¹⁷ em primeiro lugar tu verás que são os mais capazes que estabelecem as leis; depois que os bons castigarão os maus e que sempre os bons decidirão acerca da cidade e não deixarão que homens loucos tomem

¹⁵ O autor está referindo-se aqui a um ato fundacional da democracia ateniense: a possibilidade de falar livremente na assembleia. Este ato pode ser indicado com dois termos: ἰσηγορία e παρρησία. O primeiro possui um campo semântico mais restrito do que outro, porque indica o aspecto institucional da democracia, tanto que, quando se fala de ἰσηγορία, se está falando de δημοκρατία. O segundo, παρρησία, foi cunhado no âmbito da poesia (a primeira ocorrência é em Eurípides) e indica o mesmo ato, mas tem um campo semântico mais abrangente, incluindo também a franqueza na fala privada. Vejam-se os ensaios Foucault (2016), clássico para os estudiosos de filosofia antiga, e Spina (1986), que dá um quadro mais rigoroso destes dois termos. O que é importante destacar é que o autor utiliza o termo ἰσηγορία, mas não o utiliza aqui: só no parágrafo 12 ocorre duas vezes num contexto em que se trata da “liberdade de fala dos escravos” (na minha opinião, com intenção de menosprezar esta prática, atribuindo-a aos escravos e não aos cidadãos livres).

¹⁶ De novo aparece a ἰσχός, a força, para indicar o fato de que a democracia é um tipo de governo violento, como também a oligarquia.

¹⁷ Aqui o termo é εὐνομία, o qual remete à obra legislativa de Sólon, que conseguiu pacificar as lutas entre ricos e pobres e deu estabilidade à sociedade ateniense, mas que tem outro sentido (cfr. a introdução).

decisões, nem que falem nem que participem na assembleia. Com estas boas práticas o *demos* cairia na escravidão o mais rápido possível.

10. Em Atenas há a máxima intemperança dos escravos e dos metecos, e não é possível aqui bater em escravos nem este se cederá a passagem: eu explicarei a causa pela qual existe esta prática nesta região. Se fosse hábito que um homem livre batesse em um escravo, um meteco ou um liberto, muitas vezes bateria em um Ateniense achando que seja um escravo. Em relação à roupa, aqui o *demos* não é por nada melhor do que os escravos e os metecos, e nem em relação ao aspecto exterior <os do *demos*> são melhores.

11. Se alguém se maravilha disso, ou seja, do fato de que aqui se deixam que os escravos vivam no luxo e que alguns deles conduzam uma vida com magnificência, também isso resultaria claro que agem com razão. Onde a potência naval deriva do dinheiro é necessário ser escravo dos escravos, para lucrar das receitas que eles trazem, e deixá-los irem livres; onde há ricos escravos, aqui mesmo não é vantajoso que o meu escravo te tema. Em Esparta, o meu escravo temer-te-ia. Se o teu escravo me teme, haverá o risco de que ele me dê o seu dinheiro para que ele próprio não corra riscos.

12. Por este motivo *demos* aos escravos o direito de falar livremente¹⁸ para os homens livres assim como aos metecos para os cidadãos; por isso a cidade precisa dos metecos, por causa da grande quantidade das artes¹⁹ e da frota. Por isso, plausivelmente, *demos* o direito de falar livremente também aos metecos.

¹⁸ Aqui aparece o termo ἰσηγορία.

¹⁹ Aqui a polêmica é contra o proliferar das τέχναι, cujo expertos representavam a base de consenso do partido democrático.

13. Ao invés, os que aqui se dedicam aos exercícios físicos e à música, o *demós* destruiu-os, achando que isso não fosse belo, bem sabendo que não pode praticá-los. Nas coregias e nas ginasiarquias e nas trierarquias²⁰ sabem que os ricos financiam os coros, enquanto é o *demós* a ser beneficiado, e que os ricos financiam as competições de ginástica e a fabricação das trirremes, enquanto o povo utiliza as trirremes e participa nas competições. O *demós* considera justo receber dinheiro também quando canta, corre, dança e navega nos barcos, para que ele ganhe e os ricos se tornem mais pobres; e nos tribunais cuidam não do justo mas do que é vantajoso para eles.

