

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**DIÁLOGOS ENTRE ANTIGOS E MODERNOS: A RECEPÇÃO DA  
ANTIGUIDADE CLÁSSICA NO *SOBRE A FAMÍLIA* DE LEON BATTISTA  
ALBERTI**

BRENO GOMES DE LIMA AMORIM

CAMPINA GRANDE  
JUNHO/2016

**DIÁLOGOS ENTRE ANTIGOS E MODERNOS: A RECEPÇÃO DA  
ANTIGUIDADE CLÁSSICA NO *SOBRE A FAMÍLIA* DE LEON BATTISTA  
ALBERTI**

BRENO GOMES DE LIMA AMORIM

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em História. Área de Concentração em História, Cultura e Sociedade. Linha de Pesquisa em Cultura, Poder e Identidades.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marinalva Vilar de Lima.

Campina Grande

2016

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG**

A525d Amorim, Breno Gomes de Lima.  
Diálogos entre antigos e modernos: a recepção da antiguidade clássica no sobre a família de Leon Battista Alberti / Breno Gomes de Lima Amorim. – Campina Grande, 2016.  
122f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2016.  
"Orientação: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marinalva Vilar de Lima".

1. Família. 2. Família – Antiguidade. 3. Comparação no Tempo – Estudos de Recepção. 4. Alberti, Leon Battista. I. Lima, Marinalva Vilar de. II. Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande (PB). III. Título.

CDU 316.812:303.446.4(043)

BRENO GOMES DE LIMA AMORIM

DIÁLOGOS ENTRE ANTIGOS E MODERNOS: A  
RECEPÇÃO DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA NO  
*SOBRE A FAMÍLIA* DE LEON BATTISTA  
ALBERTI

BANCA EXAMINADORA

---

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marinalva Vilar de Lima (UFCG)

---

Examinadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marcia Severina Vasques (UFRN)

---

Examinador: Prof. Dr. José Otávio Aguiar (UFCG)

A meus avós maternos, Francisco e Maria de Lourdes, e a minha mãe, Ivania, pelo amor incomensurável.

## AGRADECIMENTOS

É com grande prazer que me dirijo àqueles que contribuíram de uma forma ou outra para a realização desta pesquisa. Em um percurso de dois anos, pude contar com o apoio, a generosidade, a paciência e a confiança de pessoas que trago no meu coração. Eis o momento que sinto o dever de reconhecer a ajuda de tantos.

Primeiramente, expresso um afetuoso agradecimento a minha orientadora, professora Marinalva Vilar de Lima. Tenho a honra de tê-la como orientadora desde a graduação, ao ser iniciado na pesquisa em História Antiga. Recebi dela inúmeras contribuições nas reuniões de orientação, na supervisão do estágio e nos encontros de pesquisa em Estudos Culturais. Também sou grato pelo voto de confiança em meu projeto. Compartilho com ela os frutos deste trabalho.

Meu agradecimento sincero ao professor Alarcon Agra do Ó, pelas sugestões e críticas feitas no exame de qualificação. Muito se aproveitou da minuciosa análise.

Agradeço aos professores Nyberth Emanuel e Vanderlan Silva, por terem me possibilitado a leitura de textos em língua francesa.

Um agradecimento particular às professoras Maria do Rosário e Yvone Avelino (PUC-SP). Em minha estadia em São Paulo, por ocasião das atividades do PROCAD, tive o prazer de cursar com estas professoras as disciplinas *História e Cultura* e *Cultura e Representação*, respectivamente. Agradeço-lhes pelo bom acolhimento, pelas discussões e sugestões dadas ao trabalho.

Aos professores José Otávio Aguiar e Marcia Severina Vasques, por terem aceitado o convite para participar da banca de defesa. Fico muito agradecido com as reflexões e contribuições feitas.

Ao professor Iranilson Buriti de Oliveira, coordenador do PPGH, pela solicitude em orientar questões sobre procedimentos burocráticos.

Desejo também expressar meus sentimentos de agradecimento aos colegas de curso, pelas discussões e demonstrações de afabilidade. Estou particularmente agradecido aos colegas Raquel Guedes e Robson Silva, pela constante presença e amizade. Estendo meus agradecimentos aos queridos colegas de graduação: Edinete Sousa, Emanuela Maracajá, Janaina Leandro, Jaqueline Leandro, Leonora Cavalcante, Osmael Oliveira, Priscila Gusmão e Roberta Gerciane, pelo companheirismo e pelas conversas entre vinhos e cafés.

Por fim, mas com uma importância singular e especial, um grande obrigado aos familiares e amigos que tornam o caminho mais agradável. Não posso deixar de agradecer a meus avós maternos, Lourdes e Francisco, por tanto carinho, por tanta atenção. E aos amigos, Ana Rafaela, Edinete Sousa (novamente), Edson Nunes e Siayca Sarmiento, pela arte dos encontros fraternos.

A expressão latina *idem velle, idem nolle* (Sal. Cat. 20) significa literalmente “querer as mesmas coisas e não querer as mesmas coisas”, ou ainda “a mesma coisa é querer e a mesma coisa é não querer”. Esta máxima é usada para se referir à necessidade de uma comunhão numa relação de amizade, ou, dependendo do contexto, à tomada de decisões segundo a própria vontade, sem considerar a vontade dos outros. No fim deste ciclo, a expressão citada faz muito sentido! A realização deste trabalho foi o somatório de uma vontade pessoal com a confiança de tantos professores, familiares, amigos, colegas. Muito obrigado a todos!

## RESUMO

O presente trabalho procura analisar a presença do mundo antigo na obra *Sobre a Família*, escrita pelo florentino Leon Battista Alberti, no século XV. O *Sobre a Família* se constitui como um manual cívico elaborado com a intenção de formular um modelo de família considerado útil para a Florença do *Quattrocento*. Em um primeiro momento, discutimos sobre o conceito de família na antiguidade, levando em consideração sua ambigüidade e artificialidade, e como se construiu o discurso da importância da família para a conservação dos valores cívicos. Mapeamos elementos do mundo greco-romano que servem para justificar o modelo de família proposto pelo humanista. Do mesmo modo, problematizamos em que medida os temas postos pela historiografia da Roma Antiga são apropriados com a intenção de incutir no cidadão florentino o apreço pela virtude. Por fim, analisar-se-á como a antiguidade é recepcionada em períodos posteriores. Trata-se de perceber como o passado (antiguidade) pode sugerir algo em um determinado presente (século XV).

Palavras-chave: Alberti. Recepção. Antiguidade. Família

## ABSTRACT

The present paper seeks to analyze the presence of the ancient world in the work *On the Family*, written by the Florentine Leon Battista Alberti, in the fifteenth century. *On the Family* is constituted as a civic manual developed with the intent of formulating a family model considered useful for the Florence of the *Quattrocento* period. In a first moment, we discussed about the concept of family in ancient times, taking into consideration its ambiguity and artificiality, as well as how the discourse on the importance of the family was constructed for conserving the city values. We mapped elements of the Greco-Roman world that serve to justify the family model proposed by the referred humanist. In the same way, we questioned to what extent the topics pointed by the historiography of Ancient Rome are appropriated with the intention of instilling in the Florentine citizen an appreciation for virtue. At last, we will analyze how antiquity is received in poster periods of time. We seek to perceive how the past (antiquity) may suggest something in a given present time (the fifteenth century).

Key words: Alberti. Reception. Antiquity. Family

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – .....	10
CAPÍTULO I – A família na antiguidade: Os usos de um conceito.....	31
CAPÍTULO II – A antiguidade romana e a elaboração de um modelo de família em Alberti .....	61
CAPÍTULO III – A antiguidade no <i>Sobre a Família</i> : uma proposta de educação familiar.....	83
3.1 – A Educação das crianças: Plutarco e Alberti .....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS - .....	113
REFERÊNCIAS BLIOGRÁFICAS - .....	117

## INTRODUÇÃO

Eis Leon Battista Alberti, homem oriundo de uma grande família da Florença do século XV. Um homem que nasce em Florença, mas passa a maior parte de sua vida fora de *la città*, principalmente em Bolonha e Roma. Élise Leclerc define Alberti como “erudito, grande promotor dos autores clássicos e, em sentido tão humanista, suas relações com o círculo humanista de sua época - em particular florentinos – foram conflituosas, o que influenciará a duração de sua obra”<sup>1</sup> (LECLERC, 2013, p. 283). Eis nosso ponto de partida: Como Alberti promoveu os autores clássicos, na Florença do século XV? Leclerc (2013, p. 283) ainda afirma que Alberti ocupa um lugar todo particular no panorama do século XV. A historiadora em questão não provoca um reducionismo com esta afirmativa, antes do mais, quer chamar atenção para a possibilidade que o humanista oferece para compreender a sociedade florentina da época.

Leon Battista Alberti nasceu em Gênova<sup>2</sup>, no ano de 1404, e pertencia a uma grande família de mercadores e banqueiros de Florença, que, por problemas políticos, estavam exilados em diferentes cidades italianas. Alberti nasceu de uma relação ilegítima de Lorenzo di Benedetto e Bianca Fieschi, todavia há dúvidas se sua mãe seria realmente Bianca. Alberti fica órfão de mãe, aos dois anos de idade e, em 1421, seu pai falece. A família do pai de Alberti mostra um desinteresse em criar seus filhos ilegítimos, se importando mais com a herança deixada por Benedetto.

Entre 1424-1428, Alberti vive em Bolonha, onde estuda direito canônico. Em Bolonha, também estuda língua grega com Francesco Filelfo. Após o período de formação, exerce atividades acadêmicas na Universidade de Bolonha, até o ano de 1431, quando houve conflitos entre Canetoli e o representante do papa. Em 1431, Alberti volta a morar em Florença.

Alberti também exerceu cargos na cúria pontifícia. Em 1432, ocupa o cargo de abreviador apostólico e secretário de Biagio Molin, chefe da chancelaria papal. Nesse período em que exerce atividades na chancelaria da cúria pontifícia, permanece a maior parte do tempo em Roma. Em 1434, os conflitos internos da igreja fazem com que o

---

<sup>1</sup> Fin lettré, grand promoteur des auteurs classiques et, em ce sens donc humaniste, ses relations avec les cercles humanistes de son époque – en particulier florentins -, furent toutefois conflictuelles, ce qui influence durablement la fortune de son oeuvre.

<sup>2</sup> As informações biográficas foram colhidas do trabalho de Bertolini (2004, p. 245-287).

papa Eugênio IV se transfira para Florença e Ferrara, levando também Alberti a sair de Roma para voltar novamente a Florença. A cúria pontifícia retorna para Roma no ano de 1443, mas Alberti ainda fica a maior parte do tempo naquela cidade. Em 1447, o papa Eugênio IV falece e quem o sucede é o papa Nicolau V. Alberti toma posse canônica da igreja de Santa Maria del Fiore, a partir do ano de 1447.

Na década de 50, Alberti se destaca com trabalhos de arquitetura, dentre seus projetos estão: restauro da igreja de São Francisco em Rimini, o Palácio Rucellai, a loggia Rucellai, construção de altar na capela de São Pancrazio, construção do palácio de Diomedea Carafa. Em outubro de 1468, Alberti é nomeado reitor do oratório de São Zanóbio al Pian di Ripoli al Paradiso. Em 1471, acompanha embaixadores florentinos em Roma, em uma visita aos monumentos romanos. Alberti falece em 1472.

Alberti foi definido pelo historiador Jacob Burckhardt<sup>3</sup> (2009, p. 152) como um indivíduo dotado de verdadeira universalidade. A afirmação de Burckhardt refere-se à ampla formação do humanista em questão, que incluía diversas áreas do conhecimento, como arquitetura, matemática e literatura. Os seus escritos também revelam sua “universalidade”: *Ludi mathematici* sobre matemática, *De re aedificatoria* sobre arquitetura, *De pictura* sobre pintura, *De Statua* sobre escultura, além de diversas obras literárias (CASTRO, 2013).

A universalidade de um intelectual é importante para dar significado ao conceito de humanismo. Já neste texto, utilizamos o epíteto “humanista” para Alberti. Como os conceitos não são gratuitos, atentamos para o fato de que Alberti é considerado humanista, por participar de um grupo de intelectuais, que se desenvolveu na Florença do século XV. Este grupo de intelectuais foi influenciado pelos *dictatores* medievais e pelos humanistas petrarquianos do final do século XIV, mas isso não significa dizer que o humanismo florentino é resultado do desenvolvimento de movimentos anteriores. Os humanistas do século XV combatiam, com certo fervor, a escolástica e defendiam que o estudo da filosofia deveria ser acompanhado de um “uso prático na vida social e política” (SKINNER, 2006, p. 127).

Compreendemos os conceitos *humanismo* e *humanista*, na perspectiva de Quentin Skinner, ao revisar estudos sobre a temática feitos por Hans Baron e por

---

<sup>3</sup> A obra *A cultura do Renascimento na Itália* de Burckhardt traz a figura de Alberti como um expoente significativo para o desenvolvimento do indivíduo no século XV. A universalidade do homem se caracteriza pela possibilidade do desenvolvimento da personalidade. A obra em questão contribui para uma visão do período em questão como áureo, em detrimento de uma visão negativa da Idade Média. Para uma discussão mais detalhada ver Le Goff (2015).

Kristeller. O trabalho de Skinner faz uma ressalva sobre a relação que o humanismo tem com o período medieval, ao analisar o trabalho de Kristeller: “Inegavelmente, a perspectiva de Kristeller se mostrou extremamente rica. Ela evita, por exemplo, que adotemos a imagem tradicional - e tão equivocada - da Renascença como uma era de mudança inesperada e explosiva” (SKINNER, 2006, p. 123).

Alberti pertencia a este grupo de intelectuais que acreditava estar vivendo um momento em que o período de trevas estava chegando ao fim. Neste sentido, os humanistas seriam os portadores de uma luz que dissiparia as trevas. Ao criticar os escolásticos, os humanistas tinham a “convicção de que a idade de ouro da Antiguidade, depois de encoberta por um longo período de obscurantismo escolástico, agora ressurgia, ao redescobrirem eles as glórias do mundo clássico” (SKINNER, 2006, p. 131). Os humanistas acabaram por criar o conceito de idade média<sup>4</sup> para designar o que sucedia após as grandezas da antiguidade. Nesta perspectiva, o período áureo seria a antiguidade clássica, a idade média seria o período de obscurantismo, de trevas e o renascimento seria o período em que aquela glória do passado seria recuperada. Afirma Skinner:

Bastou os humanistas se convencerem de que haviam posto fim à Idade das Trevas e de que iniciavam uma genuína Renascença, para se sentir em condição de concluir – representando um passo a mais, e muito ambicioso - que a luz que ora acendiam haveria de brilhar tal como jamais fulgira no passado (SKINNER, 2006, p. 132).

Os conceitos humanismo e renascimento trazem a ideia de uma visão de mundo dos séculos XIV e XV e possuem uma historicidade própria. No entanto, esses conceitos devem ser problematizados, na medida em que percebemos que o próprio humanismo foi influenciado por correntes teóricas da Idade Média, a exemplo dos *dictatores*. Skinner mostra, ao criticar os estudos de Hans Baron, que os humanistas definiam o conceito de liberdade de acordo com a tradição oriunda dos *dictatores* medievais. Os humanistas, assim como os *dictatores*, tinham uma visão muito próxima, ao entender a liberdade como um valor associado à independência e ao autogoverno, por exemplo. Lançamos mão do estudo de Quentin Skinner, para percebermos que os humanistas não estavam totalmente alheios ao que se define como período medieval, daí

---

<sup>4</sup> No “Dicionário temático do Ocidente medieval”, organizado por Le Goff e Schmitt, Amalvi comenta sobre o período em questão: “A aparição de um conceito desvalorizante de ‘idade média’, quer dizer, literalmente, de época intermediária, é consequência de um duplo fenômeno cultural e religioso. Resulta da vontade manifesta dos humanistas italianos, desde o século XIV, de retornar às fontes da Antiguidade Clássica em sua pureza e autenticidade filológicas, livres das escórias e das alterações linguísticas provocadas pelas glosas posteriores aos ‘Sorbonnards’ [...] (AMALVI, 2002, p. 537). Amalvi destaca que a Reforma Protestante também contribuiu para a visão negativa da “idade média”.

uma crítica à historiografia que defende este ponto de vista. O historiador francês Jacques Le Goff reflete sobre o que caracterizaria o medieval, destacando a presença de uma estrutura própria da antiguidade no período em questão: “Este mundo medieval resulta do encontro e da fusão de dois mundos que iam evoluindo um para o outro, de uma convergência das estruturas romanas e das estruturas bárbaras em transformação” (LE GOFF, 1995, p. 48). O historiador se mostra contrário à visão da Idade Média como separada e oposta da antiguidade. Para Le Goff, os renascimentos ocorridos no medieval contribuíram para que intelectuais se mostrassem interessados pelas fontes antigas. Para assinalar esta contribuição da antiguidade no medieval, afirma-o: “Foram os renascimentos que pontuaram a Idade Média: na época carolíngia, no século XII e, finalmente, nas vésperas do grande Renascimento” (1995, p. 151). Desta forma, os renascimentos ocorridos no medieval são vistos como movimentos de ida à antiguidade.

Nicholas Mann (1998) compreende o humanismo como um movimento intelectual que se inicia no século IX, na corte carolíngia de Carlos Magno. O autor analisa o humanismo a partir do período que vai do século IX até o final do XIV, evidenciando o interesse dos humanistas pela erudição centrada na cultura de Roma e na literatura latina. O trabalho de Mann nos parece relevante por não associar humanismo com o movimento renascentista, mostrando como os textos antigos foram preservados e estudados no reinado de Carlos Magno. Neste sentido, aponta a importância de Auxerre, uma região francesa, na preservação dos textos antigos: “Durante o reinado de Carlos Magno, Auxerre foi um dos centros monásticos de relevo de onde floresceu a redação e cópia de livros e se criaram bibliotecas importantes [...]”.<sup>5</sup> (MANN, 1998, p. 21).

Embora os mosteiros fossem um lugar de estudo e conservação de textos oriundos da antiguidade, ao longo do medieval, novos espaços de interesse pelo saber dito clássico surgiram fora do ambiente eclesial, a partir do século XII. Mann destaca as cortes, as escolas de catedrais e as cidades como ambientes em que o estudo pela antiguidade clássica se tornou fundamental. Destacamos que estes espaços seculares de interesse pela antiguidade tinham um fim prático, pois se destinava à formação de funcionários das cortes, juristas, médicos, etc. Ao falar sobre as “origens” do humanismo, Mann contribui para a discussão sobre as condições que permitiram aos humanistas do século XV ter acesso às fontes antigas.

---

<sup>5</sup> Durante el reinado de Carlomagno, Auxerre fue uno de los centros monásticos de relieve donde floreció la redacción y copia de libros y se crearon bibliotecas importantes.

Embora os humanistas considerassem o período que os antecederam como um período de obscuridade, o termo Renascimento ainda não existia. Le Goff (2015) problematiza como Michelet o emprega pela primeira vez no século XIX. Para Michelet, o Renascimento sinaliza o movimento da história rumo ao progresso. O século XV é marcado pela vitória do povo contra as monarquias e as nações e pela chegada de Colombo à América. A antiguidade é vista como um período especial e confere à Gália romana o início da História da França. Destarte, o Renascimento é evocado por Michelet como um momento de progresso frente aos anos de escuridão que transcorreram durante a Idade Média.

Jacob Burckhardt, no século XIX, também entende o Renascimento como um período de prosperidade frente à Idade Média. Em “A Civilização do Renascimento em Itália”, analisa como a Itália foi um lugar significativo no interesse pelo passado glorioso da antiguidade e como o estudo desse passado serviu para promover as ações do homem renascentista. Neste sentido, humanismo e renascimento se relacionam por expressar o ideal de homem perfeito, do homem capaz de dar novos significados ao mundo. O próprio Alberti é evocado pelo autor por considerá-lo um homem universal. A universalidade do homem diz respeito a sua facilidade de atuar em diversas áreas do conhecimento. No caso de Alberti, o domínio da matemática, pintura, arquitetura.