14. Sobre os aliados, o fato de que os Atenienses, se afastando pelo mar, denunciam, perseguem e odeiam os bons, fazem isso sabendo que é necessário que quem manda seja odiado pelo que é mandado, e que, se os ricos e os bons adquirirem força,²¹ o domínio do *demós* em Atenas existirá por pouco tempo. Por estas razões privam os bons dos direitos políticos²² e dos bens deles, os exilam e matam enquanto dão mais força aos maus. Os bons entre os Atenienses salvaguardam os bons nas cidades aliadas, sabendo que para eles é bom salvaguardar sempre os bons nas cidades.

15. Poderia dizer-se que a força dos Atenienses é mesmo essa: se os aliados são capazes de pagar o tributo; mas aos

²⁰ A coregia, a ginasiarquia e a trierarquia eram “liturgias”, ou seja, eram serviços que os cidadãos privados ofereciam à cidade suportando os custos. Como se pode entender, estes serviços eram destinados aos ricos que podiam dispor de um grande patrimônio. A coregia consistia em suportar os custos dos coros nas representações dramáticas; a ginasiarquia era uma liturgia que previa a organização das competições atléticas na cidade; a trierarquia indicava o cargo de quem (o trierarca) comandava uma trirreme, suportando também os custos de construção e manutenção dela.

²¹ De novo a ἰσχύς, com o verbo ἰσχύω.

²² Esta é a prática da ἀτιμία: o cidadão ateniense atingido por esta sanção podia ser privado de vários direitos (até a perda total destes).

democráticos parece ser um bem maior que cada um dos Atenienses tenha o dinheiro dos aliados, enquanto eles só o quanto dá para viver, e que eles trabalhem tanto que não sejam capazes de conspirar.

16. O *demos* de Atenas parece ter deliberado mal também na seguinte decisão, porque constrange os aliados a vir para Atenas para os processos; todavia, eles, por sua vez, calculam quantos benefícios para o *demos* dos Atenienses há nesta decisão. Em primeiro lugar, durante um ano pegam o salário das cauções para as contendas; depois, sentados em casa e sem navegar com os barcos, administram as cidades aliadas, salvam os homens do *demos* e destroem os adversários nos tribunais. Se todos os aliados, ao invés, enfrentassem em casa própria os processos, em quanto são irritados pelos Atenienses, destruiriam dentre eles os que fossem extremamente favoráveis ao *demos* dos Atenienses.

17. Além desses, o *demos* dos Atenienses obtém também esses benefícios dos processos aos aliados que são celebrados em Atenas. Em primeiro lugar, uma maior renda da taxa de um por cento para a cidade que se paga no porto do Pireu; depois, se alguém tem uma casa a alugar fica melhor, e se tem uma parilha de animais ou um escravo a fretar recebe mais dinheiro; depois, os arautos ficam melhor por causa das estadias dos aliados.

18. Além disso, se os aliados não viessem para Atenas para os processos, eles honrariam somente os que navegam de Atenas, ou seja os generais, os trierarcas²³ e os embaixadores, enquanto agora cada um dos aliados é estrangido a bajular o *demos* dos Atenienses, bem sabendo que, uma vez chegado em Atenas, é preciso dar e obter justiça de nenhum outro se não do

²³ Para o cargo de trierarca vide nota 20, acima.

demos, o qual é lei em Atenas, e é constrangido a suplicar nos tribunais e a pegar na mão de quem entra. Por isso os aliados tornam-se ainda mais escravos do *demos* dos Atenienses.

19. Além dessas coisas, por causa das posses nos territórios no exterior e dos cargos exercidos no exterior não se deram conta de que aprenderam a remar, eles mesmos e os servidores. De fato, é necessário que um homem que navega muitas vezes pegue o remo, ele mesmo e seu servidor, e que aprenda os termos empregados na navegação.

20. E tornam-se bons timoneiros através da experiência prática e da prática das navegações. Alguns exercitam-se pilotando um barco de transporte, outros um navio cargueiro, daqui outros passam a comandar as trirremes. A maioria deles seria capaz de pilotar mesmo no momento em que monta num barco, porque treinou durante toda a vida.

II

1. Quanto à força hoplítica deles, que parece estar pouco boa em Atenas, a situação assim se configura: eles acham que são mais fracos e em menor quantidade do que os inimigos; por outro lado são mais fortes também por terra dos aliados, os que pagam o tributo, e acham que a força hoplítica seja suficientemente forte, se são superiores aos aliados.

2. Além disso, a situação para eles é tal também pela sorte. Para os que são dominados na terra é possível combater junto uma vez reunidos, chegando de pequenas cidades, enquanto para os que são dominados no mar, os que são insulares, não é possível juntar as cidades numa única força. O mar, de fato, está no meio, e os que têm poder são os dominadores do mar.²⁴ E se

²⁴ O termo *θαλασσοκράτορες* remete ao termo *θαλασσοκρατία*, propriamente o “domínio sobre o mar”, que Atenas exercia. O termo *θαλασσοκράτωρ* e o verbo

fosse possível aos insulares convergirem numa ilha só, morreriam de fome.

3. De todas as cidades no continente que estão sob o império dos Atenienses, as grandes são dominadas pelo medo, as pequenas propriamente pela necessidade. De fato, não há nenhuma cidade que não precisa importar ou exportar algo. E estas coisas não lhe serão possíveis se não estiver sujeita aos dominadores do mar.

4. Depois, aos que dominam o mar é possível fazer o que aos que dominam a terra só raras vezes, ou seja, devastar a terra dos que são mais fortes. É possível, de fato, navegar ao longo da costa onde não há nenhum inimigo ou onde há poucos; e se os inimigos se aproximarem, se embarcarem e forem embora navegando; e fazendo isso encontram-se em menos dificuldades do que para quem responde a um ataque de infantaria.

5. Depois, os que dominam o mar podem se afastar da própria terra por quanto querem navegar, enquanto aos que dominam na terra não é possível ir para fora do próprio território por uma expedição de muitos dias: as marchas são lentas e não é possível ter comida por muito tempo para quem vai a pé; e quem vai a pé tem que atravessar territórios de amigos ou vencer combatendo. Ao invés, quem navega pode descer do barco no ponto da terra onde for mais forte <e não descer onde não o é>, mas navegar ao longo da costa até chegar numa terra amiga ou a inimigos mais fracos do que ele.

6. Depois, os que dominam na terra suportam com dificuldades as doenças dos frutos, as que chegam de Zeus, enquanto os que dominam no mar facilmente: de fato a terra não

θαλασσοκρατεῖν ocorrem em Heródoto (cfr. 3.122; 5.83) e Tucídides (cfr. 7.48.2; 8.30.2; 8.41.1; 8.63.1).

adoece toda no mesmo momento, de modo que da terra que tem boas colheitas tudo chega aos dominadores do mar.

7. E se devem lembrar-se também as coisas menores, em primeiro lugar, graças ao domínio do mar, eles, mesclando-se reciprocamente com os outros, encontraram maneiras diferentes de se banquetear: o que há de agradável na Sicília ou na Itália ou em Chipre ou no Egito ou na Lídia ou no Ponto ou no Peloponeso ou em qualquer outro lugar, todas estas coisas encontram-se reunidas num lugar só em virtude do domínio do mar.

8. Depois, escutando todas as línguas, pegaram uma coisa de uma, outra coisa de outra, e enquanto os Gregos usam seus próprios idioma, estilo de vida e vestimenta, os Atenenses usam uma mescla tirada de todos os Gregos e de todos os bárbaros.