Le Goff (2015, p. 29) indica que as periodizações são ferramentas que servem ao homem para controlar o tempo passado, ao mesmo tempo em que revelam a fragilidade do saber histórico. Os períodos históricos não são dados, mas construídos com a intenção de dar forma<sup>6</sup> a uma narrativa histórica. Parece-nos importante destacar o fato de que a periodização não pode ser considerada como natural, como dada, mas construída pelos homens e com intenções que lhe são próprias. Nesta perspectiva, o historiador francês nos alerta para a transitoriedade e artificialidade de qualquer periodização.

A chamada de atenção de Le Goff nos possibilita pensar no manuseio da periodização em nosso trabalho. Estamos manipulando um período que se designa por antigo e outro por moderno, se considerarmos que o “renascimento” seria o momento de ruptura com o medievo<sup>7</sup>. No entanto, podemos nos questionar: O que significa a antiguidade para o século XV? Segundo Le Goff, a “antiguidade” é entendida pelos

---

<sup>6</sup> Usamos forma no sentido de uma generalização que é construída para legitimar uma narrativa histórica. Encontramos uma reflexão sobre as “formas” da história em GUARINELLO (2014).

<sup>7</sup> Para Le Goff (2015), o século XV não pode ser visto como o início de um novo período histórico, o que só viria acontecer no século XVIII com a Revolução Francesa.

eruditos medievais como o tempo dos pagãos e reservada à Grécia e Roma. A antiguidade que se quer evocar no século XV diz respeito a um passado idealizado que se quer atualizá-lo. Esse passado encontra ecos principalmente em Roma. Trata-se de uma atualização da própria periodização, na medida em que diversos escritores e poetas advogam para si o início de um novo tempo.

Os humanistas do século XV também estão relacionados com o humanismo petrarquiano do século XIV. O humanismo de Petrarca está associado ao ensino da oratória ciceroniana e do estudo da história, filosofia e poética desenvolvidas na antiguidade clássica. Nepomuceno (2008, p. 51) afirma: “O humanista da Renascença, cujas raízes estariam nos escritores latinos de Petrarca, seria uma espécie de erudito ou profissional vinculado a certos conhecimentos de humanidades” [...]. Neste sentido, podemos perceber a influência dos valores clássicos na produção intelectual de Alberti.

No século XV, houve um grande interesse em valorizar e estudar o mundo antigo. Para os humanistas, as bibliotecas monásticas foram lugares privilegiados de busca das obras clássicas da antiguidade. O resultado desta busca foi o descobrimento de muitas obras deste período:

O texto integral das Cartas de família, de Cícero, foi encontrado por Salutati na biblioteca da Catedral de Milão, em 1392<sup>8</sup>. As histórias de Tácito e de Tucídides, bem como numerosas das Vidas de Plutarco, foram redescobertas e divulgadas pela primeira vez em séculos. O bispo Landriani encontrou em 1421 um manuscrito completo do *De oratore*, de Cícero, na biblioteca de Lodi (SKINNER, 2006, p. 106).

A profusão de textos dos escritores antigos proporcionou uma nova visão da antiguidade, na medida em que as sociedades antigas puderam ser vistas como diferentes da sociedade dos humanistas. Os humanistas percebiam que a Roma antiga não era a mesma sociedade da Florença do Quattrocento, por exemplo. Conceber estes distanciamentos é importante para compreendermos como se opera a recepção dos valores antigos na posteridade. Neste sentido, a recepção da antiguidade não significa a transposição tal e qual de uma ideia ou pensamento antigo para a modernidade, pois aí opera os diversos modos de apropriação para interesses diferenciados. Deparamo-nos com uma indagação: qual era o interesse dos humanistas no mundo antigo?

O contato que os humanistas tiveram com os textos antigos demonstram um interesse em aplicá-los em sua vida cotidiana. Os textos antigos serviam para justificar

---

<sup>8</sup> Skinner apresenta no texto as fontes colhidas para cada afirmação sobre as descobertas dos humanistas das obras antigas.

as pretensões de um grupo de intelectuais, na medida em que evocavam modelos que deveriam ser imitados e, por conseguinte, sugeriam ações que deveriam ser praticadas. Os humanistas viam nos textos antigos a possibilidade de uma transformação social, conforme afirma Puledda (1994, p. 18):

Mas a cultura do humanismo não se reduz a uma imitação artificial dos modelos do passado. Pelo contrário, sua vitalidade consiste na consciência de que a volta aos grandes exemplos da antiguidade seria vão se não dera lugar a uma nova orientação na vida moral, artística, religiosa, política, etc.<sup>9</sup>.

A antiguidade precisa ser vista como uma temporalidade considerada especial pelos humanistas por fornecer formas de orientação prática no meio social. Não se trata apenas de ter o interesse pela antiguidade para demonstrar uma erudição particular, mas o meio que justifica as ações dos humanistas no presente. Peter Burke fala que artistas e humanistas buscavam na antiguidade um modelo de imitação na Itália do século XV, todavia esta busca não passava de ser também um paradoxo. Segundo Burke (2010, p. 228): “A antiguidade clássica era estudada para ser imitada fielmente, mas quanto mais era estudada, menos parecia possível ou desejável essa imitação”. De fato, havia um interesse pela antiguidade, mas este passado só era evocado para ser manipulado.

A Florença do tempo de Alberti é marcada politicamente pela participação de famílias da alta burguesia na república oligárquica. Larivaille (1998, p.20) destaca certos mecanismos, como o sufrágio dos eleitores, a rotatividade dos cargos e a impossibilidade de reeleição imediata, que asseguravam o funcionamento da instituição republicana. Larivaille prossegue sua análise chamando nossa atenção para o fato de que as instituições florentinas do século XV eram bastante seletivas, pois os plebeus (os artesãos e a pequena e média burguesia) praticamente estavam impedidos de acessá-las, contribuindo para que a alta burguesia tivesse prerrogativas nas decisões políticas.

Florença se destaca no século XV pelo crescimento das atividades mercantis que acabaram promovendo o enriquecimento de certas famílias. Tenenti (1973) fala de uma oposição entre a nobreza burguesa e a nobreza hereditária. A nobreza burguesa se constituía pela valorização do homem que procura a excelência e, deste modo, o seu interesse estava em justificar suas ações, procurando se diferenciar das famílias da nobreza hereditária. Trata-se de um grupo que encontra na atividade mercantil a possibilidade de diferenciação social. Segundo Tenenti, os humanistas quando advogam

---

<sup>9</sup> Pero la cultura del humanismo no se reduce a una imitación artificial de los modelos del pasado. Por el contrario, su vitalidad consiste en la conciencia de que el regreso a los grandes ejemplos de la antigüedad sería totalmente vano si no diera lugar a una nueva orientación en la vida moral, artística, religiosa, política, etc.

pela excelência do homem, não estão se referindo a todos os homens, mas apenas a seu grupo e, por extensão, à nobreza burguesa. Podemos perceber que os humanistas elaboram reflexões que dizem respeito a seu grupo, uma elite burguesa que participava das atividades mercantis. Sobre esta questão, afirma Tenenti (1973, p. 100): “Ainda que falem do homem em geral, é somente em alguns que eles pensam, estando profundamente convencido de que nem todos podem sê-lo da mesma forma”. A ideia de homem que interessava à Alberti e aos humanistas destinava-se somente a uma elite social.

Alberti pertence a uma família de mercadores florentinos que é expulsa da cidade pela família Albizzi, no ano de 1382 (CASTRO, 2013, p. XVI). Aqui é importante ressaltarmos a rivalidade das famílias florentinas por participação política na cidade<sup>10</sup>. Podemos dizer que a condição de exilado e o pertencimento a uma família envolvida com atividades mercantis foram importantes para a produção intelectual do humanista em questão. A vontade de querer interferir na vida social é uma constante nos tratados de Alberti e dos humanistas da época. Expressão disso é a participação dos humanistas nas chancelarias<sup>11</sup> e nos altos cargos eclesiásticos.

O conhecimento do mundo antigo era um distintivo que permitia aos humanistas ter acesso a cargos da chancelaria, por exemplo, e interferir na sociedade. Assim, podemos verificar o interesse destes intelectuais por uma antiguidade que pudesse estabelecer o sentido de suas ações, daí o interesse pelas tradições republicanas da Roma antiga e pelo estudo dos clássicos. Conforme Tenenti (1973, p. 101), “O estudo dos clássicos amplia-se entre os burgueses, que pedem muito frequentemente a humanistas para lhes traduzir em latim os autores gregos (e aí Leonardo Bruni distingue-se entre os outros)”.

Embora o humanismo se caracterize por um grupo de intelectuais que defendem interesses comuns, devemos atentar para as particularidades de cada humanista, constituindo aí sua singularidade. Brandão (2010) fala do anti-humanismo de Alberti para ressaltar sua crítica frente ao humanismo e aos humanistas. O que Brandão nos chama atenção é para uma visão do humanismo que não esteja circunscrita numa perspectiva homogênea do movimento, conforme a herança historiográfica de Burckhardt e Michelet. Deste modo, Alberti seria um crítico do seu círculo de

---

<sup>10</sup> Os Albizzi também foram responsáveis pelo exílio de Cosme de Médici no ano de 1433 (LARIVAILLE, 1998, p. 21). Os Médici começaram a governar Florença a partir deste ano e se destacaram por centralizar o poder em suas mãos, transformando a república em um principado.

<sup>11</sup> Sobre a participação dos humanistas na chancelaria da república florentina, ver Garin (1996).

intelectuais, ao advogar por uma retórica que estivesse relacionada com a prática do discurso e por uma visão particular do homem, considerando sua condição dinâmica, mutável, etc. A defesa da língua italiana como apta para a elaboração de textos filosóficos ou históricos, da mesma forma que o latim, também pode revelar o anti-humanismo de Alberti. Sobre esta questão, afirma Tenenti (1973, p. 102-103):

Depois da predileção clássica e filológica do fim do século XIV e das primeiras décadas do século seguinte, um número cada vez maior de homens cultivados - a começar por Alberti - considera que a língua italiana é tão apta quanto a latina para desenvolver os assuntos morais e históricos.

Tenenti nos dá uma dimensão de como o humanismo não pode ser considerado um movimento homogêneo. O fato de que parte dos humanistas tivesse lançado mão da língua italiana, em detrimento das línguas clássicas, mostra as mutações do próprio movimento. Tententi (1973, p. 103) afirma que a língua italiana teve seu triunfo no ano de 1500, ano que marcou também a crise do humanismo.

Como não poderia ser diferente, no contexto do humanismo florentino, Alberti também foi influenciado pelo estudo do mundo antigo. Estudou línguas, filosofia e história de Grécia e Roma. Este estudo da antiguidade também está presente em sua produção escriturária. Em nosso trabalho, procuraremos analisar como Alberti recepcionou as obras da antiguidade no *Sobre a Família*.

Entre os anos de 1432 e 1434, Alberti escreveu a obra *I Libri della Famiglia* (*Sobre a Família*) em língua vulgar. A obra em questão é um tratado dividido em quatro livros onde simula um diálogo entre diversos membros de sua família ((Leon Battista, Eduardo, Leonardo, Lourenço e Gianozzo). O objetivo de Alberti no tratado *Sobre a Família* era mostrar a importância da virtude para a prosperidade da família e da república. Da mesma forma, alertava que os comportamentos viciosos eram prejudiciais. Alberti afirma:

E, assim, extirparão nos jovens toda raiz de vício e causa de inimizade, enchendo-lhes o espírito de bons ensinamentos e exemplo, e não fazendo, como muitos anciãos costumam fazer, porque avarentos, incitando os filhos a serem demasiadamente econômicos e seguros, tornando-os miseráveis, mesquinhos e servis. E como esses pais estimam muito mais as riquezas que a glória, preferem ensinar aos filhos trabalhos baixos, grosseiros e vis, porque rendem dinheiro. (ALBERTI, 1970, p. 19-20)

Depreende-se que Alberti aconselha aos pais de sua época a valorização da virtude por meio de bons ensinamentos e exemplo. Para a formulação deste tratado, o humanista fez a leitura de obras da antiguidade como Tito Lívio, Xenofonte, Salústio,

Cícero e Catão<sup>12</sup>. Em diversas passagens do texto ele cita os autores da antiguidade e indica a importância de lê-los. Referindo-se a autores da antiguidade, incluindo Tito Lívio, ele afirma: “Destas leituras você sai enriquecido de exemplos magníficos, de sentenças maravilhosas, de argumentos e razões que convencem e instruem” (ALBERTI, 1970, p. 86).

Alberti considerava as obras clássicas como essenciais na formação dos jovens de sua época e os aconselhava a lê-los. Para o humanista, os antigos forneciam exemplos virtuosos para o cidadão, como pode ser percebido na indicação de leitura de Tito Lívio para os jovens. Conforme Choay (2001, p. 46): “Os humanistas vêm evocar e invocar principalmente Cícero, Tito Lívio e Sêneca em seu ambiente”. Destarte, podemos perceber a importância que as obras da antiguidade tiveram para Alberti, ao considerar a sua função didática (*magistra vitae*).

No *Sobre a Família*, Alberti tem a intenção de transmitir ensinamentos para a educação dos filhos e para a conservação da família. Neste sentido, a noção de patrimônio é uma tônica da obra, na medida em que se percebe a transmissão de conhecimentos do pai para o filho, “[...] em um contexto de uma missão didática para os membros mais jovens da família Alberti”<sup>13</sup> (LECLERC, 2013, p. 284).

A maneira como a antiguidade é recepcionada por Alberti pode ser vista no próprio gênero textual do *Sobre a Família*. O diálogo como gênero de escritura foi lançado mão pelos humanistas e correspondia a uma forma de demonstração de discussões sobre as mais diversas experiências dos indivíduos. Para Furlan (2003, p. 176): “A especificidade da cultura humanista reside no valor que ela atribui à conversação e à discussão”<sup>14</sup>. Deste modo, podemos encontrar nos autores antigos, a exemplo dos diálogos platônicos e ciceronianos<sup>15</sup>, a fonte dos humanistas em seu estilo de composição textual.

Müller-Bochat (1969, p. 17) afirma que o diálogo e a epístola foram formas literárias adotadas comumente pelos humanistas e, por sua vez, diferenciavam-se das disputas dialéticas da escolástica. O gênero textual adotado por Alberti indica seus vínculos para com um grupo de intelectuais, ao mesmo tempo em que revela uma preocupação social. Para Tenenti (1989), Alberti no *Sobre a Família* evidencia um

<sup>12</sup> A tradução francesa do *Sobre a Família*, publicada pela editora Les Belles Lettres, apresenta, em formas de notas, as referências implícitas e explícitas dos textos da antiguidade na obra em questão.

<sup>13</sup> [...] dans le contexte d’une mission didactique envers les jeunes membres de la famille Alberti.

<sup>14</sup> La spécificité de la culture humaniste réside, on l’a dit, dans la valeur qu’elle attribue à la conversation et à la discussion.

<sup>15</sup> Sobre a importância dos diálogos platônicos e ciceronianos no humanismo, ver Furlan (2003).

ideal familiar estabelecendo articulações com a própria família burguesa florentina. O diálogo seria um meio para expor uma visão de família que surgia de seu meio social. Nesta perspectiva, o diálogo é a expressão de um gênero que tem seu fundamento na antiguidade e que possibilita uma reflexão sobre aspectos da própria vida do escritor humanista.

O interesse em estudar o mundo antigo em sua relação com a modernidade vem crescendo nas últimas duas décadas, principalmente por meio dos estudos pós-coloniais (GARRAFONI, 2011). Por exemplo, Said mostrou como certas áreas do conhecimento detinham considerado *status* no período do imperialismo europeu. Assim, o estudo de filologia clássica servia para legitimar o conhecimento produzido na Europa, ao mesmo tempo em que deslegitimava os saberes e a literatura produzida pelas colônias. Afirma Said<sup>16</sup> (2011, p. 92): “Uma das inspirações de meu estudo sobre o orientalismo foi minha crítica ao extremo eurocentrismo do alegado universalismo de campos como os clássicos, como se outras literaturas e sociedades tivessem um valor menor ou ultrapassado”.

Estamos construindo uma narrativa a partir de uma antiguidade que está ancorada numa historiografia contemporânea. Em grande parte, a antiguidade se constitui dentro de uma visão eurocêntrica do mundo, principalmente na legitimação dos estados nacionais no século XIX. No entanto, a Europa da antiguidade não é a mesma de hoje. Do mesmo modo, a antiguidade centrada em Grécia e Roma possibilitou a legitimação dos estados nacionais em uma possível igualdade étnica, lingüística, cultural, identitária. No entanto, sabemos que Grécia e Roma nunca se constituíram por uma igualdade, mas pelos diversos contatos que estabeleceram no Mar Mediterrâneo, ao longo do tempo. A historiografia recente problematiza essa homogeneização das sociedades gregas e romanas, enfatizando os diversos contatos que estabeleceram com diversos povos, sejam no próprio oriente ou no ocidente (GUARINELLO, 2014).

Os estudos sobre os usos da antiguidade na modernidade e na contemporaneidade proporcionam o surgimento de novas ferramentas de pesquisa, em diferentes perspectivas teóricas e metodológicas e alargam a reflexão teórica sobre alguns conhecimentos no campo histórico. O próprio conceito de identidade, bastante

---

<sup>16</sup> Edward Said problematiza como o saber é articulado com práticas imperialistas. Assim, a formação de um cânon cultural no ocidente fundamenta as bases do eurocentrismo e respalda as tentativas de domínio do outro (as colônias). Na referida citação, o autor faz menção ao seu livro “Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente” (1990), considerado um livro referência para os estudos sobre o pós-colonialismo.

problematizado pelos teóricos do pós-colonialismo, nos ajuda a refletir sobre o uso da antiguidade para legitimar projetos nacionalistas. Por exemplo: Que imagens do mundo antigo são utilizadas para legitimar o nacionalismo francês? Na própria contemporaneidade, os EUA lançam mão de muitos elementos do mundo antigo para indicar a sua “possível” herança clássica<sup>17</sup>. Poderíamos nos perguntar: em que medida a identidade norte-americana é intencionalmente constituída de referências ao mundo antigo?

Perceber o lugar dos antigos em períodos posteriores é uma preocupação central de nosso trabalho. Não lançaremos mão dos estudos pós-coloniais para operacionalizar nossa pesquisa, nós apenas fizemos menção a esta perspectiva teórica com o intuito de indicar as diversas maneiras que têm sido apresentadas no campo de estudos que se volta para as apropriações do mundo antigo. Mas, o conceito de identidade, tão explorado pelos estudos pós-coloniais, pode contribuir com nosso trabalho.

Alberti, ao fazer parte do humanismo cívico do século XV, não estaria advogando uma identidade para seu círculo de intelectuais e para os cidadãos de Florença? As apropriações feitas da antiguidade clássica não seriam uma forma de fornecer uma identidade para os humanistas? Não seria Florença a herdeira do período glorioso da Roma de Augusto?

Ao advogar a herança do mundo antigo para o seu tempo, Alberti estaria se valendo de elementos discursivos para construir uma identidade para si, para os humanistas e para os cidadãos florentinos. Assim, a constituição de uma identidade para Alberti se configura a partir de elementos discursivos que colocam a antiguidade como um ponto de origem da Florença moderna. Para Hall (2000, p. 109), as identidades “têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como o ‘mesmo que se transforma’”. Hall nos mostra que a identidade se vale de uma tradição que se quer evocar para conferir legitimidade, mas esta nunca é constituída por uma naturalidade, mas por interesses que se quer validar no presente. Assim, a antiguidade é ressignificada para atender a determinados interesses, mesmo que se procure encontrar sua possível “autenticidade”. Percebemos aí que o passado é evocado, transformado, manipulado sempre no presente.

O texto de Alberti pode ser considerado uma representação que é fundamentada na recepção dos textos clássicos. Sobre o conceito de representação, afirma Roger Chartier

---

<sup>17</sup> Cf. Junqueira (2009, p. 467- 478).