9. Quanto a sacrifícios, ritos, festividades e santuários, sabendo que cada um dos pobres não pode sacrificar, banquetear-se, organizar ofertas sagradas, tornar mais linda e grande a cidade, o *demos* encontrou o modo pelo qual tudo isso pode se realizar. A cidade sacrifica muitas vítimas com despesas públicas, mas é o *demos* que se banqueteia e partilha as vítimas sacrificais.

10. Quanto a ginásios, banhos, vestiários, alguns ricos possuem-nos privadamente, enquanto o *demos* privadamente constrói para si mesmo como coisa privada muitas academias, vestiários, salas para banhos, e disso goza mais a multidão do que os poucos e os afortunados.

11. São os únicos capazes de ter a riqueza dos Gregos e dos bárbaros.²⁵ De fato, se alguma cidade é rica em madeira para

²⁵ Sigo a proposta de Chambry que refere τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων a τὸν πλοῦτον e não a μόνοι (cfr. Canfora, 2018, p. 218). Traduzindo contra esta

construir barcos, onde a colocará se não obtiver permissão dos que dominam o mar? E então, se alguma cidade é rica em ferro, ou em cobre, ou em linho, onde os colocará se não obtiver permissão dos que dominam o mar? É exatamente por isso que tenho barcos: de um pego a madeira, de um outro o ferro, de outro o cobre, e de outro ainda a cera.

12. Além disso, não permitirão aos nossos adversários exportar essas matérias, ou não utilizarão o mar. E eu, não produzindo nada da terra, tenho todas estas coisas graças ao mar, enquanto nenhuma outra cidade tem dois recursos desses: não há na mesma cidade madeira e linho, mas onde há abundância de linho a região é desolada e sem madeira; nem cobre e ferro provêm da mesma cidade, nem as outras duas ou três matérias de uma cidade só, mas uma provém de uma cidade, outra de outra cidade.

13. Além do mais, ao longo de qualquer terra há um promontório que se evidencia, ou uma ilha que está em frente ou um estreito, de modo que é possível aos dominadores do mar, ancorados num destes lugares, danificar os que habitam o continente.

14. Só de uma coisa são carentes. De fato, se os Atenenses fossem dominadores do mar habitando uma ilha, poderiam causar danos, se quisessem, sem sofrer algum por todo o tempo em que dominassem o mar, e os inimigos não poderiam devastar nem invadir a terra deles. Agora, ao invés, os agricultores e os ricos tentam, mais do que outra coisa, cair nas boas graças dos inimigos, enquanto o *demos*, porque sabe bem que os inimigos não queimarão ou destruirão nada das coisas dele, vive sem medo e não quer ficar nas boas graças dos inimigos.

proposta, o texto diria “São os únicos dos Gregos e dos bárbaros capazes de ter a riqueza”.

15. Além dessas considerações, eles estariam livres de um outro medo, se habitassem numa ilha: a cidade nunca seria entregue por poucos homens, nem as portas seriam abertas nem os inimigos irromperiam. De fato, como poderia acontecer isso, se eles habitassem uma ilha? Se habitassem uma ilha, não poderia haver sublevações contra o *demos*. Se se rebelassem agora, rebelar-se-iam com esperança nos inimigos: que seriam invadidos por terra. Enquanto que, se habitassem uma ilha, estariam seguros também quanto a isso.

16. Sendo que desde o começo não lhes coube em sorte habitar uma ilha, agora fazem o seguinte: põem em segurança a riqueza nas ilhas, confiando no império que têm sobre o mar, deixam que a terra da Ática seja destruída, sabendo que, se tivessem piedade dela, se privariam de bens maiores.

17. Ademais, para as cidades regidas por um governo oligárquico é necessário manter as alianças e os juramentos. E, se não respeitam os pactos, ou se alguém comete injustiça, os nomes estão entre os poucos que estipularam os pactos.²⁶ Se o *demos* estipula pactos, atribuindo a causa a um só, quem propõe ou quem a submete a votação pode se defender dizendo “não estava presente nem concordo” aos que são informados dos acordos votados na assembleia pelo *demos*. E se decidem que os acordos não têm valor, já premeditaram inúmeros pretextos para não fazer o que não querem. E se algo de ruim resultar do que o *demos* decidiu, o *demos* considera a causa disso o fato de

²⁶ O *locus* é corrupto e várias foram as emendas propostas (cfr. a edição de G. Serra, 2018, *ad loc.*). Aqui traduzo com Canfora 1991, que aceita a emenda de Frisch, para manter o ritmo narrativo. Além das questões filológicas, o sentido do trecho é claro. Numa oligarquia só os poucos podem estipular pactos, e isso significa que, quando se infringe um pacto, os nomes dos que o infringiram estão entre os nomes dos que têm o poder na cidade.

que pouco homens,²⁷ agindo contra ele, causaram a ruína; se, pelo contrário, algo de bom resultar, atribuem o mérito a eles mesmos.

18. Por outro lado, não deixam que o *demos* seja parodiado na comédia nem que se fale mal dele, para que não tenham uma má reputação; mas incitam a fazer isso contra um indivíduo, se alguém quiser; bem sabendo que quem é parodiado na comédia, como na maioria dos casos, não é um homem do *demos* nem da multidão, mas ou um rico, ou um nobre, ou um que tenha poder. Poucos dos pobres e do partido democrático são parodiados, e nem estes, pelo menos se não por causa de tecer intrigas e de tentar de prevalecer²⁸ sobre o *demos*, de modo que não se irritam se estes são parodiados nas comédias.

19. Eu mesmo digo que o *demos* de Atenas sabe quais são bons entre os cidadãos e quais são maus; e mesmo sabendo disso, os homens do *demos*²⁹ são amigos dos que lhe são favoráveis e úteis, mesmo se forem maus, e odeiam sobretudo os bons. Eles consideram a virtude dos bons gerada não para o bem próprio, mas para o dano deles mesmos. Mas tem caso contrário a isso: alguns, que pertencem sem dúvida ao *demos*, por natureza não são populares.³⁰

²⁷ “Poucos homens” seria ὀλίγοι ἄνθρωποι, que pode se referir também aos “oligarcas”, teóricos de um governo composto só por poucos homens.

²⁸ Mais uma vez aparece o sintagma πλέον ἔχειν no sentido mesmo de πλεονεξία (já esclarecido acima).

²⁹ No texto o autor coloca o sujeito singular *demos*, mas depois muda para o plural (sempre se referindo ao *demos*). Para manter o número dos verbos escolhemos inserir “os homens do *demos*”, tendo em vista a concordância.

³⁰ Traduzimos aqui por “populares” o que antes foi traduzido por “homens do partido democrático”. O termo δημοτικός se refere a duas coisas muito parecidas: a pertença de um homem ao *demos* no sentido dos costumes, dos hábitos etc.; e a pertença à feição democrática, a base de consenso do partido democrático. A pergunta, sobre esta notação do autor, seria: “quais são estes homens que, mesmo pertencendo ao *demos*, não partilham os ideais dele?”

20. Eu admito que o *demos* queira a democracia: é compreensível que cada um faça bem a si mesmo. Todavia, quem, mesmo não pertencendo ao *demos*, escolhesse viver em uma cidade regida por um governo democrático em vez de uma governada por um governo oligárquico, preparar-se-ia para cometer injustiça, e saberia que, para um criminoso, é possível escapar da justiça em uma cidade regida por uma democracia, melhor do que em uma cidade governada por uma oligarquia.

III

1. Quanto à constituição dos Atenienses, eu não aprovo a forma dela. Todavia, desde que lhes pareceu conveniente viver sob um regime democrático, me parece que salvaguardam bem a democracia, utilizando o modo que eu mostrei.

Vejo ainda alguns que repreendem os Atenienses pelo fato de que algumas vezes o Conselho e o *demos* não conseguem dar um parecer a um homem que fica esperando por um ano. E isso acontece em Atenas por nenhuma outra razão que não pelo fato de, por causa da multidão de afazeres, mesmo ocupando-se das causas, não são capazes de livrar-se de todos.