(1991, p. 184) que: “A representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa”. Percebemos, portanto, que a representação se opera sob um jogo mimético: evocação de uma ausência e sugestão de uma presença. Além disso, o autor afirma que a representação também pode ser dada conforme as relações simbólicas que uma imagem pode oferecer, ou seja, a representação de algo moral por meio da imagem. Neste sentido, o tratado *Sobre a Família*, de Leon Battista Alberti pode ser considerado a evocação de uma ausência, conforme os textos lidos da antiguidade e a sugestão de uma presença, por meio da utilidade de sua obra para os leitores.

Carlo Ginzburg, em um capítulo do livro *Olhos de Madeira*, problematiza sobre o conceito de representação, a partir das semelhanças transculturais. Ele analisa, por exemplo, como o ritual romano das máscaras votivas se assemelha aos rituais que tiveram lugar nas cortes francesas e inglesas, na modernidade. Ginzburg procura demonstrar “que as semelhanças transculturais podem ajudar a compreender a especificidade dos fenômenos de que partiram” (GINZBURG, 2001, p. 87).

Para Ginzburg, representação é um conceito que se opera sobre um jogo mimético: evocação de uma ausência, sugestão de uma presença: “Por um lado, a ‘representação faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença (GINZBURG, 2001, p. 85). Ginzburg afirma que a noção de representação, enquanto jogo mimético, está localizada no século XVII, no Dicionário Universal de Furetière, conforme localiza Roger Chartier.

As maneiras como os textos são lidos e os sentidos que podem tê-los fundamentam o conceito de apropriação problematizado por Chartier. Deste modo, os significados construídos por meio das leituras oferecem uma perspectiva teórico-metodológica que põe em xeque uma história intelectual que via as idéias fora de seu contexto social e das condições de produção.

Chartier problematiza sobre as possibilidades de leituras de apreensão do mundo, evidenciando que os grupos sociais manipulam os discursos para dar sentido ao seu respectivo grupo, às suas intenções, e, do mesmo modo, conferem um lugar para o outro, para o diferente. Chartier (1990, p. 17) afirma que “são estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado”. O intelectual francês

evidência como a apreensão do mundo social é estabelecida a partir de certos esquemas (classificações, divisões e delimitações) e justifica uma forma de estar no mundo, de pertencer a um determinado grupo. Assim, a chamada de atenção de Chartier nos possibilita pensar no presente de Alberti. Qual sua visão do mundo? Qual a sua relação com Florença? Por que ser um humanista? Enfim, quais as intenções, os interesses que marcam os discursos elaborados por Alberti.

Chartier nos dá uma dimensão da forma como os textos devem ser lidos, quais os sentidos que se efetivam por meio da leitura e qual a relação existente entre o autor/leitor. Esta chave interpretativa da teoria da leitura oferecida por Chartier é lançada mão por nos ajudar a pensar como os textos antigos foram apropriados pelo florentino, ou em quais condições as leituras dos antigos promovem uma compreensão do lugar social de Alberti. Portanto, a teoria de leitura nos auxilia metodologicamente nos efeitos de leitura dos antigos em Alberti.

O momento de elaboração/publicação de textos e as maneiras como estes são lidos, ao longo do tempo, indicam que os leitores podem lhe conferir diversos sentidos. Portanto, a compreensão do texto deve considerar seu momento histórico e seu lugar social. Sobre esta questão, Chartier (1990, p. 25) critica a ideia de sujeito universal, lançado mão pela fenomenologia e pela estética da recepção, que pretendem conferir a produção do autor um entendimento que seja inalterável e trans-histórico.

Sobre a relação autor/leitor, Chartier rejeita a noção de que o leitor deveria estabelecer uma relação neutra com o texto, como se este falasse por si, e cabendo ao leitor apenas decifrar sua semântica, sem levar em conta suas intenções, e as transformações próprias das práticas de leitura e da apropriação do texto. Por outro lado, distancia-se de uma visão de leitura que legitima diversas compreensões e diversos modos de leitura, que acabam por não considerar o próprio texto. Portanto, Chartier estabelece uma mediação no ato de ler que se dá via competências próprias do leitor, ao se submeter a uma leitura, e as possíveis intencionalidades do texto.

A maneira como os textos antigos foram lidos pelo humanista em questão nos aponta para a sua intencionalidade. Consideramos que as leituras permitem, por parte do leitor, certa intencionalidade que, por conseguinte, interferem no processo de recepção da leitura. Qual era a intencionalidade de Alberti ao ler os textos da antiguidade? Quais efeitos esta intencionalidade tiveram no processo de recepção no humanista? Sobre esta questão, Humberto Eco fala de uma relação dialética entre a intenção da obra e a intenção do autor, ao sustentar o fato de que a interpretação do texto é dada num meio

termo entre o tipo de leitor estabelecido pelo texto e as conjecturas que o leitor é capaz de fazer. “[...] Mais do que um parâmetro a ser utilizado com a finalidade de validar a interpretação, o texto é um objeto que a interpretação constrói no decorrer do esforço circular de validar-se com base no que acaba sendo o seu resultado” (ECO, 2005, p. 75-76).

As maneiras como um texto é dado a ler também foram problematizadas por Darnton. Em *Os Best-sellers proibidos*, o intelectual norte-americano problematiza até que ponto os livros “podem” provocar uma revolução, a partir da seguinte questão: O que os franceses liam no século XVIII? Esta mesma pergunta já tinha sido feita pelo intelectual Daniel Mornet, que pesquisou sobre as origens intelectuais da Revolução Francesa. Neste sentido, problematiza sobre como os estudos de difusão surgiram em uma forma de crítica à história convencional das ideias. A crítica se direcionava para a noção de ideia, que era entendida como uma espécie de receptáculo do pensamento homogêneo e autônomo.

Darnton discute sobre a indagação de que os livros provocariam revoluções. O autor atenta para o fato de que esta pergunta pode apresentar uma visão reducionista do problema. Como os franceses falariam: “*Une question mal posée*”. O reducionismo desta questão pode desconsiderar que o processo de leitura se dá via apropriação ativa e não recepção passiva.

Darnton examina a noção de leitura como apropriação, para tentar entender como os franceses liam seus textos no século XVIII. Para tal exame, faz análises baseadas em intelectuais como Roger Chartier e Michel de Certeau. Esses intelectuais apontam para o problema de que ler uma obra não é a mesma coisa de como esta é lida. Os leitores podem compreender o texto de diversas maneiras. As maneiras de ler o texto também marcam as formas de apropriação do texto: leitura individual, leitura coletiva, leitura silenciosa, leitura em voz alta, etc.

Em *Os Best-sellers proibidos*, o autor também analisa o processo de circulação de comunicação dos livros. O autor percebe como o autor produz sua obra visando um destinatário (o leitor) e como, por sua vez, o leitor vai influenciar na escrita dos autores. A comunicação se dá no eixo de articulação leitor - autor. Darnton afirma: “imaginemos o sistema como um fenômeno de comunicação que vai do autor ao leitor - e no fim volta para o autor, porque os autores respondem aos leitores, aos críticos e a outras formas de informação e inspiração existentes na sociedade que os rodeia” (DARNTON, 1998, p. 198).

As relações que se estabelecem entre autor e leitor também são problematizadas por François Hartog. Sobre a questão ele afirma: “Um narrador, pertence ao grupo a, contatará b às pessoas de a: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta” (HARTOG, 1999, p. 229). Entre o que se conta e o mundo que se conta existe um problema caro ao narrador: o problema da tradução. Traduzir o diferente é recorrer a elementos estilísticos (inversão, comparação, analogia, etc.) que promovam um jogo de alteridade. Mas Hartog atenta para o fato que esta diferença que a tradução opera nada mais é que um “antipróprio”. Ao estudar *As Histórias* de Heródoto, Hartog percebeu que a narrativa de inversão dos bárbaros era um modo de fazer referência aos próprios gregos. O ponto central da narrativa não eram os bárbaros, mas os gregos. “Uma retórica da alteridade é, no fundo, uma operação de tradução: visa transportar o outro ao mesmo (*tradere*) – constituindo, portanto, uma espécie de *transportador da diferença*” (HARTOG, 1999, p. 252).

A narrativa para Hartog é vista como ato de enunciação. No ato de enunciação, devem existir pelo menos dois elementos: o eu e o tu. Em nível oral, um diálogo só é possível na medida em que há a existência de um emissor e de um receptor. Se pensarmos na escrita, o aspecto é o mesmo: o autor emite alguma mensagem para o receptor, via elementos gráficos próprios de uma língua. Sobre isto, Hartog (1999, p. 228) afirma: “Se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela traduz o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói”. O problema apontado por Hartog é importante para refletirmos sobre o *status* do autor e do leitor, na contemporaneidade. Quando Hartog fala que existe um destinatário implícito que se faz presente em uma narrativa, ele se coaduna com o que afirma Chartier: “[...] Pode sem dúvida ser devolvido um justo lugar ao autor, cuja intenção (clara ou inconsciente) já não contém toda a compreensão possível de sua criação, mas cuja relação com a obra não é, por tal motivo, suprimida (1994, p. 59)”. Para Hartog, o texto narrativo é uma produção de um autor que já contém um tipo de leitor previamente indicado. Do mesmo modo, Chartier afirma que o autor mantém uma relação muito próxima com a obra, e neste sentido, o leitor não pode escapar daquilo que o autor sugere.

A noção de tradução nos possibilita entender como se efetiva a transmissão do que se passou em um passado distante para o presente do leitor, ou seja, como Alberti traduziu a antiguidade para sua época. Assim, podemos perceber que a apresentação de

uma antiguidade aos seus leitores se dá via tradução. Qual é a antiguidade apresentada pelo florentino? Peter Burke entende a tradução como uma negociação que deve ser levada em conta por parte do tradutor. Evidentemente, Burke faz referência ao processo de versão de uma língua para outra, mas poderíamos pensar no processo de recepção, de como uma mensagem é enviada ao destinatário. Sobre a tradução enquanto negociação, afirma: “A moral é que qualquer tradução deve ser considerada menos uma solução definitiva para um problema do que um caótico meio-termo, envolvendo perdas ou renúncias e deixando o caminho aberto para uma renegociação” (BURKE, 2009, p. 15).

Burke afirma que o tradutor está impossibilitado de traduzir vertendo tal qual um língua para outra e, por outro lado, esta impossibilidade não diminui a relevância de seu ofício. O que cabe ao tradutor é procurar uma mediação, uma zona que considere uma negociação entre duas línguas, dois sentidos. Negociar significa apontar os problemas da tradução e perceber que além de um fato lingüístico, a tradução também pode ser pensada via intercâmbio cultural (BURKE, 2009, p. 17).

O processo de versão de uma língua para outra nos aponta para a possibilidade de encontros culturais. Como uma língua traduz o outro? Como a tradução nos leva a refletir sobre a identidade construída a partir do outro, o estrangeiro? Em nossa pesquisa, não estamos interessados nos processos de versão de línguas, embora a noção de tradução seja útil para nos fazer pensar como Alberti falou deste outro, o mundo antigo. Desta forma, podemos pensar em quais condições o florentino leu os textos antigos, considerando seu sólido conhecimento do latim e do grego antigo, e os utilizou em seus textos? Como podemos perceber, Alberti via os textos antigos como fundamentais em sua visão de humanista e de cidadão florentino.

Paul Ricoeur analisa que a boa tradução não se identifica com a tradução perfeita. O tradutor precisa reconhecer os distanciamentos que permeiam a versão da língua de partida para a língua materna. Sobre a renúncia da tradução perfeita, afirma Ricoeur (2012, p. 27): “Apenas essa renúncia permite viver, como uma deficiência aceita, a impossibilidade enunciada há pouco de servir a dois mestres: o autor e o leitor”. O filósofo mostra que a renúncia da tradução absoluta concede ao tradutor um meio termo, uma negociação, entre os atores que participam do ato da leitura. Desta forma, o tradutor é recompensado por aquilo que Ricoeur chama de hospitalidade lingüística, que se constitui numa relação dialógica entre as línguas envolvidas no processo de tradução e os destinatários de sua produção.

As reflexões trazidas por Ricoeur nos ajudam a perceber como ocorre o processo de recepção, levando em conta a noção de tradução. Assim como se deve renunciar à ideia de tradução absoluta, a recepção como simples processo passivo também deve ser dispensada. No que se refere a nossa pesquisa, o que devemos ter em vista é uma recepção que se desenvolve em um meio termo entre os textos antigos e o *Sobre a Família*.

Os estudos de recepção na área da antiguidade crescem em nosso país e caracterizam-se por oferecer possibilidades mais nítidas de aproximação da antiguidade com questões contemporâneas. Em 2007, por exemplo, foi realizado um colóquio sobre estudos de recepção na Universidade de São Paulo, que resultou na publicação do livro: “Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história”, organizado pelo professor Francisco Murari Pires (2009). Os trabalhos que estão neste livro oferecem uma visão panorâmica dos estudos de recepção, em nível de Brasil.

Os congressos e grupos de pesquisa na área da História antiga também têm dado atenção a este campo de pesquisa. Por exemplo, o evento nacional da ANPUH (Associação Nacional de História) conta com a presença de um simpósio temático intitulado “Antiguidade e modernidade: usos do passado”. Este grupo temático tem a intenção de reunir pesquisadores da história antiga que se preocupam em analisar como a antiguidade é lançada mão para justificar projetos de afirmação identitária, na modernidade, e como o conhecimento histórico é afetado por tensões políticas que lhe são próprias<sup>18</sup>.

Podemos também localizar alguns trabalhos sobre o campo das recepções, nos diversos programas de Pós Graduação em História do Brasil. Cordão<sup>19</sup> (2010) escreveu dissertação sobre os efeitos de leitura de Tito Lívio em Maquiavel. A autora comparou *a História de Roma* de Tito Lívio e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* de Maquiavel com a intenção de perceber quais elementos da antiguidade foram apropriados no século XVI. Santos (2012) escreveu uma dissertação em que mostra como os pintores renascentistas fizeram uso da antiguidade em suas produções. A autora também analisou o lugar de temas clássicos na produção de obras que retratavam o feminino.

---

<sup>18</sup> A justificativa deste simpósio temático pode ser vista em: [http://www.snh2015.anpuh.org/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=2021](http://www.snh2015.anpuh.org/simposio/view?ID_SIMPOSIO=2021). Acesso em: 18/07/2015.

<sup>19</sup> Os trabalhos de Cordão (2010) e Santos (2012) foram defendidos no PPGH-UFCG.

A tese de doutorado em História de Silva (2005) propõe uma reflexão sobre a instrumentalização da antiguidade na França de Vichy (1940-1944). A partir da temática central, explora os usos do passado antigo pelos regimes nazi-fascista. Analisa a figura do historiador especialista na história da Roma antiga, Jerome Carcopino, em sua atuação como ministro da educação da França no período em questão. Por fim, discute a instrumentalização da antiguidade por grupos políticos de “extrema” direita: *Front National* e *Terre et Peuple*.

Em “Helenismo e imperialismo: a imaginação histórica britânica e a construção moderna da Grécia Antiga”, tese de doutorado em História pela Unicamp, Fábio Hering (2011) analisa como a Grécia Antiga serviu para legitimar discursos e práticas imperialistas no século XIX. A partir de fontes escritas e arqueológicas, analisa o forjamento de um ideal da Grécia antiga que atribui ao ocidente o lugar da civilização, em detrimento do oriente bárbaro. O autor termina sua tese problematizando como os EUA fazem uso desse passado grego para justificar suas ações consideradas “democráticas”.

Renato Pinto (2011) elaborou tese de doutorado em História pela Unicamp em que analisa os usos do passado antigo a partir da identidade de sexo e de gênero. A partir de diversos tipos de fontes (escritas e materiais), o autor põe seu foco nos discursos que foram produzidos do século XVI ao XX sobre a Bretanha Romana, com a intenção de compreender as dinâmicas entre o império romano e o império britânico. Ora os discursos sobre o masculino e o feminino são inventados para normatizar certas práticas sexuais, ora discursos são produzidos para desconstruir tais normatizações, principalmente com os estudos pós-coloniais.

Benthien (2011) defendeu tese de doutorado em História Social na USP sobre a emergência da sociologia no âmbito acadêmico francês, entre as décadas de 1890-1910. A partir de revistas especializadas do período em questão, analisa a interdisciplinaridade entre a sociologia e os estudos greco-latinos, campos tradicionais do saber acadêmico. Trata-se de perceber os diálogos entre diferentes campos de saber, chamando nossa atenção para os debates que se formaram entre sociólogos, latinistas e helenistas.

A tese de doutorado de Martins (2012) procurou indicar o interesse de Montesquieu, na França do século XVIII, pela história política da Roma antiga. O autor analisa a oposição de Montesquieu pelo absolutismo e seu entendimento sobre o “caminho” da história política romana. É interessante observar como o autor trabalha os usos do passado a partir de preocupações e interesses do presente. A Roma republicana

é admirada pelo filósofo, ao mesmo tempo em que considera o período imperial romano ditado pelo medo. Daí a identificação da monarquia francesa pela Roma imperial.

As pesquisas acima apresentadas nos mostram considerados avanços no campo da história antiga em nosso país, tendo o eixo da recepção como articulador de temporalidades distintas que convergem para inúmeras possibilidades de compreender as motivações dos sujeitos históricos pelo passado.

Para análise do *Il Libri della famiglia*, consultamos a tradução em português da Editora da Universidade de São Paulo feita por Carlota Conti. Ressaltamos que esta tradução não abrange a tradução da obra completa, mas só do primeiro livro. O manuseio da tradução francesa, publicada pela Les Belles Lettres, foi imprescindível para o contato com as outras partes da obra. Desta forma, as traduções utilizadas em nossa pesquisa, sejam dos textos “antigos” ou dos “modernos”, não interferem na efetivação de nosso intento.

O interesse pela presente pesquisa surgiu após o desenvolvimento de um projeto de iniciação científica (CNPq)<sup>20</sup>, na área de História Antiga. O projeto de pesquisa tinha como temática central as narrativas de famílias na primeira década da *Ab Urbe Condita Libri*. Neste momento, mapeamos as *gentes* romanas que possibilitaram a construção de um civismo para o autor, na Roma do período tardo-republicano.

Ao nos depararmos com o *Sobre a Família*, percebemos a instrumentalização da antiguidade por parte de Alberti com a intenção de sugerir reflexões sobre a importância da família para seus contemporâneos. Destarte, surgiu o interesse em analisar como a antiguidade é instrumentalizada por outros sujeitos, com intenções variadas, ao longo do tempo. Assim, a noção de família em Alberti nos pareceu relevante para analisar esse movimento de ida à antiguidade.

A partir do objetivo central de nossa pesquisa, elaboramos três capítulos. No primeiro capítulo, problematizamos sobre o conceito de família na antiguidade. Procuramos estabelecer a historicidade do conceito família, evitando qualquer tipo de generalização e apontando o momento histórico que selecionamos, com a intenção de reforçar a perspectiva da recepção. Para esta análise, discutimos como a noção da família romana centrada no *pater familias* é defendida para reforçar os interesses imperialistas, principalmente no período tardo-republicano. As análises que fizemos

---

<sup>20</sup> O projeto de Iniciação Científica foi realizado entre os anos de 2010-2012, a partir de financiamento do CNPq. O projeto se intitulava “Uma História Exemplar: Famílias latinas nas sagas mimetizadas pela I Década da *Ab urbe condita libri* (História de Roma), de Tito Lívio” e foi orientado pela professora Marinalva Vilar de Lima.

sobre as narrativas de famílias em Tito Lívio foram feitas com a intenção de estabelecer articulações com os valores defendidos por Alberti. Por fim, discutimos sobre o papel da família na conservação dos valores cívicos.

No segundo capítulo, observamos a utilização de elementos próprios da historiografia romana, por parte de Alberti, com a intenção de sugerir um modelo de cidadão para a Florença de Quattrocento. Procuramos perceber como a história exemplar (*magistra vitae*) foi utilizada pelo humanista com a intenção de justificar a grandeza do Império Romano, ao mesmo tempo em que sugeria a importância da utilidade dos antigos para o seu tempo. Por fim, discutimos como as famílias romanas servem de modelo mimético para pensar a noção de família no século XV.

No terceiro capítulo, analisamos o primeiro livro do *Sobre a Família* com a intenção de perceber a noção de educação familiar em Alberti e como esta noção foi elaborada a partir de leituras de escritores antigos. No primeiro momento, procuramos perceber quais os elementos necessários para a formação de uma família e quais as responsabilidades os pais devem ter na educação de seus filhos. Por conseguinte, problematizamos a noção de educação familiar em Alberti em sua relação com autores antigos, a exemplo de Homero e Platão, a partir da análise do conceito *παιδεία* (Paidéia). Por fim, estabelecemos uma análise comparativa entre o *Da educação das crianças* de Plutarco e o primeiro livro do *Sobre a Família* de Alberti, com a intenção de perceber aproximações da antiguidade na elaboração de um manual sobre os cuidados que os pais devem ter na educação de seus filhos.

## I – A FAMÍLIA NA ANTIGUIDADE: OS USOS DE UM CONCEITO

Antes de iniciarmos nossa discussão, é preciso salientar o cuidado necessário com o conceito de família. Este conceito não é natural<sup>21</sup>, mas uma construção discursiva que atende às demandas sociais de grupos históricos definidos. Portanto, estamos lidando com um conceito que pode assumir diversos significados, variando sua especificidade histórica e social. Podemos exemplificar o problema a partir das atuais lutas de grupos minoritários que reivindicam uma definição de família que atenda a seus interesses<sup>22</sup>. Atualmente, vários países discutem a identidade da família, ao proporem novas possibilidades de arranjos familiares. Na pauta das discussões estão o casamento homossexual e a adoção de filhos por parte de casais homossexuais. Também se discute os arranjos que põem em xeque a noção de família nuclear. Por exemplo, os casos em que mães cuidam de seus filhos sem a presença dos pais. Enfim, os arranjos são diversos e não estamos propondo uma reflexão acerca da identidade de família na atualidade, mas sinalizando o problema em definir família como uma categoria histórica.

Ao considerarmos o conceito família a partir de sua construção histórica, descartamos qualquer pretensão em uniformizá-lo ou naturalizá-lo. Para o estudo da antiguidade, precisamos ter a mesma preocupação. Não podemos transpor uma noção homogênea e contemporânea para analisar a antiguidade. Neste sentido, precisamos atentar para o lugar histórico em que dada noção é construída, mas ao mesmo tempo tomar consciência que o historiador constrói seu problema a partir do presente. Ao analisarmos o conceito de família na antiguidade, queremos chamar atenção que essa antiguidade pertence ao presente e pode nos ajudar a estabelecer fios condutores entre o presente e o passado.

Em nossa análise, teremos sempre em vista a heterogeneidade do conceito família na antiguidade e na contemporaneidade. Deste modo, sinalizamos as razões e os interesses que envolvem as possibilidades de definir o que é ser família na antiguidade, a partir do lugar de fala do respectivo autor desse período histórico.

---

<sup>21</sup> “La famille n’a rien de naturel, c’est une construction sociale, multiforme, [...]” (DUPONT, 2013, p. 4). A família não tem nada de natural, é uma construção social, multiforme.

<sup>22</sup> No Brasil, as discussões sobre a definição de família que considere novas formas de agrupamentos humanos, como os casais homossexuais, foram postas em questão a partir da votação do Estatuto da Família na Câmara dos Deputados. Nesta casa legislativa, por meio de uma comissão especial, foi aprovado o modelo de família centrado no casamento entre o homem e a mulher.

Nenhuma possibilidade de homogeneização pode recuperar o sentido pleno da família na antiguidade. Primeiramente, a periodização não nos diz muito, já que a antiguidade recobre vários séculos de história, considerando as diversas experiências sociais. Devemos atentar que selecionamos uma antiguidade que diz respeito à sociedade romana<sup>23</sup> e, portanto, não abrangem os diversos agrupamentos humanos da época. Por conseguinte, as diversas experiências políticas, sociais e culturais que tiveram lugar em Roma apontam para a rejeição de qualquer tentativa de um sentido único para família. Assim, o corpus documental nos permite perceber as diversas possibilidades de entender a configuração da família, no período histórico em questão.

Importante ressaltar o crescimento de pesquisas sobre família na antiguidade, principalmente a partir dos anos 1990<sup>24</sup>. A pesquisadora Raepsaet-Charlier (1993, p. 247) abordou sobre o crescimento de estudos sobre a família na antiguidade, em um artigo intitulado *A mulher, a família, o parentesco em Roma: temas atuais de pesquisa*, na revista francesa *L'antiquité classique*: “no curso dos últimos anos, os sujeitos de pesquisa centrados sobre as noções de parentesco, família, casamento e sobre a mulher romana foram estudadas com predileção” [...]<sup>25</sup>. A autora faz um levantamento historiográfico de pesquisas sobre os temas em questão, apontando para a diversidade teórico-metodológica dos trabalhos.

Em 1990, A École Française de Rome publicou uma série de trabalhos sobre a família antiga, fruto de mesas redondas sobre a temática ocorridas no ano de 1986. Os trabalhos apresentados foram publicados sob o nome de *Parentesco e estratégias familiares na Antiguidade romana*<sup>26</sup>. A coletânea se caracteriza por dezenas de artigos que abordam temas como o parentesco, a relação entre o parentesco e a vida da cidade, o casamento, etc.

É perceptível o interesse particular dos franceses por pesquisas sobre a família antiga. Historiadores, filósofos, lingüistas, classicistas, entre outros pesquisadores das ciências humanas, têm se dedicado ao estudo do tema em questão. Em 2013, por exemplo, vários pesquisadores franceses publicaram uma coletânea de artigos intitulada

<sup>23</sup> Para uma discussão sobre os recortes temporais e espaciais da antiguidade e sua utilização pelos historiadores, ver Guarinello (2014).

<sup>24</sup> As pesquisas analisadas aqui dizem respeito à historiografia francesa, por sua expressiva dedicação ao tema em questão. Para pesquisas em língua inglesa, ver Saller (1994). Em língua portuguesa, o tema ainda é pouco explorado.

<sup>25</sup> “Au cours de ces dernières années, les sujets de recherche centrés sur les notions de parenté, famille, mariage et sur la femme romaine ont été étudiés avec prédilection [...]” (HUMBERT, 1993, p. 247).

<sup>26</sup> Os artigos publicados podem ser consultados no seguinte endereço eletrônico: [http://www.persee.fr/issue/efr\\_0000-0000\\_1990\\_act\\_129\\_1](http://www.persee.fr/issue/efr_0000-0000_1990_act_129_1). Acesso em 15/02/2016.

de *La Famille* (A família). Nesta publicação, encontram-se análises sobre vários temas: modelos de família em Grécia e em Roma, rituais de família, representações sobre a família na cultura material e na literatura, práticas sociais, a relação entre família e o poder, a família no cristianismo antigo, etc. Na introdução da obra, a pesquisadora Florence Dupont mostra como a noção de família na antiguidade é ambígua e destaca a relevância da antropologia para o estudo deste tema, indicando como as formas sociais não são entidades imutáveis: “A família é um destes domínios que os antropólogos têm explorado bastante, em particular sob o ângulo do parentesco, é um campo privilegiado para comparar as culturas e tomar consciência da relatividade das formas sociais”<sup>27</sup> (DUPONT, 2013, p. 3).

Os trabalhos sobre recepção da antiguidade a partir da família ainda são escassos, embora tenha sido explorado por Fustel de Coulanges, no século XIX. *A Cidade Antiga* foi uma obra publicada por Coulanges no ano de 1864 e mostra a importância da família na formação de vínculos familiares que possibilitaram a formação das cidades. No segundo livro da referida obra, intitulado de *A Família*, analisa a formação da *gens*, a importância da religião doméstica para a formação dos vínculos familiares, o casamento, a autoridade do pai de família, entre outros aspectos. Observa-se a erudição do historiador, ao manipular um vasto corpo documental. Evidentemente, a obra em questão estava circunscrita a um princípio próprio de legitimar as origens da França. Hartog (2013) mostra como a antiguidade serviu a Coulanges em sua reflexão sobre a origem e a evolução dos vínculos sociais e como este período histórico justifica as origens da França moderna.

Para a discussão sobre a família na antiguidade, selecionamos textos que fazem parte do cânone do mundo antigo e nos ajudam a perceber o sentido de família para Alberti. Desta maneira, podemos perceber como se fabrica o eixo discursivo sobre um modelo de família para Alberti e acompanhar a historicidade de um conceito, atentando para suas ambigüidades.

Florence Dupont (2013, p. 5), classicista francesa, destaca a imprecisão do termo moderno “famille” para o estudo da “família na antiguidade”, apontando sua preferência pelas palavras latinas como *familia*, *domus*, *gens* ou gregas como *genos*, *oikos*, *oikia*. Do mesmo modo, ressaltamos que a palavra portuguesa “família” não designa com

---

<sup>27</sup> “La famille est um de ces domaines que les anthropologues ont beaucoup explorés, en particulier sous l’angle de la parente, c’est un champ privilégié pour comparer les cultures et prendre conscience de la relativité des formes sociales (DUPONT, 2013, p. 03).

precisão seu sentido pleno na antiguidade, no entanto, utilizaremos em nosso texto, tendo o cuidado em apontar suas singularidades.

Ao analisarmos a família na antiguidade, acompanharemos as diversas práticas sociais que lhe são inerentes: casamento, os diversos rituais (aniversário, morte, etc.), divórcio, etc. Essas práticas são relevantes porque dão uma dimensão das diversas ambigüidades que formam as famílias na antiguidade, escapando de qualquer modelo privilegiado na modernidade. Por exemplo, na Roma antiga o casamento não possuía qualquer caráter público, não existia a necessidade de um juiz ou de um sacerdote para oficializá-lo, como é comum em diversos países atualmente. Deste modo, a leitura dessas práticas na antiguidade nos ajuda a questionar o modelo de família adotado por Alberti, principalmente no que tange a idéia da família antiga como construtora de uma comunidade cívica.

O estudo das famílias na antiguidade nos permite perceber a relação entre a família e a cidade. Para Dupont, Roma e Grécia foram sociedades sedentárias e, por conseguinte, “essa sedentariedade implica um território para a cidade e uma casa para a família”<sup>28</sup> (DUPONT, 2013, p. 17). É nessa relação entre cidade e família, que Dupont justifica a existência de cultos cívicos e domésticos. Nesta perspectiva, analisaremos como os autores antigos defendem a necessidade de se conservar os cultos domésticos para o bem da própria cidade.

O estudo de família também nos possibilita adentrar nas tramas políticas das sociedades antigas. Em Roma, por exemplo, podemos identificar os privilégios das famílias patrícias e as reivindicações dos plebeus por maior participação na vida política da cidade.

A família romana é constituída do *pater familias*, *mater familias*, filhos, clientes e escravos. O *pater familias* pode ser visto como um chefe de família, exercendo um poder de dominação sob aqueles que estão sob sua tutela. Segundo Veyne (2009, p. 74): “O pai de família é um esposo, dono de patrimônio, senhor de escravos, patrono de libertos e clientes; por uma espécie de delegação que lhe faz a cidade, exerce direito de justiça sobre os filhos e filhas [...]”. O *pater familias* é uma figura de autoridade e que não se confunde com a paternidade, já que este escolhe ter ou não ter filhos. O chefe da família preside os rituais domésticos, mantém os costumes ancestrais, adota filhos,

---

<sup>28</sup> “Cette sédentarité implique un territoire pour la cité et une maison pour la famille” (DUPONT, 2013, p. 17).

repudia a mulher adúltera ou estéril e arranja casamentos para seus filhos<sup>29</sup>. Deste modo, o *pater familias* detêm uma *auctoritas* proveniente da *patria potestas*.

A *mater familias* é a jovem que sai da casa de seu pai para se unir a um homem por meio do *matrimonium*. Para Dupont (2005, p. 8-9), “o termo *mater*, como o de matrona, indica uma dignidade social, envolvendo os direitos e os deveres sociais e religiosos na cidade”. A mãe de família não se equipara ao pai de família, pois ela não é detentora de *patria potestas*, e, portanto, não pode tomar o lugar do marido. O *pater familias* poderia nomear tutores para sua mulher e seus filhos, quando da proximidade de sua morte. Fustel de Coulanges (1961, p.130), a partir de fontes primárias, mostra que, após o divórcio, os filhos continuavam com o *pater* e nunca com a *mater*. Esta configuração da *mater familias* pode nos dar a falsa ideia de que as mulheres não participavam de modo ativo na sociedade. Veyne (2009, p. 77) nos mostra que algumas mulheres ricas e nobres iam de frente à autoridade do marido e interferiam nos assuntos políticos.

As famílias aristocráticas possuíam clientes e escravos e estes também deveriam prestar autoridade ao seu senhor. Os clientes eram homens livres que prestavam honrarias, por meio de saudações ou visitas, ao pai de família. Os patronos dos clientes poderiam ajudar os homens que desejavam fazer carreira pública, negociantes que viam na sua influência política a possibilidade de aumento de seus ganhos, poetas e filósofos que viviam a suas custas e homens muito ricos que queriam ter seus nomes citados no testamento, por conta das homenagens que deveriam receber. (VEYNE, 2009, p. 89).

O chefe de família também poderia possuir escravos que prestariam seus serviços domésticos ao seu senhor. Não discutiremos sobre a natureza da escravidão, apenas sinalizamos um elemento relevante na constituição da família romana. Os escravos poderiam desempenhar variados serviços domésticos, servir de mimo para o senhor e ainda ser tutor dos filhos. Os escravos, quando libertos, possuíam o nome da família de seu ex-senhor e se tornavam clientes. O senhor que tivesse filho de uma escrava não poderia reconhecê-lo como tal, mas poderia libertá-lo da escravidão. Sêneca, no século I d.C., escreve em *Cartas a Lucílio*, uma reflexão sobre a natureza da escravidão em Roma. Na carta 47, podemos localizar as diversas atribuições dos escravos domésticos: servir o jantar, limpar as excreções dos senhores, examinar os

---

<sup>29</sup> The *paterfamilias* was responsible for arranging suitable marriages for his children, and his agreement was necessary for the marriage of any child under his power, male or female, to be legally valid (GRUBBS, 2005 p. 99).

convivas, servir de mimo para os senhores ou ser chefe de cozinha. A carta 47 dá uma dimensão da relação entre os escravos e senhores em uma Roma que já tinha seu projeto imperialista consolidado. No entanto, Sêneca evidencia a humanidade dos escravos, opondo-se ao postulado aristotélico da escravidão natural (FAVERSANI, 2012, p. 95). Sêneca considera a humanidade dos escravos, ao alertar seu interlocutor sobre as intempéries da fortuna. “Pensa bem como esse homem que chamas teu escravo nasceu da mesma semente que tu, goza do mesmo céu, respira, vive e morre tal como tu” (SÊNECA, 47<sup>30</sup>). A epístola de Sêneca chama atenção para os maus tratos sofridos pelos escravos e reivindica um humanitarismo digno de qualquer homem, embora perceba as diferenças sociais entre ambos. De todo modo, os escravos fizeram parte das famílias romanas e desejavam sua libertação por parte do senhor.

Alertamos que essa estrutura acima não nos dá a noção completa da formação de uma família na Roma antiga, já que as concubinas, os ex-escravos, os filhos abastados alteravam a lógica uniforme da família romana. De todo modo, a autoridade do chefe de família continua assegurando a gestão do núcleo central da Roma antiga.

O modelo de família centrado no *pater familias* era chamado de *gens*, designando a formação das primeiras famílias romanas. Um dos sentidos dados por Ernesto Farias para *gens* é um “conjunto de pessoas que pelos varões se ligam a um antepassado comum, varão e livre” (FARIAS, 1991, p. 239). Para Grimal, as *gentes* do tipo patriarcal eram formadas, em seu primórdio, por patrícios que se dedicavam a criação de animais. Neste sentido, a *gens* era constituída por patrícios que, por conseguinte, terão privilégios políticos e religiosos, por oposição aos plebeus, agricultores ou artífices, que não se enquadrarão nessa linhagem de varões.

Fustel de Coulanges define a *gens* como uma unidade familiar e não uma junção de várias famílias, o que o termo *familia* expressa. Segundo, Fustel de Coulanges: “Disso tudo se conclui que a *gens* não era uma associação de famílias, mas a própria família. Podia indiferentemente compreender uma única estirpe, ou produzir ramos numerosos; mas nunca deixava de ser uma só família” (COULANGES, 1961, p. 151). Enquanto o sentido de *gens* é mais restrito, *familia* abrange ramificações possíveis de

---

<sup>30</sup> Para a citação de fontes antigas lançaremos mão da estrutura adotada pelos próprios tradutores. Os casos em que aparecem um algarismo romano e em seguida um algarismo árabe correspondem ao respectivo livro e capítulo.

uma mesma família. Saller<sup>31</sup> (1994, p. 79) afirma que *gens* está associado a um nome comum e *familia* a um cognome. Em alguns casos, o termo *familia* é usado como sinônimo de *gens*.

Como vimos, o *pater familias* exerceu um poder de autoridade na família romana. Para Saller<sup>32</sup> (1994, p. 102): “ao longo dos séculos, o *paterfamilias* romano serviu como um paradigma da autoridade patriarcal e da ordem social”. O poder exercido pelo chefe de família regulamenta a relação entre os membros de família, na medida em que estes devem lhe confiar a *pietas*. Saller<sup>33</sup> (1994, p. 105) afirma que a *pietas* “é a virtude que promovia obediência ao poder paterno”. Neste sentido, cabia ao pai de família, detentor da *patria potestas*, receber o sentimento de *pietas* de sua esposa, filhos, clientes e escravos.

A *pietas* é um dos sentimentos que são conservados no seio familiar. É importante destacar que os autores do período tardo-republicano, a exemplo de Tito Lívio e Cícero, vão evocar diversos valores que pertencem aos costumes ancestrais (*mos maiorum*) e que fundamentam a identidade do ser romano: *virtus*, *pietas*, *fides*, *concordia* etc. Marques (2007) problematiza como estes conceitos constituem a identidade romana, a partir de leituras feitas de Tito Lívio e Tácito. A autora problematiza o contexto em que certos valores são mencionados pelos historiadores romanos e as intenções que fazem evocar um ideal de comportamento para sua época, ainda que atenda aos interesses de certos grupos sociais.

A *virtus* é o valor próprio do cidadão que realiza atos que se coadunam com o bem. A etimologia da palavra indica a força própria do homem viril. *Virtus* tem sua raiz em *vir* que significa o homem, o varão possuidor de força física. Grimal (1984, p. 67) afirma que *virtus* expressa a virilidade do homem, sua capacidade de exercer um papel ativo na sociedade por meio de seus atos de coragem e de domínio próprio, em detrimento da passividade feminina, que confia sua fraqueza a um homem digno de confiança.

O primeiro sentido dado à *pietas* no dicionário latino de Farias (1991, p. 416) é: “piedade (sentimento do dever para com os deuses, para com os pais e para com a pátria), sentimento do dever, culto, devoção”. O latinista Pierre Grimal (1984, p. 70)

<sup>31</sup> [...] “Gens membership was usually associated with a common nomen and familia with a cognomen. Just as often familia is used as a synonym for gens, as in references to the familia Aemilia or familia Fabia” (SALLER, 1994, p. 79).

<sup>32</sup> “Over the centuries the Roman *paterfamilias* has served as a paradigm of patriarchal authority and social order [...]” (SALLER, 1994, p. 102).

<sup>33</sup> [...] “It is a virtue that promoted obedience to paternal power” (SALLER, 1994, p. 105).

confere ainda um sentido religioso ao termo, pois *pietas* pode expressar uma justiça que não se percebe em sua materialidade, mas que existe para manter a ordem das coisas. A *pietas* expressa um sentimento de respeito para algo que se reconhece como maior e mais digno, ao mesmo tempo em que se destina ao equilíbrio da ordem natural das coisas.