2. De fato, como poderiam ser capazes, se mesmo eles, em primeiro lugar, têm que celebrar festividades quantas nenhuma outra das cidades gregas (e nestas festividades há menos possibilidades de liquidar os afazeres da cidade), depois julgar as causas privadas e públicas³¹ e os apuramentos financeiros dos magistrados quantos nem todos os Gregos juntos julgam, tendo o Conselho que deliberar em muitos assuntos que pertencem à guerra, muitos assuntos que pertencem às receitas, muitos

³¹ O termo *δίκη* indica o processo instaurado pela parte lesada, aqui traduzido por “causa privada”. O termo *γραφή* indica o processo instaurado por um cidadão acerca de uma questão que interessa à cidade: o processo contra Sócrates, por exemplo, foi uma *γραφή*.

acerca do estabelecimento de leis, muitos acerca das coisas que sempre acontecem no dia a dia na cidade, muitos relativos aos aliados, e têm que receber o tributo, cuidar dos estaleiros e dos cargos sagrados? Então, o que há para se maravilhar se, com estes afazeres tão exigentes, não são capazes de responder aos homens todos?

3. Alguns dizem: se alguém recorrer ao Conselho ou ao *demos* com dinheiro, conseguirá tramitação. Eu poderia concordar que em Atenas muitas coisas se resolvem com o dinheiro, e ainda mais se resolveriam se houvesse mais pessoas a quem dar dinheiro. Isso em particular eu sei bem: que a cidade não consegue resolver tudo por causa da multidão dos requerentes, por quanto ouro e prata se possam dar aos funcionários.

4. Devem-se julgar os seguintes casos: se alguém não repara o barco ou constrói sobre terreno público; e depois resolver as questões sobre os coregos para as festas dionisiacas, targélias, panateneias, prometeias e heféstias³² todos os anos, e nomear os quatrocentos trierarcas a cada ano, e todos os anos dar satisfação aos que querem esses cargos, e além disso devem-se avaliar os cargos dos magistrados e julgar, analisar os órfãos e nomear os guardas das prisões.

5. Estas tarefas apresentam-se a cada ano, mas de vez em quando devem-se julgar os processos contra os generais, se há um crime súbito ou se alguns cometem uma violência insólita ou um ato sacrílego, desleixo e ainda muitas coisas. Todavia, as coisas mais importantes foram ditas, exceto as regulamentações

³² As dionisiacas, as targélias, as panateneias, as prometeias e as heféstias eram festas religiosas ligadas a determinadas divindades ou à época do ano em que eram celebradas. As dionisiacas eram dedicadas a Dioniso (e previam representações dramáticas), as targélias eram celebradas no sexto e no sétimo dia do mês de Targelión (entre maio e junho), as prometeias eram celebradas em honra a Prometeu, e as heféstias em honra a Hefesto.

dos tributos, o que se dá em geral a cada quatro anos. Então escutem: não acham que se devem julgar todas estas práticas?

6. Que se diga o que não se deve julgar aqui! Todavia, se há que concordar com o fato de que se devem julgá-las todas, é necessário que se faça isso o ano todo, quando nem agora, julgando o ano todo, conseguem parar os que cometem crimes por causa da grande quantidade da população.

7. Então, dir-se-á que se deve julgar, mas têm que ser menos a julgar. Então, necessariamente, se não reduzem os tribunais, serão poucos em cada tribunal, de modo que será fácil se preparar para os juízes e corrompê-los todos e julgar muito menos justamente.

8. Além disso, deve-se também pensar que os Atenienses também têm que celebrar festas, nas quais não é possível julgar, e eles celebram o dobro das festas que os outros celebram: mas eu posso admitir que celebram festas de número igual à cidade que celebra menos festas.