A *fides* é outro elemento da identidade romana e significa “o garante da boa-fé e da benevolência mútua em toda a vida social” (GRIMAL, 1984, p. 71). A *fides* proporciona uma relação de confiança e de solidariedade entre os cidadãos. Segundo Grimal (1984, p. 71): “[...] *Fides* assegura as relações dos seres, tanto nos contratos como nos tratados, e mais profundamente ainda no contrato implícito, definido pelos diferentes costumes, que liga os cidadãos entre si”. Portanto, a *fides* sempre exprime uma ideia de proximidade, de uma atenção que se tem pelo outro. Enquanto *pietas* designa o respeito por algo que se considera mais digno, *fides* estabelece uma relação de proximidade e, por conseguinte, de igualdade entre um grupo específico. Marques destaca a sutil diferença de sentido para *fides* e *pietas*:

A *fides* é um atributo de confiança, lealdade, que é possível numa relação entre iguais ou do mais poderoso para o menos poderoso. Já a *pietas* pressupõe a ação do lado menos poderoso, submisso ou inferior, para benefício do lado mais poderoso ou superior (MARQUES, 2007, p. 25).

Marques afirma que a boa relação entre *fides* e *pietas* proporciona a *concordia* entre os homens e/ou os deuses. A historiadora exemplifica essa boa relação a partir da demonstração de *pietas* dos romanos para com os deuses, ao lhe devotarem e observarem os ritos religiosos, e a resposta dos deuses advém do acolhimento dessa *pietas* por meio da conservação da cidade (MARQUES, 2007, p. 25). Neste sentido, a *concordia* é a expressão da harmonia entre o respeito e a confiança.

*Virtus*, *fides*, *pietas*, *concordia* fazem parte de um ideal do ser romano, um conjunto de valores que são vistos como importantes para o crescimento da cidade e para a manutenção da harmonia entre os cidadãos. Segundo Grimal, “tudo se passa como se a moral fosse deduzida logicamente dos imperativos necessários à manutenção da ordem em todos os domínios, à perenidade daquilo que existe e ameaça o tempo” (GRIMAL, 1984, p. 71). Grimal considera esses valores fundamentais do ser romano e inalteráveis com o passar do tempo. São valores que pertencem ao passado (*mos maiorum*) e que são vistos como relevantes para a recuperação de qualquer comportamento que fuja de um padrão ideal. No entanto, qualquer ideal de ser romano deve ser posto em suspensão para nos perguntarmos quais objetivos lhe cercam.

Marques nos chama atenção para não considerarmos esses valores como idéias abstratas que podem ser teorizadas, mas como entidades religiosas para quem os romanos deveriam prestar culto. *Concordia, fides e pietas* eram considerados deuses e possuíam seus templos próprios (MARQUES, 2007, p. 26). Neste sentido, os costumes que deveriam fazer parte do ser romano também se relacionavam com prescrições religiosas. O romano que cumpre com as ordenações religiosas mostra seu respeito pela pátria. Trata-se de um patriotismo que se dá via submissão aos deuses, à cidade e à família.

A virtude do romano se dá via cumprimento dos deveres que os deuses, a cidade e a família impõem ao indivíduo. Desta forma, o romano sempre deve realizar com zelo os ofícios que lhe são confiados. Grimal fala da responsabilidade que a cidade e a família concedem ao indivíduo:

Os imperativos mais constrangedores emanam da cidade; os mais imediatos, da família. O indivíduo não conta para além da sua função no grupo: soldado, pertence de corpo e alma ao chefe; trabalhador deve colher da sua terra o melhor, ao serviço do pai ou do amo se é simples membro de uma família, para o bem da própria família presente e futura, se é pai de família e responsável por um domínio, por reduzido que seja (GRIMAL, 1984, p. 66).

Por meio da afirmação de Grimal, percebe-se um modelo de virtude que tem como finalidade o bem da pátria. Os indivíduos que realizam seus ofícios com perfeição contribuem para a constituição de um corpo cívico. No entanto, o romano precisa ter consciência de que ele está subordinado a um grupo maior e que seus interesses particulares não são mais relevantes que os do grupo.

Para analisarmos como esse ideal do ser romano foi evocado no período tardo-republicano, selecionamos algumas narrativas do historiador Tito Lívio que nos possibilitam perceber como os comportamentos dignos de imitação estão imbricados no seio familiar. Neste sentido, perceberemos a importância da família na conservação desses comportamentos, em um historiador da época.

Tito Lívio nos oferece uma perspectiva histórica sobre a formação das *gentes* e das instituições que contribuíram para o engrandecimento de Roma. Tito Lívio (59 a.C – 17 d.C.) viveu em um período conturbado da história política romana. A república romana caminhava para seu fim e Otávio Augusto ascendia à condição de *princeps*. No meio do clima de instabilidade, o historiador em questão acreditava que o enfraquecimento dos costumes estava levando Roma ao declínio e oferece a sua obra como uma espécie de guia para o enfrentamento dos vícios e para a conservação das virtudes.

A História de Roma (*Ab urbe condita libri*) de Tito Lívio é composta de 142 livros, dos quais nos restam 35 em sua completude<sup>34</sup>. A obra em questão apresenta uma função didática, pois pretende trazer ensinamentos aos seus leitores<sup>35</sup>. Neste sentido, analisaremos o lugar da família na conservação dos bons costumes e na conservação da glória da *Urbs*.

A narrativa liviana indica a importância das *gentes* na formação de todo o aparato social e institucional da cidade. Esta atenção dada às famílias por parte de Lívio é verificada quando Rômulo nomeia cem homens para fazer parte do patriciado, atribuindo-lhes honrarias singulares:

Não tendo mais problema em relação a forças, Rômulo se preocupou em organizá-las sob a direção de um conselho. Escolheu cem senadores, ou porque este número fosse suficiente ou porque não havia mais de cem cidadãos capazes de tornar-se senadores. Em todo caso, a honra lhes valeu o nome de *patres* e a seus descendentes o de patrícios (TITO LÍVIO, I,8).

A instituição do senado e a formação do patriciado mostram a preocupação de Rômulo pela organização da cidade. Lívio mostra como a origem da cidade assegura o privilégio de um grupo de homens e estabelece a tradição de uma instituição, na medida em que só um grupo restrito pode exercer atividades no senado. Percebe-se já a legitimação dos *patres* nas decisões políticas, assegurando seus privilégios em detrimento de outros grupos sociais.

Após a fundação do senado, Tito Lívio afirma que a cidade estava preparada para os ataques dos inimigos próximos, mas aponta a falta de mulheres como um problema para a perpetuação do poderio romano. As narrativas sobre a origem de Roma revelam as funções das instituições romanas no fortalecimento e engrandecimento da cidade. Nesta perspectiva, a família é percebida como sustentáculo da sociedade romana.

Por sugestão dos senadores, Rômulo envia legados para propor pactos de aliança com povos de regiões vizinhas e, por conseguinte, casar as mulheres com os patrícios. Sem receber uma resposta positiva por parte dos vizinhos, os romanos planejaram uma vingança. Rômulo decretou os jogos solenes e fez com que os vizinhos mostrassem seu interesse em visitar Roma. A cidade, tendo atraído uma quantidade considerável de estrangeiros, fez com que os plebeus raptassem as mulheres sabinas, confiando-lhes as

---

<sup>34</sup> STADTER (2009) fez um estudo sobre a estrutura da obra de Tito Lívio. Importante destacar a tabela indicando os livros que foram conservados na íntegra.

<sup>35</sup> No próximo capítulo, exploraremos com mais afinco a perspectiva da história exemplar em Tito Lívio.

mais belas aos patrícios. A narração de Tito Lívio (I, 9) sobre o rapto das sabinas é visto como uma amostra do poderio romano frente aos povos vizinhos:

Mas Rômulo em pessoa ia de uma a outra, e explicava que os culpados foram seus pais cujo orgulho havia impedido qualquer possibilidade de união com seus vizinhos. Elas porém iriam tornar-se suas esposas, compartilhar de todos os seus bens, de sua pátria e daquele vínculo que é o mais caro à espécie humana: a afeição de seus filhos. Deveriam acalmar a cólera e, uma vez que o destino a forçara a entregar o corpo a um esposo, procurar também dar-lhes o coração. Muitas vezes o ressentimento da injúria cede lugar à afeição. Além do mais, teriam bons maridos, preocupados apenas em cumprir seus deveres e desempenhar o papel dos pais e da pátria que haviam perdido (TITO LÍVIO, I, 9).

A narração sobre o rapto das sabinas assume um tom patriótico, pois liga a formação de vínculos familiares à conservação da pátria. Em resposta ao que tinha acontecido, os sabinos entraram em guerra com os romanos sem sucesso. Importante observarmos a influência da mulher de Rômulo, Hersília, ao pedir ao marido que perdoasse os pais das sabinas e oferecesse-lhes o direito à cidadania. A guerra finaliza com a intervenção das próprias sabinas, suplicando seu fim aos pais e maridos. Eis o tom dramático que caracteriza essa intervenção:

Suplicavam ora aos pais, ora aos maridos, que não cometessem um crime abominável cobrindo-se com o sangue de um sogro ou de um genro; que não manchassem com aquele delito as crianças que elas haviam posto no mundo, seus descendentes, netos de uns, filhos de outros [...] (TITO LÍVIO I, 13).

O fim do combate entre sabinos e romanos é dado após os clamores das sabinas, que pediam a preservação dos laços familiares, pois não queriam que suas crianças perdessem seus pais e avôs. A paz estabelecida entre os povos em questão promoveu o engrandecimento da cidade e a formação de trinta cúrias que receberam os nomes das sabinas e três centúrias de cavaleiros (TITO LÍVIO, I, 13). Por meio desta narrativa, podemos acompanhar a legitimação dos vínculos familiares na manutenção da ordem romana, pois a aliança entre sabinos e romanos possibilitou o engrandecimento da cidade.

As mulheres sabinas são vistas como relevantes para a manutenção da paz em Roma, em Tito Lívio. Deste modo, a *mater familias*, embora dependente de seu marido, ganha um papel relevante por garantir o futuro da cidade, através de seus filhos, e rogar pela paz. Pierre Grimal afirma sobre a narração do rapto das sabinas:

Ela testemunha o lugar atribuído à mulher na cidade, se aparentemente, a mulher é, segundo os juristas, uma eterna menor, se não pode, teoricamente, aspirar aos mesmos direitos que os homens, nem por isso deixa de ser depositária e garante do contrato em que assenta a cidade (GRIMAL, 1988, p. 20).

Pierre Grimal afirma que as sabinas, ao impedirem males maiores na guerra, são recompensadas por uma situação especial na família romana. Afirma-o: “A Romana sabe, portanto, desde a origem, que não é uma escrava mas uma companheira, uma aliada, protegida pela religião do juramento antes de o ser pelas leis [...]” (GRIMAL, 1988, p. 20). Embora a condição da *mater familias* não seja superior a do *pater familias*, ela não pode ser vista apenas pela passividade própria da *femina*, pois ela contribui para a pátria a partir de seu *exemplum*.

O historiador Tito Lívio indica ao leitor, a partir das origens da cidade, a importância da família como elemento básico na manutenção do poderio romano. Desta forma, as *gentes* que aparecem na narrativa liviana servem como eixo discursivo para a construção de uma história cívica. Ao acompanharmos estas narrativas sobre famílias, podemos perceber uma relação próxima entre os vínculos familiares e a conservação dos bons costumes na *Urbs*.

Selecionamos algumas tramas familiares em Tito Lívio com a intenção de localizar a importância da família em sua escritura pedagógica. Deste modo, reforçaremos o mecanismo usado por Alberti, ao ter a família como problemática central de seu manual cívico.

A família Sílvia é uma das primeiras que aparecem na obra do historiador em questão. Esta família assume uma importância singular na obra por ter Rômulo como fundador da cidade. Ao falar sobre a origem de Roma, Lívio se baseia na tradição para narrar os fatos lendários. No prefácio, o historiador afirma que não pretende dar veracidade aos fatos sobre o início de Roma, mas considerar sua tradição, embora reconheça que não dará tanta atenção a esse período longínquo. Para Tito Lívio: “Concede-se aos antigos a permissão de introduzir a interferência divina nas ações humanas, para tornar mais veneráveis as origens da cidade” (TITO LÍVIO, Prefácio).

A família Sílvia tem sua origem em Enéias, quando sai da Tróia arrasada pela guerra para fundar uma nova cidade, destinada a ser gloriosa. Deste modo, encontramos em Tito Lívio a origem mais remota desta família. Após longa viagem, Enéias chega ao Lácio e estabelece uma aliança com o rei Latino. Neste ponto, o historiador oferece duas versões para o tratado de aliança entre Eneias e Latino, a primeira diz que Latino teria sofrido uma derrota e após esse fato teria oferecido a paz a seu oponente. A outra versão diz que Latino teria oferecido uma aliança após saber da procedência de Enéias, filho de Anquises e Vênus (I,1). Nas duas versões, o tratado de paz é estabelecido via relações familiares. Deste modo, Enéias casa-se com Lavínia e, posteriormente, funda a cidade

de Lavínio em homenagem a sua mulher: “Essa união fortaleceu nos troianos a esperança de encontrar um pouso fixo e garantir o fim de suas viagens sem destino. Fundaram uma cidade que Enéias, em homenagem a sua mulher, chamou de Lavínio” (TITO LÍVIO, I, 1). Do casamento de Eneias e Lavínio nasceu o filho Ascânio.

Enéias morreu em um conflito de seu povo, os latinos, contra os rútuos. A cidade foi confiada ao seu filho, embora ele não tivesse a idade legal para exercer o ofício de governante. Deste modo, Lavínia exerceu a tutela sob seu filho. Para Stevenson (2011, p. 175), Lavínia “desempenhou um papel importante no estabelecimento do poder romano<sup>36</sup>”. A forma como Lavínia cuidou da cidade para seu filho nos dá a dimensão de uma mulher de família exemplar para Tito Lívio.

Quando Ascânio obtém a idade própria para governar, a cidade de Lavínio estava super povoada e, então, decide deixá-la sob o comando de sua mãe e funda outra cidade, Alba Longa (I,3). A forma como Lívio nos apresenta a sucessão dos governantes de Alba Longa, por meio de uma linhagem hereditária, estabelece uma ligação muito próxima entre Alba Longa e Roma.

O surgimento da cidade de Roma é dado a partir do momento em que Amúlio tenta tomar o poder de seu irmão, Numitor, matando seus sobrinhos e entregando sua sobrinha, Réia Silvia, ao colégio das vestais, impossibilitando a retomada do poder pelo irmão (I,3). A vestal engravida de Rômulo e Remo, atribuindo a paternidade ao deus Marte. Sobre o nascimento dos gêmeos, afirma Tito Lívio: “Mas o destino exigia, creio eu, a fundação desta grande cidade e a criação do maior império do mundo abaixo do poder dos deuses” (TITO LÍVIO, I, 4).

Os irmãos Rômulo e Remo foram lançados ao rio Tibre por ordem de Numitor, mas eles conseguiram sobreviver e foram alimentados por uma loba e depois pela mulher de Fáustulo, um pastor, ou ainda por uma prostituta que era chamada de loba pelos pastores (I, 4). Os irmãos foram criados em um ambiente pastoril, caçando animais e capturando os despojos de ladrões que passavam pela região. Interessante observar que a família Sílvia tem sua origem em *silva* que significa “floresta, mata, bosque, etc” (FARIAS, 1991, p. 506). Deste modo, a família Sílvia expressa o ambiente pastoril em que se desenvolve a fundação de Roma.

Os irmãos assassinaram Amúlio e devolveram a cidade de Alba Longa para Numitor. Em seguida, decidiram fundar a cidade de Roma na região em que foram

---

<sup>36</sup> Lavinia, the Italian wife of Aeneas, played an important role in the establishment of Roman Power (STEVENSON, 2011, p. 175).

criados. Após consulta aos augúrios, Rômulo assassina seu irmão por ter entrado no território que ele tinha delimitado. Desta forma, Rômulo torna-se o fundador e primeiro rei de Roma.

Rômulo estabelece os primeiros ritos religiosos da cidade, concede leis próprias e institui o senado, por meio da nomeação dos *patres*. Neste sentido, o primeiro rei de Roma sobressai na história dos primórdios romanos como aquele que respeita a vontade divina, faz cumprir as leis e oferece um modelo de pai honroso. Grimal fala sobre o lugar simbólico de Rômulo como um rei que reúne várias qualidades necessárias para o exercício do poder:

O que nos oferece é essencialmente a figura ideal daquele que se chamará mais tarde o *imperator*, simultaneamente intérprete direto da vontade divina dos deuses, espécie de personagem feitiço, possuidor em si mesmo de uma eficaz magia, combatente invencível, devido, precisamente, a essa graça de que está investido, e árbitro soberano da justiça que reina entre o povo (GRIMAL, 1988, p. 21).

Na narrativa liviana, a figura de Rômulo sobressai como um pai exemplar, a personificação do poder patriarcal romano. Do mesmo modo, a morte misteriosa do rei provoca a sensação de orfandade entre os romanos, ao mesmo tempo em que sua natureza divina é reforçada.

Os membros da família Horácia recebem uma atenção significativa por parte de Tito Lívio, pela forma com que contribuem para o civismo romano. A primeira menção a esta família na obra em questão se dá quando narra um tratado estabelecido entre o rei romano, Tulo Hostílio, e ditador alban, Métio Fufécio. O tratado consistia numa disputa entre soldados romanos e albanos para quem o vencedor teria o direito de exercer seu domínio no território do opositor. O combate foi dado a partir da escolha de três soldados por parte de cada povo. Segundo Tito Lívio, para a maioria dos historiadores os Horácios seriam uma família que lutara por Roma, enquanto os Curiácios lutariam por Alba Longa. O historiador descreve o início do conflito:

Dado o sinal, os seis jovens, como dois batalhões, terçaram armas com a coragem de dois grandes exércitos. Uns e outros esqueciam o perigo que os ameaçava para só pensar no destino de sua pátria, na supremacia ou servidão, que dependeria do que eles próprios fizessem (TITO LÍVIO, I, 25).

O conflito entre Horácios e Curiácios assume um tom patriótico, na medida em que se lutava para defender toda uma nação e, assim, escapar da submissão por parte de outro povo. De início, a vitória dos romanos parecia incerta, pois tinham perdido dois de seus soldados de uma vez. No entanto, o romano conseguiu reverter a situação e, por

consequente, venceu a batalha, angariando a alegria de seu povo. Com a vitória dos romanos, o rei Tulo pediu para que os soldados de Alba estivessem dispostos a ajudar os romanos numa guerra contra os veientes (I, 26).

Em meio à alegria dos romanos, a irmã de um Horácio chorava pela morte de seu noivo, um soldado Curiácio. A cena descrita por Tito Lívio dá uma noção do contraste entre o clima festivo dos romanos e o drama sofrido pela Horácia, ao ver seu noivo revestido com a túnica que ela tinha feito. A maneira como a Horácia chora a morte de um inimigo de Roma faz com que seu irmão a assassine. Segundo Tito Lívio, o Horácio teria dito: “Vai-te com teu amor insano, vai unir-te ao teu noivo, tu que esquece teus irmãos, os mortos e o vivo, tu que esqueces tua pátria! Assim morra toda a romana que chorar um inimigo” (TITO LÍVIO, I, 26). Podemos perceber uma relação contrastante na figura de Horácio. Em um primeiro momento ele é apresentado como um herói, um homem corajoso reconhecido pelo povo, mas, em seguida, o assassinato de sua irmã o levará para ser julgado perante os duúnviros (I, 26). Solodow também nos chama atenção para o contraste entre os dois acontecimentos. Afirma-o: “Horácio na primeira metade é um herói típico romano, corajoso e patriótico. Mas na segunda metade deste mesmo sentimento patriótico o leva a matar a sua irmã<sup>37</sup> (SOLODOW, 2009, p. 301).