Sendo as coisas desse modo, eu afirmo que em Atenas as coisas não podem estar de outra forma do que agora, exceto se pouco a pouco fosse possível tirar ou adicionar algo; não podem fazer-se grandes mudanças sem tirar algo da democracia.

9. Podem-se encontrar de fato muitos modos para melhorar a constituição, e fazer com que a democracia permaneça; mas encontrar isso de uma maneira que seja suficiente na medida em que os Atenienses tenham uma constituição melhor, não é fácil, a não ser que, como acabei de dizer, pouco a pouco se tire e se adicione algo.

10. Todavia, me parece que os Atenienses nem isso deliberaram corretamente, pelo fato de que escolhem os piores nas cidades onde há guerra civil. Todavia, eles fazem isso com razão. De fato, se eles escolhessem os melhores, escolheriam

não os que têm as mesmas opiniões deles: em nenhuma cidade, de fato, os melhores são favoráveis ao *demos*, mas em qualquer cidade a parte pior é favorável ao *demos*. De fato, os semelhantes são favoráveis aos semelhantes;³³ por isso os Atenienses escolhem o que lhes convém.

11. Todas as vezes em que escolheram os melhores, não obtiveram nenhum benefício; mas em pouco tempo o *demos* foi reduzido à escravidão. O mesmo quando escolheram os melhores dos Beócios: em pouco tempo na Beócia o *demos* foi reduzido em escravidão. O mesmo também quando escolheram apoiar os melhores dos Milésios: em pouco tempo estes revoltaram-se e massacraram o *demos*. E ainda, quando escolheram ajudar os Espartanos contra os Messênios: em pouco tempo, os Espartanos, depois de submeterem os Messênios, entraram em guerra contra os Atenienses.

12. Alguém poderia pensar que em Atenas ninguém seja injustamente privado dos direitos, mas eu digo que há alguns, mas poucos, que foram injustamente privados dos direitos. Mas não podem ser poucos para derrotar a democracia em Atenas. Pois as coisas estão assim: não se interessam pelos homens justamente privados dos direitos, mas só se alguém foi privado deles injustamente.

13. Como se poderia pensar que em Atenas muitos foram privados dos direitos, onde quem ocupa os cargos das magistraturas é o *demos*? Do fato de não se exercer justamente as magistraturas, de se não dizer nem fazer as coisas justas, por tais coisas os homens são privados dos direitos em Atenas. Considerando estas coisas, é preciso não pensar que em Atenas haja um perigo da parte dos homens privados dos direitos.

³³ Este princípio, conhecido no Latim por *similia similibus*, é um dos assuntos mais compartilhados na cultura grega, da física à política.

Bibliografia

BOWERSOCK, G. W. (1968). Pseudo-Xenophon. *The Constitution of the Athenians*. In: MARCHANT, E. C.; BOWERSOCK, G. W. Xenophon. *Scripta minora*. Cambridge, Harvard University Press.

CANFORA L. (ed.) (1991). Anonimo ateniese. *La democrazia come violenza*. Palermo, Sellerio.

CANFORA, L. (2018). Diamo un nome ad un “vecchio” che forse tale non era. In: SERRA, G. (ed.). Pseudo-Senofonte. *Costituzione degli Ateniesi*. Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondarori, p. 199-224.

CENTANNI, M. (2011). *La nascita della politica: la Costituzione di Atene*. Venezia, Libreria Editrice Cafoscariana.

DAKYNS, H. G. (1971). Pseudo-Xenophon. *Constitution of the Athenians*. In: LEWIS, N. *The fifth Century B.C.* Toronto, A.M. Hakkert, p. 51-63.

FONTANA, M. J. (1968). *L’Athenaion Politeia del V secolo a.C.* Palermo, [impressão privada].

FONTANA, M. J. (ed.) (1969). *La Costituzione degli Ateniesi*. Palermo, Palumbo.

FOUCAULT, M. (2016). *Discours et vérité : précédé de La parrêsia*. Paris, Vrin.

FRISCH, H. (1942). *The Constitution of the Athenians*. A Philological-historical Analysis of Pseudo-Xenophon’s treatise *De republica Atheniensium*. København, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag.