Embora a coragem de Horácio seja apreciada como exemplar para o historiador, o assassinato não pode ser justificado. Horácio foi julgado pelos duúnviros, conforme orientação do rei Tulo Hostílio, mas este pediu apelação da sentença (I, 26). Após a apelação, o pai intervém pelo filho, dizendo que seu filho era inocente, pois, pelo contrário, teria se utilizado de seu poder de *pater familias* para castigá-lo. O pai de Horácio, Públio Horácio, ainda roga pela reputação de sua família e pela vida de seu único filho. Tito Lívio apresenta em discurso direto o que o pai disse aos que julgavam Horácio:

Este herói que acabais de ver marchando com as insígnias e a glória do vencedor, ó romanos, podeis vê-lo na forca com a corda ao pescoço e torturado sob os golpes de chicote? Nem os albanos poderiam suportar um espetáculo tão deprimente. Vai, lictor, amarra essas mãos que há pouco com suas armas garantiram a supremacia de Roma! [...] (TITO LÍVIO, I, 26)

Em meio ao clamor do pai, os que julgavam Horácio decidiram pela sua absolvição. Embora o jovem fosse admirado por sua coragem, seu crime não pode ser justificado. Deste modo, o pai foi responsável em cumprir um rito de expiação pelo

---

<sup>37</sup> Horatius in the first half is a typical Roman hero, courageous and patriotic. But in the second half this same patriotic feeling leads him to kill his sister (SOLODOW, 2009, p. 301).

ocorrido: “Após esses sacrifícios expiatórios, que passaram a ser tradicionais na família dos Horácios, o pai colocou uma trave de um lado a outro da rua e obrigou o filho a passar com a cabeça coberta sob aquela espécie de jugo” (TITO LÍVIO, I, 26).

A narrativa liviana expõe a consideração dos romanos pelas leis, pois Horácio, mesmo tendo defendido a pátria, não foi isento de culpa. Trata-se de uma história exemplar que preza pela coragem do soldado, ao mesmo tempo em que salienta o cuidado com comportamentos pouco racionais. Destarte, a narrativa liviana aponta para as conseqüências sofridas por quem realiza atos que não se coadunam com o respeito pela lei e pelos bons costumes.

A família Horácia é considerada valorosa por Tito Lívio, pois nela se encontra homens defensores da pátria. Com a narrativa sobre os horácios, podemos perceber a importância do pai de família, ao ter o direito de usar de seu poder para fazer cumprir a lei romana entre os que estão sob sua dependência. Igualmente, a narrativa nos dá uma dimensão sobre até que ponto a demonstração de coragem pode ser encarada como patriotismo, já que esta não pode ser usada para justificar ações que fogem da ordem estabelecida.

A família Fábia aparece como um dos temas centrais do livro II, por sua participação nos conflitos contra os inimigos de Roma: volscos, etruscos e veientes. Em um primeiro momento, Lívio fala da participação dos Fábios em um confronto com etruscos e veientes. Na linha de frente, o ex-cônsul Quinto Fábio se dirige para atacar um grupo de soldados veientes, quando é ferido por um gládio de um soldado etrusco, vindo a falecer. Marco Fábio e Cesio Fábio se lastimam pelo falecimento de seu irmão, mas tentam animar os ânimos dos soldados.

Os romanos pareciam perder a guerra com o ataque sofrido por Cneu Mânlio, cônsul que estava lutando em outra ala, mas a chegada dos emissários fez com que os inimigos escapassem por um espaço deixado por eles, quando retiraram o corpo do cônsul, e fossem derrotados por Cesio Fábio (II, 47). Embora os romanos tivessem ganhado a guerra, estavam tristes pela morte de dois homens importantes para a república. Nesse sentido, o próprio Cesio Fábio não mostra interesse em receber as honrarias que lhe são próprias. Tito Lívio nos apresenta a situação:

Quando o senado decretou o triunfo, o cônsul declarou que estaria de acordo com a homenagem se fosse permitido ao exército desfilar sem o seu general, pela exemplar conduta que tivera na guerra. Pois ele, ao ver sua família pesarosa com a morte de Quinto Fábio e a república privada de um de seus cônsules, sentia-se incapaz de receber uma coroa de louros manchada com o sangue de seu irmão e de seu colega (TITO LÍVIO, II 47).

Tito Lívio considera exemplar a recusa do cônsul Ceso Fábio pelas honrarias, em detrimento da memória de seu irmão e de Cneu Mânlio. Este tipo de atitude por parte do cônsul mostra sua dignidade, tornando-se mais honrado do que, por ventura, tivesse aceitado ter recebido as homenagens. Em seguida, o cônsul preparou os funerais dos dois homens considerados ilustres e solicitou aos patrícios os cuidados dos soldados feridos, demonstrando seu interesse em conquistar o apoio da plebe. Dentre os patrícios que mais ajudaram os plebeus, os membros da família Fábio estavam em maior número. “Esta foi a origem da popularidade dos Fábio, conseguida, apenas, por medidas benéficas para o Estado” (TITO LÍVIO, II, 47).

Os Fábio se destacam como uma família que se envolve na defesa dos romanos contra o ataque de povos vizinhos. Em meio aos ataques dos veientes, o cônsul Ceso Fábio se dirige ao senado, junto com sua família, e pede para assumir a guerra contra esse grupo de estrangeiros. Assim, a guerra torna-se a preocupação central de uma família que se dispõe a custear todos os gastos que ela possa ter. Tito Lívio descreve o discurso proferido pelo cônsul no senado:

Como sabeis, senadores, na guerra contra os veientes a perseverança é mais importante do que um numeroso contingente. Cuidai das outras guerras e permiti que os Fábio enfrentem o inimigo veiente. Garantimos que desse lado a honra de Roma estará assegurada. É nossa intenção fazer dessa guerra um assunto de família e arcar com suas despesas. O estado não terá que nos fornecer nem tropas nem dinheiro (TITO LÍVIO, II, 48).

Com aprovação do senado, a notícia de que a família Fábio assumiria a responsabilidade de uma guerra chegou aos ouvidos do povo romano, tornando o nome da *gens* gloriosa. O historiador chega a dizer que se tivessem outras famílias como a Fábio, as guerras cessariam e Roma subjugaria os povos vizinhos com facilidade (I, 49). Assim, a participação de trezentos e seis membros de uma mesma família numa guerra instaura uma sensação de admiração por parte da população.

Os Fábio ficaram em uma fortaleza e aos poucos foram obtendo várias vitórias contra os veientes, até o momento em que estes pediram ajuda aos etruscos. Sem obtenção de êxito por parte dos veientes, estabelecem um tratado de paz com os romanos, mas que não vingou, por ter desistido antes mesmo da saída da tropa romana da região. Deste modo, a vitória dos Fábio parecia certa. Segundo o escritor romano, “travaram sérios combates em campo aberto e várias vezes aquela única família romana triunfou sobre uma das mais importantes cidades da Etrúria” (TITO LÍVIO, II, 50).

Embora os veientes estivessem sofrendo sucessivas derrotas, elaboraram uma armadilha para tentar atacar os romanos. Os inimigos dos romanos simularam uma situação em que o gado foi solto propositalmente para posteriormente ser capturado pelos fábios, os camponeses fugiram e as tropas recuaram. Evidentemente, o ambiente criado pelos veientes tinha a intenção de prejudicar os romanos, o que veio ocorrer em seguida. Quando os Fábios estavam reunindo o gado, os etruscos avançaram e lançaram vários dardos em direção ao inimigo. O historiador expõe a diferença de quantidade entre o exército romano e etrusco, na medida em que o primeiro tinha uma quantidade reduzida de soldados e o segundo um número mais considerável. Mesmo com o número reduzido de soldados, os fábios resistiram aos inimigos até o momento em que foram atacados pelos veientes que se encontravam no cume de uma colina, provocando a morte de todos os membros da família Fábia (I, 50).

A família Fábia praticamente foi extinta com o ataque sofrido no combate contra os veientes, restando apenas um membro que permaneceu em Roma por não ter idade suficiente para participar da guerra e que, posteriormente, tornou-se o chefe principal de toda família. Ao acompanharmos essa narrativa, temos uma noção de como a família assume um lugar importante na construção de um civismo, ao mesmo tempo em que se legitima seu valor para a manutenção da cidade.

No livro III, localizamos a família Quíncia e suas críticas aos tribunos da plebe, por não considerarem dignos para a manutenção da república romana. Destarte, no livro sobressai a figura do cônsul e ditador Lúcio Quíncio Cincinato, como um homem que defende a república, admoesta o senado e expõe aos plebeus a importância de guerrear contra os volscos e os équos.

A família Quíncia sobressai como opositora da proposta do tribuno Caio Terentílio, que versava sobre a nomeação de cinco plebeus membros do tribuno militar com a intenção de estabelecer um regulamento próprio para os membros do consulado (III, 9). O filho de Lúcio Quíncio, Cesio Quíncio, foi acusado de assassinato por um tribuno da plebe, fazendo com que seu temperamento inquieto provocasse uma fúria contra os tribunos, opondo os plebeus aos tribunos. Cesio Quíncio é considerado um jovem valoroso, mas de natureza impiedosa para com os plebeus. O que agravou a situação do filho de Quíncio foi o recebimento de acusação por parte de um tribuno da plebe, Marco Vólscio Fictor, em que afirmava que este teria assassinado seu irmão, em um bairro tipicamente plebeu. Cesio recorreu a outros tribunos que não desejavam a sua prisão e, então, pagou fiança e foi para o exílio. Do mesmo modo, o pai teve que arcar

com os gastos oriundos da fiança, vendendo todos seus bens e indo morar próximo ao rio Tibre, com muita simplicidade (III, 12).

Lúcio Quíncio é nomeado cônsul e se põe a questionar a legitimidade dos tribunos da plebe e a atuação dos senadores. Ao falar dos senadores, afirma que eles não estavam combatendo as desmedidas dos tribunos, afetando, assim, o bom funcionamento da república. O cônsul combate a proposta do tribuno da lei e defende a participação dos plebeus na guerra sem ter necessidade de qualquer recrutamento. Posteriormente, Quíncio admoesta novamente o senado por não ter a preocupação em atacar o descumprimento, por parte dos tribunos, de não respeitar a ordem estabelecida no próprio senado. Eis o relato de Lúcio Quíncio sobre sua crítica ao senado:

Por que me admirar, senadores, de não terdes autoridade sobre a plebe? Sois vós mesmos que a enfraqueceis. Porque a plebe violou vosso decreto sobre a prorrogação de mandatos quereis também violá-lo, para não vos mostrardes menos temerários do que a multidão, como se o poder político crescesse com a incoseqüência e a leviandade? (TITO LÍVIO, III, 21)

As críticas de Quíncio se dirigem tanto aos tribunos da plebe quanto aos próprios senadores, considerados manipulados pela plebe. Do mesmo modo, recusa ser reeleito cônsul para mostrar sua atenção pelos acordos estabelecidos no senado. Ao seguirmos a narrativa liviana, percebemos a figura exemplar de Lúcio Quíncio Cincinato, ao mostrar interesse pela preservação da república, combatendo os males institucionais.

Posteriormente, Quíncio é nomeado ditador para gerenciar a guerra em um momento em que parecia que os sabinos obteriam vitória contra os romanos. Deste modo, o chefe da família Quíncia é considerado um homem valoroso, apto para restabelecer uma situação favorável para o exército romano. Ao falar sobre a nomeação do ditador, Tito Lívio alerta os leitores para centrarem sua atenção no exemplo que a narrativa traz, considerando o desprezo de Quíncio pelos bens materiais e tendo uma vida muito modesta, próximo ao rio Tibre.

Quando os emissários do senado chegaram à residência de Lúcio Quíncio, este estava cultivando a terra, evidenciando sua atenção pelas atividades campesinas, ao mesmo tempo em que desprezara o desejo de riqueza. Nota-se, portanto, uma postura de valorização de atitudes que evidenciam o caráter do romano, a partir dos feitos da *gens* Quíncia: a atenção às leis, o combate aos que tentam deturpar a ordem estabelecida, a valorização da república, o cultivo da modéstia e o desprezo pelo luxo.

Os legados do senado pediram que Quíncio portasse a toga (III, 26), pois receberia uma notícia do senado. Ele ficou assustado e se dirigiu a sua mulher para que

fosse buscá-la. Este ato de portar a toga expressa a identidade de um patrício que preza pelos assuntos da cidade. Depois disso, o patrício se apresentou para receber a notícia de que fora nomeado ditador. Tito Lívio expressa em Quíncio um modelo de cidadão que deve ser imitado, ao destacar seu desprezo pelo luxo e valorizar as atividades laborais. Trata-se de um patrício que mantém o respeito pelos costumes ancestrais e defende sua pátria contra qualquer tipo de inimigo, seja interno ou externo.

O exemplo de Lúcio Quíncio sugere uma relação intrínseca entre a família e a pátria. Durante toda a narrativa, podemos acompanhar a atenção dada à família por parte de Lúcio Quíncio, ao defender seu filho da acusação sofrida e abdicar de seus bens materiais para viver uma vida muito simples. Por outro lado, as atitudes deste *pater familias* só são justificadas por sua atenção para com a pátria. Quíncio é o típico pai preocupado com a conservação dos bons costumes em casa e também é o cidadão capaz de fazer tudo para o bem da pátria. Quíncio também pode ser visto como um típico aristocrata, que defende os valores de seu grupo, e tenta impedir a participação dos plebeus na vida política romana. Desta forma, a recusa da proposta da Lei Terentília por parte dos Quíncios revela até que ponto os plebeus, ou um grupo dos plebeus, podem oferecer risco para a ordem interna da cidade.

O historiador romano apresenta a dedicação por parte de algumas famílias em defender o patriciado e rejeitar os excessos da plebe. São famílias que justificam sua condição privilegiada e vêem nos tribunos da plebe uma possibilidade de desordenamento da concórdia entre as ordens. Deste modo, o historiador atribui a certos membros de famílias patrícias uma capacidade exemplar de promover a ordem interna da cidade. Entre esses homens de família, encontra-se Ápio Cláudio, membro da *gens Cláudia*, um patrício que tenta defender a cidade dos prejuízos trazidos pelos tribunos da plebe. O livro V da *História de Roma* nos apresenta Ápio Cláudio como defensor da permanência dos plebeus no campo de batalha contra os veientes, mesmo no período de inverno rigoroso (V, 2). A notícia de que os soldados permaneceriam em seus postos provocou uma revolta nos tribunos da plebe, pois viam essa atitude como uma afronta à liberdade dos plebeus. É nesse ambiente que Ápio apresenta sua defesa contra os ataques dos tribunos.

Ápio Cláudio faz um discurso no senado, mostrando a relevância da manutenção dos soldados em seus postos para a obtenção do êxito no combate contra os veientes. O patrício inicia o discurso mostrando o interesse dos tribunos em atacar a concórdia entre as ordens: “Que pensais então que eles temiam outrora, ou o que pretendem perturbar

hoje, senão a concórdia entre as classes, considerada por eles como capaz de aniquilar o poder tribúncio? (TITO LÍVIO, V, 3). Assim, o interesse dos tribunos em ser contra a permanência dos plebeus no campo de batalha é considerado uma forma de incitar a discórdia entre patrícios e plebeus, levando a uma crise interna em Roma.

Ao expor suas razões para a permanência dos soldados nos postos de batalha, Ápio afirma que a atitude dos tribunos enfraquece o próprio poderio romano. Assim, reconhece a concórdia entre patrícios e plebeus como indispensáveis para o sucesso dos romanos nas batalhas. Eis a fala de Ápio aos tribunos, sobre a importância da concórdia: “Como seria melhor se possuísteis virtude, já não digo de cidadãos, mas, pelo menos, de homens, para favorecer e contribuir, na medida de vossas possibilidades, para a benevolência dos patrícios e a obediência da plebe!” (TITO LÍVIO, V, 3). A fala de Ápio estabelece a harmonia entre patrícios e plebeus como um elemento importante do patriotismo, na medida em que a ordem entre esses grupos assegura as conquistas externas. Desta forma, os plebeus deveriam sempre estar dispostos a atender aos pedidos dos patrícios e defender os romanos nos combates contra os inimigos.

Ápio continua seu discurso explicando a necessidade dos soldados continuarem de prontidão para reduzir o tempo gasto com a guerra contra Véios e, desta forma, evitar que estes recebam ajuda dos etruscos, tornando mais difícil a vitória dos romanos. Do mesmo modo, aponta para os prejuízos das obras já realizadas pelos soldados, caso retornassem para casa durante o inverno. Rebate a crítica de que o soldo concedido aos soldados seria uma possibilidade de privar sua liberdade. Nesta perspectiva, o discurso feito por Ápio Cláudio ataca os interesses dos tribunos e reforça a importância do combate contra os veientes.

Em seu discurso, o membro da família Cláudia expõe a importância dos soldados conservarem o ânimo em meio às adversidades, pois assim reforçaria o temor dos inimigos frente a sua demonstração de coragem. A tônica central do discurso é a valorização de soldados corajosos, que podem permanecer em combate o tempo que for preciso, independentemente de situações climáticas. Ápio termina o discurso criticando o senado pela forma passiva com quem tem lidado com a afronta dos tribunos:

Só falta os tribunos se apresentarem no campo de batalha para corromper as tropas e incitá-las a não obedecer mais aos chefes, uma vez que, em Roma, a liberdade consiste em não respeitar o Senado, nem as leis, nem o costume dos antepassados, nem as instituições de nossos pais, nem a disciplina militar (TITO LÍVIO, V, 6).

Assim como Lúcio Quíncio Cincinato, no livro III, Ápio vê com maus olhos a atuação dos senadores em não evitar a influência dos tribunos nas decisões políticas da república. Desta forma, os tribunos são vistos como prejudiciais à manutenção dos bons costumes em Roma, proporcionando um clima de instabilidade entre os grupos sociais.

A participação de Ápio no senado, criticando os abusos dos tribunos, pode ser considerada exemplar para Tito Lívio. A conservação dos bons costumes, o respeito com as leis estabelecidas e a disciplina militar fornecem a base de um civismo considerado ideal para Lívio. Assim, qualifica um membro da família Cláudia no rol de romanos que podem servir de exemplo na construção de um civismo por parte dos leitores.

Ao acompanharmos as histórias de famílias aqui apresentadas, tivemos a intenção de perceber a preocupação da obra liviana em inculcar nos leitores uma forma ideal de ser romano. Trata-se de evidenciar alguns comportamentos que devem ser imitados no seio familiar. A *gens* é um aspecto importante do ser romano, pois ela é responsável por oferecer um tipo de cidadão que deve contribuir para a cidade. Deste modo, podemos perceber os mecanismos discursivos que contribuíram para a instrumentalização desse ideal de família posteriormente.

As tramas de famílias apresentadas por Tito Lívio podem ser problematizadas enquanto eixo temático que possibilita ao historiador justificar os intentos de sua obra. Ao mostrar a importância do *pater familias* e a formação das instituições políticas e religiosas, Tito Lívio quer assegurar um modelo de família ideal e próprio do romano e evidenciar o esfacelamento dessas instituições em seu tempo. Evidentemente, as relações familiares centradas no pai de família tendem a desaparecer e entram em declínio no século II d.C.. Sobre essa questão, afirma Carcopino (1963, p. 101): “Desde o fim da República a mãe vira ser-lhe reconhecido o direito formal ao respeito dos filhos em igualdade com o pai”. Carcopino ilustra uma situação em que a linhagem masculina não garante mais o direito de formação da família. Neste sentido, seria uma substituição da *agnatio*, linhagem masculina, para a *cognatio*, linhagem estabelecida pelo parentesco natural e/ou materno e ainda por afinidade moral<sup>38</sup>. Carcopino afirma que no fim do período republicano a mulher poderia ter a guarda dos filhos quando o marido apresentava uma má conduta.

---

<sup>38</sup> Para a definição de *agnatio* e *cognatio*, lançamos mão do dicionário latino de Faria (1991). Tamanini (2015) faz uma análise destes termos, a partir do cotejamento de dicionários de latim em português, francês e inglês. A autora mostra que *cognatio* não pode ser traduzido simplesmente por linhagem feminina, pois também designa o parentesco por consangüinidade, em sentido genérico.

Lívio tinha a pretensão de oferecer um modelo de comportamento ao seu destinatário, mas ao mesmo tempo legitimava uma visão do ser romano própria da aristocracia. Assim, o interesse de Lívio era corroborar com a legitimação de uma aristocracia, de um grupo particular, que deveria oferecer uma visão singular da identidade do romano. Para Hingley (2005), a aristocracia se valeu de elementos culturais para legitimar seu grupo na elaboração de uma identidade romana<sup>39</sup>, expresso pelo conceito de *humanitas*, no final do período republicano e no período imperial. Neste sentido, a *humanitas* revela a identificação de um grupo específico de Roma por um discurso que o legitimasse. Conforme afirma Hingley (2005, p. 62): “*Humanitas* formava um elemento significativo na definição do modo aristocrático”<sup>40</sup>.