GALIANO, M. F. (1971). Pseudo-Jenofonte. *La República de los Atenienses*. 2ed. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. (1ed 1951).

GIGANTE, M. (1953). *La “Costituzione degli Ateniesi”*. Studi sullo Pseudo-Senofonte. Napoli, Giannini.

GRAY, V. J. (ed.) (2007). Xenophon. *On government*. Cambridge, Cambridge University Press.

JOYAL, M. (2002). *[Xenophon]’s Constitution of the Athenians*. Bryn Mawr, Bryn Mawr Commentaries.

KALINKA, E. (1913). *Die pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία*. Einleitung, Übersetzung, Erklärung. Leipzig/Berlin, Teubner.

KALINKA, E. (ed.) (1914). *Xenophontis qui inscribitur libellus Ἀθηναίων πολιτεία*. Lipsiae, Teubneri.

KIRCHHOFF, A. (1889). *Xenophontis qui fertur libellus de republica Atheniensium*. 3ed. Berolini, Wilhelmum Hertz.

LAPINI, W. (1997). *Commento all'Athenaion politeia dello Pseudo-Senofonte*. Firenze, Pubblicazioni dell'Istituto Giorgio Pasquali dell'Università di Firenze.

LEDUC, C. (1976). *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*. Traduction et commentaire. Paris, Les Belles Lettres.

LENFANT, D. (2017). Pseudo-Xénophon. *La Constitution des Athéniens*. Texte édité, traduit et commenté. Paris, Les Belles Lettres.

MARCHANT, E. C. (ed.) (1920). *Xenophontis Opuscula*. Oxonii, e typographeo clarendoniano.

MARR, J. L.; RHODES, P. J. (2008). *The "Old Oligarch"*. The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon with introduction, translation and commentary. Oxford, Aris & Phillips/Oxbow.

MAZZARINO, S. (1965). *Il pensiero storico classico*. Vol. 1. Bari, Laterza.

MOORE, J. M. (2010). *Aristotle and Xenophon on democracy and oligarchy*. Aristotle's *The Constitution of Athens*, Xenophon's *The Politeia of the Spartans*, *The Constitution of the Athenians* ascribed to Xenophon the orator, *The Boeotian Constitution* from the Oxyrhynchus historian. Translations, introduction and commentary. 2ed. Berkeley, University of California Press. (1ed 1983)

MÜLLER-STRÜBING, H. (1884). *Die attische Schrift vom Staat der Athener*. *Philologus*, Vierter supplementum band, p. 1-188.

OSBORNE, R. (2004). *The Old Oligarch*. Pseudo-Xenophon's *Constitution of the Athenians*. Introduction, translation and commentary. London, The London Association of Classical Teachers. (1ed 1968).

- RAMÍREZ VIDAL, G. (trad.) (2005). Jenofonte. *La constitución de los Atenenses*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROSCHER, W. (1841). A. Fuchs. Quaestiones de libris Xenophontis de republica Lacedaemoniorum et de republica Atheniensium, Lipsiae 1828. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1841, p. 424-429.
- SERRA, G. (1979). *La Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte*. Testo e traduzione. Roma, L'Erma di Bretschneider.
- SERRA, G. (ed.) (2018). Pseudo-Senofonte. *Costituzione degli Ateniesi*. Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondarori.
- SORDI, M. (2002). L'*Athenaion Politeia* e Senofonte. *Aevum* 76, p. 17-24.
- SORDI, M. (2011). La *nautike dynamis* in Senofonte dall'*Athenaion Politeia* ai *Poroi*. *Historiká* 2011, n. 1, p. 11-20.
- SPINA, L. (1986). *Il cittadino alla tribuna: diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*. Napoli, Liguori.
- WEBER, G. (2010). Pseudo-Xenophon. *Die Verfassung der Athener*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Submetido em 16/09/2019 e aprovado para publicação em 18/09/2019



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.