A obra liviana contribuiu com a preservação de um ideal aristocrático de ser romano. Assim, este autor serviu para creditar esses comportamentos que pareciam exaurir em sua época, mas ao mesmo tempo legitimar as práticas imperialistas no período do principado. Hingley (2005, p. 1) mostra como certos autores do período tardo-republicano e do início do império justificaram as práticas imperialistas:

A cidade de Roma, com sua população imensa e diversificada, foi frequentemente associada à ideia de "o mundo", enquanto a extensão do império romano foi sentida por alguns autores clássicos para projetar identidade romana em todos os seus territórios, levando a equação de *urbs* com *orbis* - a cidade com o mundo<sup>41</sup>.

Tito Lívio entra no rol de autores clássicos que justifica um projeto do ser romano e indica a superioridade dos romanos frente aos territórios conquistados. Trata-se mesmo da legitimação do ser romano como povo conquistador, no qual o *orbis* deve estar subordinado à *urbs*<sup>42</sup>. Ao evocar modelos de comportamentos oriundos da aristocracia, desde os primórdios de Roma, o historiador em questão nos dá uma dimensão da configuração da família tradicional. Desta maneira, as tramas de famílias aqui apresentadas devem ser vistas a partir do interesse central do autor e não como a tradução fiel do que era família na antiguidade.

<sup>39</sup> “*Humanitas* was a significant aspect of what it was to be 'roman'. By the late first century BC, *humanitas* had been formulated in terms of cultural concepts that were regarded as the hallmark of aristocratic conduct – ideas also thought to be of relevance to humanity in general” (HINGLEY, 2005, p. 62)

<sup>40</sup> *Humanitas* formed a significant element in the definition of aristocratic behavior (HINGLEY, 2005, p. 62).

<sup>41</sup> “The city of Rome, with its immense and diverse population, was often linked to the Idea of ‘the world’, while the extension of the Roman empire was felt by some classical authors to project Roman identity across its territories, leading to the equation of *urbs* with *orbis* – the city with the world” (HINGLEY, 2005, p. 1).

<sup>42</sup> No capítulo seguinte, problematizamos com mais afinco sobre o lugar da *Urbs* no projeto imperialista e como Alberti evocava essa cidade para o lugar de Florença em sua época.

A formação das *gentes* romanas contribui para um modelo de família em que o chefe de família é o responsável pela preservação dos bons costumes em sua casa, pela realização dos cultos domésticos e pela participação nas instituições políticas. As *gentes* expressam um *modus vivendi* dos patrícios e, portanto, os plebeus estão excluídos dessa realidade. Os privilégios políticos e sociais asseguram a participação ativa dos patrícios no senado, nas magistraturas e nos ofícios religiosos, sem qualquer brecha para os plebeus. A situação dos plebeus se modifica com suas tentativas de questionamento do *status quo* dos patrícios. Assim, podemos perceber como as conquistas dos plebeus provocaram uma modificação na relevância do *pater familias*.

Pierre Grimal aponta para a conquista dos plebeus no âmbito jurídico com a lei das Doze Tábuas, pois esta não versava sobre um grupo específico, mas garantia a justiça para qualquer cidadão. A lei das Doze Tábuas refletia um poder supragentílico e tinha como base o princípio da universalidade, excluindo qualquer tipo de privilégio para o indivíduo. Tito Lívio (III, 9) conta que o tribuno plebeu Caio Terentílio propôs uma revisão do poder consular, ao criticar as atitudes ilícitas dos cônsules. A proposta do tribuno foi aceita, após rejeições por parte dos patrícios, e foram enviados legados para estudar as leis de Sólon, em Atenas (III, 33). Segundo Oliveira (1995, p. 245), as leis das Doze Tábuas versavam sobre três domínios: justiça, autoridade do *pater-familias* e patrimônio.

Aos poucos, os plebeus foram conquistando direitos que levaram a desestabilização do patriciado e, por conseguinte, do *pater familias*. Neste contexto, a aprovação da Lei Canuleia, proposta pelo tribuno plebeu Caio Canuleio no século V a. C., vem corroborar com as novas configurações familiares, ao permitir o casamento entre patrícios e plebeus. Desta forma, a legitimidade da linhagem patrícia não assegura mais seus privilégios e uma elite plebéia passará a ter mais participação na estrutura política da *Urbs*. As conquistas dos plebeus indicam a formação de uma nova estrutura social formada pela elite plebéia e pelos descendentes do antigo patriciado. Trata-se dos *nobilitas*<sup>43</sup>, que ocuparão os cargos políticos de maior prestígio em Roma. Portanto, a formação de uma elite oriunda dos patrícios e dos plebeus nos dá uma dimensão da fluidez das relações familiares em Roma e, por conseguinte, da desintegração do poder do *pater familias*.

---

<sup>43</sup> Sobre os *nobilitas* e sua participação na política romana, veja Alfody (1989).

O conceito de família também deve levar em consideração as práticas sociais que ela engendra, para além das tramas políticas. O nascimento, o casamento, as práticas funerárias, a transmissão de bens, etc. nos dão uma dimensão de um conceito que abarca inúmeras práticas sociais<sup>44</sup>. Evidentemente, essas práticas evidenciam que o conceito em questão foge de qualquer tentativa de homogeneização. Dupont (2013, p. 4) nos chama atenção para esse fato: “[...] este conjunto de práticas heterogêneas, que hoje remete a palavra «família», é historicamente contingente e não para de se transformar”<sup>45</sup>. Destarte, as práticas sociais dos romanos que apresentaremos nos ajudam a perceber que o conceito de família deve ser entendido a partir de sua historicidade, como também questionar os interesses de Alberti na instrumentalização de um modelo de família da antiguidade que se considera perfeito.

As práticas sociais que têm lugar na família também dizem respeito ao universo do privado. São práticas do privado, mas que encontram legitimação na sociedade. Embora não seja nossa preocupação apresentar e problematizar essas práticas, para quem historiadores culturais e antropólogos têm dedicado atenção<sup>46</sup>, nós sinalizamos algumas situações que nos possibilitam ver o conceito de família como delicado, escapando de qualquer realidade primordial ou simbólica.

Em Roma, o nascimento de uma criança não garantia sua sobrevivência ou sua condição de filho de família. Veyne (2009, p. 21) fala que o pai de família tinha o direito de reconhecer ou não a criança como seu filho. Quando aceita, a criança era tomada do chão pelo pai e este o colocava em seus braços. Caso não fosse aceita, várias práticas usuais e legítimas poderiam ser realizadas: “a contracepção, o aborto, o enfeitamento das crianças de nascimento livre e o infanticídio do filho de uma escrava” (VEYNE, 2009, p. 21). No que se refere ao enfeitamento, Veyne aponta para os casos em que os pais abandonavam os recém-nascidos visando seu interesse testamentário. O nascimento em Roma não é apenas um fato natural, da ordem da biologia, mas social, tendo a família como seu *locus* de legitimidade.

---

<sup>44</sup> Dupont (2013, p. 4) analisa como o conceito de família é um termo que recobre várias práticas sociais: “La famille, qui dans le discours courant peut sembler une réalité évidente et cohérente, est en fait un terme que recouvre un ensemble discontinu de pratiques sociales – comme la filiation, l’héritage, la transmission, l’alliance, la reproduction sociale, de rituels – comme le mariage, les anniversaires, les enterrements -, de configurations psychologiques et affectives, enfin de positions de pouvoirs, de devoir et de droits”.

<sup>45</sup> “[...] cet ensemble de pratiques hétérogènes, auxquelles renvoie aujourd’hui le mot «famille», est historiquement contingent et ne cesse de se transformer” (DUPONT, 2013, p. 4).

<sup>46</sup> Sobre estudos sobre práticas sociais em Roma, sejam elas do âmbito público ou privado, veja: Carcopino (1963), Robert (1995) e Veyne (2009).

O casamento romano cumpria uma função cívica. Era do casamento que se garantia a sucessão familiar e a formação de um corpo cívico. Veyne nos chama atenção para o fato de que o casamento tinha por finalidade o recebimento do dote, como forma de enriquecimento, e a geração de filhos que possibilitaria a formação do corpo cívico. Sobre a finalidade do casamento, afirma Veyne (2009, p. 45):

Por que as pessoas casavam? Para esposar um dote (era um dos meios honrosos de enriquecer) e para ter, em justas bodas, rebentos que, sendo legítimos, recolheriam a sucessão; e perpetuariam o corpo cívico, o núcleo dos cidadãos.

Veyne considera o casamento como um ato que possibilita a perpetuação do corpo cívico romano. O casamento era um ato destinado aos cidadãos e, por conseguinte, os escravos ficaram de fora desta instituição até o final do século III (VEYNE, 2009, p. 43). O historiador francês nos chama atenção para o fato de que o casamento não tinha caráter público, nem solene, mas que criava efeitos de direito, na medida em que os filhos gerados a partir dessa união são considerados legítimos, preservam a linhagem familiar e recebem os bens patrimoniais (VEYNE, 2009, p. 44).

Para Veyne, o sentido do casamento se altera na transição da república para o império. O autor fala de uma mudança de moral nos dois períodos em questão. Na república, a moral do casamento implica a perpetuação do civismo e a interferência direta nos assuntos públicos. Por outro lado, no período imperial, o casamento não terá como fim a participação na vida pública, mas a formação de vínculos familiares atreladas a uma moral particular. Notamos uma transição no sentido do casamento, quando o império se legitima como forma de poder e a elite republicana passa a ser súdita do imperador. Veyne (2009, p. 47) expõe a transição de uma moral cívica para uma moral do casal, interior, a partir do lugar da esposa na família:

Na velha moral cívica, a esposa era apenas um instrumento da função de cidadão e chefe de família; fazia filhos e aumentava o patrimônio. Na segunda moral, a mulher é uma amiga; tornou-se “a companheira de uma vida”.

A alteração de uma moral cívica para uma moral do indivíduo foi lançada mão pelo estoicismo. Enquanto na moral cívica o casamento possibilita a formação de indivíduos que vão garantir a existência do corpo cívico, a nova moral não se destina à coletividade, mas ao próprio indivíduo. Destarte, a nova moral leva em conta as atitudes e a responsabilidade do indivíduo. Ele deve ser exemplo, antes de qualquer realidade exterior. No entanto, Veyne nos atenta para o fato de que o corpo documental estabelece

um limite em suas pesquisas sobre o casamento, pois a documentação só diz respeito a uma mínima parcela dos romanos do século I d.C.

Paul Veyne (2009) afirma que a velha moral do casamento não tinha como base o amor conjugal, mas a realização de tarefas por parte dos casais, a partir de suas funções próprias dentro do civismo. Portanto, o amor conjugal não é um fato, mas uma eventualidade. Por outro lado, a nova moral, baseada no estoicismo, dá um novo sentido ao casamento, pois deseja ver nos casais o estabelecimento de vínculos de amizade, que sejam verdadeiros e exemplares. Neste sentido, a esposa já não é vista como uma dependente direta do seu marido, uma subordinada, mas aquela que constrói junto ao seu marido uma relação de amizade sincera. Todavia, os efeitos da moral estóica não provocaram uma mudança nas relações entre o esposo e a esposa. Sobre esta questão, afirma Veyne (2009, p. 52): “Disso resultaram muitas conseqüências práticas? Duvido. Deve ter mudado, sim, o estilo em que os maridos falavam da mulher numa conversação geral ou se endereçavam a elas na presença de terceiros”.

A obra *História da vida privada* de Paul Veyne nos dá indicações para a compreensão do conceito de família a partir das práticas sociais. Desta forma, podemos perceber que o conceito emerge de várias práticas que se dão a partir de um determinado contexto social. O nascimento e o casamento, por exemplo, nos dão uma dimensão de como as práticas sociais de uma determinada sociedade são peculiares e mudam com o tempo. Essas práticas nos impossibilitam tomar o conceito a partir de uma definição única e por meio de princípios contemporâneos. Segundo Dupont (2013, p. 5): “De fato, muitas práticas sociais, e, sobretudo, as configurações psicológicas que nós associamos hoje à noção de família, não se encontram na antiguidade, nem inversamente”.<sup>47</sup> Ressaltamos que não estamos preocupados em definir um conceito, não é nossa intenção trazer um conceito para família romana ou para a família de Florença do século XV. Não estamos fazendo uma genealogia do conceito, mas problematizando como uma visão selecionada de família na antiguidade contribui para a elaboração de um discurso que se quer tornar legítimo em uma determinada época.

A noção de família oriunda da antiguidade justifica o interesse por parte de Alberti em sugerir um modelo de família para seus contemporâneos. No entanto, fica claro que a noção de família lançada mão por Alberti está ancorada numa antiguidade

---

<sup>47</sup> “[...] En effet, bien des pratiques sociales, et surtout les configurations psychologiques que nous associons aujourd'hui à la notion de famille, ne se retrouvent pas dans l'Antiquité, et inversement” (DUPONT, 2013, p. 5).

romana construída para atender aos interesses de um grupo específico em um determinado período de tempo: a aristocracia do período tardo-republicano.

O modelo de família que interessa a Alberti é o patriarcal, atribuindo ao chefe de família um lugar de proeminência frente aos que estão sob seus cuidados. Este chefe é o responsável por garantir a existência do corpo cívico romano, a partir de seus filhos e dos bons costumes conservados na família. Assim, o modelo de família que interessa a Alberti é o que associa o indivíduo às responsabilidades exigidas pela *Urbs*.

Veyne (2009) nos dá uma dimensão de como o casamento no período republicano está associado ao que chama de moral cívica. O cidadão deveria se casar para cumprir os imperativos da cidade. Embora o casamento fosse um ato privado, contribuía para a manutenção do civismo. Humbert (1990, p. 177) expõe essa ambigüidade do casamento: “é por um ato puramente privado que se realizará o respeito desta obrigação cívica”<sup>48</sup>. O casamento romano estabelece uma identificação entre o indivíduo e seus deveres para com a pátria. Deste modo, a própria manutenção do civismo romano depende de ações realizadas pelos indivíduos. Segundo Humbert (1990, p. 178):

[...] Cada indivíduo é chamado a participar ativamente, por seu engajamento pessoal, ao edifício cívico. O dever cívico e a vontade privada não entram teoricamente em conflito, mas concorrem todos dois, por sua convergência, a definir o casamento romano<sup>49</sup>.

No período tardo-republicano, a família fora evocada como célula fundamental na construção do civismo romano. Assim, neste período, a gerência da família e os papéis do masculino e do feminino estarão respaldadas pela idéia de comunidade cívica. O homem é cidadão quando possui a *virtus*, assegurando sua condição de homem livre. Dupont<sup>50</sup> (2013, p. 20) mostra que a *virtus* do cidadão não se opõe à feminidade, mas a condição de homem escravo. Dupont também nos chama atenção para o fato de que em Roma, o sexo biológico não expressa a distinção de gênero, pois o homem, por exemplo, poderia se identificar com a *uirtus* ou com a *mollitia*. Nesta perspectiva, o gênero homem não é dado a partir de seu sexo biológico. Pinto (2011, p. 175) afirma que gênero e sexo não são noções relacionáveis para se referir às sociedades antigas,

<sup>48</sup> “[...] C'est par un acte purement privé que se réalisera le respect de cette obligation civique” (HUMBERT, 1990, p. 177).

<sup>49</sup> “[...] chaque individu est appelé à participer activement, par son engagement personnel, à l'édifice civique. Le devoir civique et la volonté privée n'entrent pas théoriquement en conflit, mais concourent toutes deux, par leur convergence, à définir le mariage romain” (HUMBERT, 1990, p. 178).

<sup>50</sup> “[...], pour définir le propre de l'homme masculin, c'est-à-dire le citoyen libre, sa uirtus, les Romains l'opposent non pas à la féminité des femmes mais à la servilité des esclaves (DUPONT, 2013, p. 20).

pois elas variam de acordo com o contexto histórico. O homem livre era o detentor de *uirtus* que assegurava sua participação na política e na guerra. Já *mollitia* indica sua oposição ao caráter viril do homem livre. A *mollitia* expressa uma vida entregue aos diversos prazeres: “os banquetes, o amor, mas também a música ou a poesia, a filosofia e o luxo”<sup>51</sup> (DUPONT, 2013, p. 20).

Os papéis sociais do masculino e do feminino também nos dão indicações para o estudo da família romana. É preciso levar em consideração que, assim como o conceito de família, os lugares do feminino e do masculino só podem ser compreendidos a partir de seu lugar histórico, evitando qualquer tentativa de generalização. Deste modo, podemos questionar quais os lugares sociais do homem e da mulher que serão lançados mão por Alberti para legitimar seu modelo de família.

Ao propormos uma análise da família na antiguidade para perceber a instrumentalização do conceito em outro período histórico, certas questões metodológicas nos parecem úteis. A primeira diz respeito ao próprio conceito: Como o conceito de família se relaciona com o objetivo central de nossa pesquisa? Evidentemente, nossa preocupação central não é definir o que é família, mas perceber como um conceito pode dar sentido às utilizações do passado por parte de Alberti. Portanto, o que nos interessa é analisar como a *familia* romana é instrumentalizada por parte de um indivíduo do século XV.

Na medida em que analisamos o conceito de família na antiguidade, mesmo apontando suas ambigüidades, podemos perceber quais os eixos discursivos apresentados por Alberti no *Sobre a Família* que lhe permitiram oferecer um modelo de família para sua época. É preciso salientar que a obra em questão é destinada aos seus contemporâneos e os próprios personagens revelam uma situação ocorrida no presente, a partir do diálogo que é dado entre os vários membros da família Alberti. Portanto, a família antiga é instrumentalizada pelo autor para indicar sua relevância em seu tempo. Essa instrumentalização da família antiga se dá por meio da argumentação dos personagens no diálogo e pelas referências explícitas aos autores da antiguidade.

A recepção dos antigos em Alberti encontra respaldo na visão que construiu sobre a família romana e sobre situações diversas ocorridas no ambiente familiar, atualizando-o para seu tempo, a partir de preocupações próprias. Nesta perspectiva,

---

<sup>51</sup> “Est mollis celui qui se vautre excessivement dans tous les plaisirs: les banquets, l’amour, mais aussi la musique ou la poésie, la philosophie et le luxe. Inversement, la virilité implique la vertu, une vie frugale consacrée à la politique et à la guerre (DUPONT, 2013, p. 20).

justificamos o porquê de termos feito uma discussão sobre as *gentes* e as tramas familiares em Tito Lívio. Seleccionamos Tito Lívio por ele ter vivido no período tardo-republicano e por ter defendido um modelo de família centrado em seu caráter cívico. Do mesmo modo, o modelo de família defendido por Alberti encontra respaldo na família romana como elemento básico para a construção do civismo.

A temporalidade é outra questão que deve ser levada em conta, ao analisarmos o processo de recepção. Nesse caso, foi preciso seleccionar um recorte temporal específico. Interessa-nos aqui pensar família no período tardo-republicano, especificamente o século I a.C e seu uso no século XV. A temporalidade traz implicações para a análise do conceito na antiguidade. Falar de família na antiguidade não nos diz muito, pois abrange um conceito ambíguo e uma temporalidade muito ampla. Assim, a historicidade do conceito e a seleção da temporalidade foram imprescindíveis para o nosso intento.

As noções contemporâneas de família também não nos ajudam a refletir sobre o problema de nossa pesquisa. Certas noções contemporâneas não têm identificação com o que chamamos de família antiga, família romana ou família florentina. Um desses impasses refere-se ao próprio universo vocabular. O conceito moderno de família não tem equivalência aos termos latinos *gens* ou *familia*, por exemplo. Assim, é preciso apresentar as nuances que as noções antigas possuem no processo de tradução para nosso universo conceitual.

Como sinalizamos anteriormente, não estamos procurando estabelecer uma genealogia entre a antiguidade e o período de Alberti. Não queremos legitimar um princípio antigo para a noção de família no século XV, nem afirmar que a antiguidade é o ponto de origem para as pretensões albertianas. Antes de qualquer pretensão genealógica, a noção de família na antiguidade é problematizada enquanto eixo discursivo que corrobora com as preocupações de Alberti, em outro recorte temporal.

## II – A ANTIGUIDADE ROMANA E A ELABORAÇÃO DE UM MODELO DE FAMÍLIA EM ALBERTI

A antiguidade romana é lançada mão por Alberti como um reservatório de episódios que se destinam a invocar a grandeza do passado para sua época e, portanto, porta significados importantes para a reflexão que elabora sobre a sociedade em que vive. Para Mastrorosa (2013, p.31), o conhecimento que Alberti tinha da antiguidade é “ [...] útil para apreciar como o humanista considera a história dos séculos passados como um reservatório de episódios ainda plenamente significativos em seu tempo”<sup>52</sup>. Neste sentido, a recuperação que Alberti faz de certos elementos da história antiga, no que diz respeito à ideia de família, serve para justificar sua própria compreensão do assunto. A configuração de uma sociedade centrada no *pater familias*, preexistente na Roma Antiga, serve para justificar as atitudes que são de competência do chefe de família na família da Florença do quatrocento. Como podemos perceber, o conhecimento da antiguidade em Alberti foi atualizado para justificar suas formulações sobre a sociedade de seu tempo.

A atualização do mundo antigo realizada pelo humanista serviu para justificar modelos de comportamento e, por conseguinte, de sociedade com que conviveu em seu tempo. Assim, a antiguidade romana possibilitou enriquecer o tratado albertiano, com considerações sobre o que era ser família na antiguidade, sobre a importância da família no engrandecimento da *Urbs* e sobre as famílias dignas de imitação. Enfim, as famílias romanas entram no cânone albertiano, conforme suas ações. No prólogo do *Sobre a Família*, Alberti (2013, p. 3-4) cita os Fábios, os Décios, os Drusos, os Gracos e os Marcelos, tidos como “famílias modestíssimas, prudentíssimas, fortíssimas”<sup>53</sup>, que se distinguiam pelo respeito à pátria.

Alberti valoriza as *gentes* romanas que proporcionaram o engrandecimento de Roma, a partir de seu respeito pela *res publica*. Os exemplos dignos de imitação estariam nas famílias que prezaram pelo bem público, em detrimento de seus interesses próprios. O funcionamento das instituições romanas é analisado por Alberti como relevante para a compreensão da Florença de sua época. Nesta perspectiva, analisaremos como os temas postos pela historiografia romana da antiguidade servem

<sup>52</sup> [...] utiles pour apprécier combien l’humaniste considérait l’histoire des siècles passés comme un réservoir d’épisodes encore pleinement significatifs à son époque [...].

<sup>53</sup> [...] Elles furent nombreuses les familles très mesurées, très prudentes, très puissantes qui servirent le bien public en maintenant la liberté, en préservant l’autorité et la dignité de la patrie dans la paix comme dans la guerre [...].

para dar sentido ao manual cívico elaborado pelo humanista. Trata-se de perceber o modo de apropriação de temas da antiguidade no século XV.

O objetivo que fundamenta o interesse de Alberti na história da Roma antiga é o fato de ela poder oferecer um ensinamento aos seus contemporâneos. Pois a seu ver, a história teria uma função pedagógica. Ela proveria os cidadãos com conselhos e exemplos, compreensão de História que recupera de Cícero, que a tinha como mestra da vida (*magistra vitae*).

A sentença *historia magistra vitae* proferida por Cícero se insere no contexto da oratória e indica a possibilidade da história educar o homem, indicar as ações que os homens devem seguir. Para Cícero, a função da história seria prover exemplos dignos de memória aos homens e, por conseguinte, tornar o presente enriquecido a partir das experiências do passado.

Fernando Catroga, historiador português da contemporaneidade, observa que a concepção de história oferecida por Cícero se baseia em autores como Heródoto e Tucídides, destacando que a escrita da história de Tucídides tinha por finalidade ser uma aquisição para sempre. Catroga afirma: “[...] partindo do pressuposto de que a natureza humana é o grande motor da história, o registro daquele evento seria uma aquisição para sempre” (CATROGA, 2006, p. 15). Desta forma, considerando que a natureza humana é inalterável, a obra histórica poderia servir de exemplo para os leitores do futuro.

Cícero vê a historiografia como tendo uma finalidade prática, a de ser útil para o orador que deve lançar mão de seus inúmeros exemplos (*plena exemplorum est historia*). Como podemos perceber, a história ganha uma finalidade prática, pois ela educa o homem. Esta finalidade da história é mais forte em Cícero do que em Tucídides, como afirma Koselleck (2006, p. 44): “(Cícero) Faz isso, sem dúvida, de forma ainda mais vigorosa do que o fez Tucídides, ao chamar atenção para o proveito que emanava de sua obra, quando legou para sempre sua história como patrimônio” [...]. A maneira como Cícero concebia a história influenciou inclusive o cristianismo, para o qual a historiografia tinha um caráter instrutivo, conforme os eventos históricos se enquadrassem em uma perspectiva da providência cristã. Koselleck (2006, p. 44) diz que “a concepção herdada da Antiguidade a respeito da utilidade da historiografia permaneceu associada à experiência histórica cristã que se recortava sobre o horizonte das profecias e da salvação eterna”.

Koselleck prossegue sua análise afirmando que o *topos* em questão permaneceu com forte vigor, após o fim de concepções proféticas da história. O autor faz referência

a Maquiavel, para quem a história da antiguidade ainda teria proveito em seu tempo. Os antigos não só deveriam ser admirados, mas também imitados. Afirma Koselleck (2006, p. 44-45): “Maquiavel, por meio de sua exportação segundo a qual se deve não apenas admirar os antigos, mas também imitá-los, fortalece o princípio da história como fonte de proveito, ao reunir em uma nova unidade o pensamento exemplar e o empírico”.

Para Alberti, a história de Roma serve de exemplo pela forma como o funcionamento de suas instituições proporcionaram o engrandecimento da *Urbs*. Era do interesse do humanista verificar em que medida a história de Roma poderia trazer algum ensinamento para sua época. Evidentemente, Alberti era impressionado pela forma como Roma se tornou senhora do mundo.

No prólogo do *Sobre a Família*, Alberti valoriza as ações dos romanos que mantinham o respeito pela pátria. Neste sentido, afirma Mastrorosa (2013, p. 32- 33): “Alberti identifica no respeito da disciplina e da dedicação dos antigos para com a pátria e o bem comum um elemento de força capaz de garantir, através dos séculos, a persistência da nação itálica e de atribuí-lo uma posição hegemônica que ele estima” [...] <sup>54</sup>. O que chama atenção do humanista é, antes de tudo, a virtude de seus cidadãos, que possibilitaram o engrandecimento da *Urbs*.

Alberti confere às ações virtuosas dos cidadãos o elemento central do engrandecimento de Roma. Não fora a fortuna que teria levado Roma a ser senhora do mundo, mas os atos virtuosos dos indivíduos. No prólogo, Alberti questiona sobre a ação da fortuna na Itália: “Este maravilhoso império sem limite, esta dominação de todos os povos adquiridos por nossas forças latinas, obtido por nossa indústria, reforçados por nossas armas latinas, diremos que foi a generosidade da fortuna?” (ALBERTI, 2013, p. 6). O humanista elenca vários nomes da antiguidade que por suas ações exemplares são dignos de admiração e imitação. Entre os nomes citados por Alberti, estão: Fábio por sua prudência e moderação, Torquato por sua justiça, Horácio Cocles por sua firmeza, Curtius por seu amor pela pátria (ALBERTI, 2013, p. 6). Os nomes evocados por Alberti são retirados da história romana e isso mostra sua relação de proximidade com a antiguidade. As referências diretas a antiguidade mostra como este período foi relevante para a elaboração do tratado albertiano. Para Mastrorosa, a passagem do prólogo aqui citada “ilustra a mesma vontade de ler a história da Roma

---

<sup>54</sup> [...] Alberti identifie dans le respect de la discipline et le dévouement des Anciens envers la patrie et le bien commun un élément de force capable de garantir, à travers les siècles, la persistance de la nation italique et de lui assigner une position hégémonique qu’il estime[...].

antiga em continuidade ideal com aquela de sua época”<sup>55</sup> (MASTROROSA, 2013, p. 33). Neste sentido, podemos perceber que a história da antiguidade é lida por Alberti com uma preocupação de seu tempo. A história de Roma poderia responder às questões de seu tempo.

A evocação direta de nomes da antiguidade por Alberti possui uma função pedagógica, pois a referência à antiguidade de homens considerados prudentes, modestos, justos, etc. busca servir de modelo para a sua época. Podemos perceber a atenção que o humanista confere à virtude, em lugar da fortuna, para justificar a ascensão de Roma. Conforme Mastrorosa: “[...] a história da Roma antiga funciona como um arsenal de ideias úteis a proteção dos grupos familiares contra os assaltos da fortuna, afim de promover sua maior participação na sociedade do século XV”<sup>56</sup> (MASTROROSA, 2013, p. 39). Com a valorização dos atos virtuosos, em detrimento da fortuna, Alberti traz uma visão diferenciada dos historiadores antigos, a exemplo de Políbio e Tito Lívio, sobre os motivos que levaram Roma a ser senhora do mundo. Mastrorosa (2013, p. 38) afirma que essa distinção de Alberti frente à tradição histórica antiga se caracteriza principalmente pela valorização de atos virtuosos individuais. Portanto, o humanista via nos feitos individuais o motivo para o engrandecimento de Roma.

Alberti, ao considerar as “repúblicas que pertenceram ao passado”, mostra a fortuna como um item dispensável para o sucesso delas, afirmando no prólogo sobre a fortuna:

[...] As leis justas, as virtudes principais, os conselhos prudentes, as fortes e firmes ações, o amor pela pátria, a lealdade, a diligência dos cidadãos, a observação das leis mais importantes e louváveis, sempre foram capazes de vencer e alcançar a fama sem a ajuda de riqueza, ou, com a sua ajuda, se expandir consideravelmente, se elevar à glória, e se recomendar à posteridade e imortalidade (ALBERTI, 2013, p. 5).

A maneira como Alberti compreende a virtude e a fortuna no funcionamento da sociedade nos leva a pensar como estes mesmos conceitos foram tratados na escritura de Políbio e Tito Lívio, por exemplo. Articulações conceituais que nos fazem perceber os processos de recepção que se dão entre épocas distintas, ganhando tonificações próprias que se produzem a partir dos interesses a que vão se prestar.

<sup>55</sup> [...] Illustrant la même volonté de lire l’histoire de la Rome antique em continuité idéale avec celle de son époque [...].

<sup>56</sup> [...] l’histoire de la Rome antique fonctionne comme um arsenal d’idées utiles à la protection des noyaux familiaux contre les assauts de la fortune, et ce afin de promouvoir leur plus grande participation à la société du XV<sup>e</sup> siècle, dans une perspective à la fois publique et privée.

Políbio (205 a.C. – 120 a.C.) escreveu, em 40 livros, uma história pragmática (*pragmatikè historia*), em que narra como Roma pode tornar-se *caput mundi* num período tão curto de tempo. No século II, Roma já tinha conquistado quase todo o mundo que se tinha conhecimento. Dos 40 livros escritos, podemos ter acesso completo aos cinco primeiros livros da obra. Os demais não podem ser encontrados em sua completude, mas podemos ter acesso a uma parte extensa destes. Assim, os livros incompletos podem oferecer uma compreensão geral dos objetivos da obra (DUJVONE, 1956, p. 84).

Por volta dos quarenta anos, Políbio chega a Roma e se põe a refletir sobre algumas questões: Como Roma pode dominar todo o mundo conhecido em meio século? Políbio acreditava que as conquistas dos romanos não foram dadas por meio de obra do azar. Como afirma León Dujovne (1956, p. 84): “Políbio estava a tal ponto impressionado pelo êxito de Roma, que parecia justo identificá-lo com a virtude. Com esta convicção escreveu seus livros de historiador”<sup>57</sup>. Ao comparar o domínio dos romanos com o dos persas, lacedemônios e macedônios, Políbio afirma:

Os romanos, todavia, sujeitaram ao seu domínio não algumas partes do mundo, mas aproximadamente todo ele, [e possuem um império não apenas incomensuravelmente maior que qualquer outro anterior, mas sem possibilidade de comparação também no futuro]. Ao longo desta obra serão perceptíveis com maior clareza [as várias etapas da consolidação desse poderio]; perceber-se-ão também as muitas e importantes vantagens proporcionadas aos estudiosos pelo tratamento pragmático da história (POLÍBIO, I, 2, p. 42).

Políbio acompanhou a Roma vitoriosa das Guerras Púnicas até o período de instabilidade com a reforma política dos Gracos. Considerado um escritor pragmático, escrever para ele se dava a partir da vontade de expressar como a história pode fornecer modelos de vida política e de vida individual. Roma é pensada como um guia para a compreensão da atuação da fortuna na sociedade e na vida dos homens. Assim, a escrita da história de Roma por Políbio teria um sentido próprio para o presente, de onde o passado era entendido como um meio capaz de orientar o presente:

[...] Não somente alguns, mas todos os historiadores, e não de maneira dúbia mas fazendo dessa idéia o princípio e o fim de seu labor, procuram convencer-nos de que a educação e o exercício mais sadios para uma vida política ativa estão no estudo da História, e que o mais seguro e na realidade o único método de aprender a suportar altivamente as vicissitudes da sorte é recordar as calamidades alheias (POLÍBIO, I, 1, p. 41).

---

<sup>57</sup> Políbio estaba a tal punto impresionado por el éxito de Roma, que le parecía justo identificarlo con la virtud. Com esta convicción redactó sus libros de historiador.

O historiador recorre à tradição historiográfica para ressaltar a importância do estudo da história para a vida política, além de considerá-lo indispensável para combater contra os infortúnios da *Tύχη*. Neste sentido, a história teria como função levar aos homens a possibilidade de não serem afetados pela fortuna, “pois nenhum outro corretivo é mais eficaz para os homens que o conhecimento do passado” (POLÍBIO, I, 1, p. 41).

A história pragmática de Políbio se constitui a partir de sua ligação com os acontecimentos políticos. Segundo Gentili e Cerri (*apud* Sebastiani, 2006, p. 103), o projeto historiográfico de Políbio “está limitado aos acontecimentos políticos e exclui todo argumento de ordem etnográfica e antropológica concernente a tradições míticas e fundações de cidades e de colônias”. Ao não prezar por argumentos de ordem etnográfica e/ou antropológica, Políbio quer enfatizar seu distanciamento de uma tradição historiográfica isocrática, ao mesmo tempo em que demonstra seu entusiasmo com a história útil de Tucídides.

A escrita da história de Políbio é marcada por sua relação com uma história que pretende ser “séria”, na medida em que se distancia dos historiadores que escrevem por prazer<sup>58</sup>. Políbio se aproxima de Tucídides, para quem a história tem um caráter útil. A utilidade da história também tem a função de ensinar os homens a evitar qualquer situação de infortúnio: “[...] Os homens podem tornar-se melhores de duas maneiras: por meio de seus próprios infortúnios ou dos infortúnios alheios. A primeira delas é a mais eficaz, mas a segunda é a menos penosa” (POLÍBIO, I, 35, p. 70). Políbio recomenda a história como uma possibilidade de aprendizado com os infortúnios. A história teria por função evitar um erro no presente de uma situação que ocorrera no passado. Os erros do passado devem servir de exemplo para que os homens não venham a sofrer dos mesmos males de outrora. Em Políbio, a história contribui para que os homens tomem as melhores decisões frente aos problemas que lhe apareçam. Assim, a história pragmática pode proporcionar ao leitor experiência de vida.

A escrita de Políbio busca ter uma utilidade no presente, mas isto só é possível na medida em que a História de Roma se torna a história universal. Para Dujovne (1956, p. 86), Políbio considerava o estudo da história universal como um meio decisivo para compreender o desenvolvimento humano. Desta forma, a unidade da história universal estaria no próprio estudo da história. Afirma Dujovne (1956, p.86): “O estudo da

---

<sup>58</sup>Sobre o projeto historiográfico de Políbio, vide: SEBASTIANI (2006).

história universal, fundado no reconhecimento da universalidade da história, era para Políbio requisito para chegar à unidade dela”<sup>59</sup>.

Políbio considera a fortuna (*Tύχη*) como elemento central de sua obra que possibilita pensar na maneira como Roma pode se tornar um grande Império:

Com efeito, a originalidade de minha obra e o aspecto mais notável de nossa época consistem justamente nisto: a Sorte encaminhou por assim dizer todos os acontecimentos mundiais em uma única direção e os compeliu a orientar-se para um só e mesmo escopo [...] (POLÍBIO, I, 4, p. 43).

A história pragmática tem na universalidade de Roma seu ponto de convergência. O tema da fortuna é escolhido por Políbio como eixo central para compreender a expansão de Roma. Roma torna-se o centro da obra. No entanto, Políbio não considera a fortuna como responsável pelo engrandecimento de Roma, mas os atos de coragem realizados pelos romanos: “é perfeitamente natural que os romanos não somente tenham tido a coragem de aspirar ao domínio mundial, como também transformado seus planos em realidade” (POLÍBIO, I, 63, p. 93).

Ao analisar o modo como Roma se tornou um grande império, Alberti considera a *Urbs* como senhora do mundo. Esta concepção cara a tradição historiográfica antiga continua a vigorar na modernidade, conforme afirma Mastrorosa<sup>60</sup> (2013, p. 36): “Ele (Alberti) desenvolve em primeiro lugar a imagem do império romano como corpo composto cuja cabeça seria a *Urbs*, tão cara a tradição historiográfica antiga e sempre viva a época moderna, até o século XVIII [...]”<sup>61</sup>. No prólogo, Alberti (2013, p. 8) evoca a Itália como “cabeça e cidadela de todo o mundo”<sup>62</sup>. O lugar privilegiado de Roma é justificado por Alberti pelos comportamentos de seus cidadãos que tinham amor pela pátria. Para Mastrorosa<sup>63</sup>, “[...] esses comportamentos são aqui interpretados por Alberti como os fundamentos autênticos da existência do império romano” (2013, p. 36).

O lugar que Alberti confere a *Urbs*, como cabeça do mundo, por conta das ações exemplares de seus cidadãos, pode ser encontrado no historiador Tito Lívio. “A meu

<sup>59</sup> El estudio de la historia universal, fundado en el reconocimiento de la universalidad de la historia, era para Polibio requisito para llegar a la unidad de ella.

<sup>60</sup> Para a análise sobre elementos da historiografia romana em Alberti, o trabalho de Mastrorosa nos foi útil na realização do mapeamento em autores da antiguidade, por apontar as referidas fontes.

<sup>61</sup> Il développe en premier lieu l’image de l’empire romain comme corps composite dont la tête serait l’urbs, si chère à la tradition historiographique antique et toujours vivante à l’époque moderne, puisqu’au XVIII<sup>e</sup> siècle [...].

<sup>62</sup> Et toi, très noble Italie, tête et citadelle du monde tout entier [...].

<sup>63</sup> [...] Ces comportements sont ici interprétés par Alberti comme les fondements authentiques de l’existence de l’empire romain.

ver, o que é preciso estudar com toda a atenção é a vida e os costumes de outrora, é a obra dos homens que na paz e na guerra ajudaram a construir e engrandecer o império” (TITO LÍVIO, prefácio, p. 18). A citação acima foi extraída do prefácio da História de Tito Lívio e mostra sua preocupação em evocar modelos dignos de imitação de homens que contribuíram para o engrandecimento da *Urbs*. Os modelos de vida e os costumes admiráveis são lançados mão por Lívio para indicar aos leitores o que poderiam fazer para reverter a situação crítica de seu presente, marcada por diversos vícios.

Além de fazer referência às vidas e costumes de homens que contribuíram para a cidade, Tito Lívio também procura observar as consequências da indisciplina e, por conseguinte, o relaxamento dos costumes ancestrais, na sociedade em que vivia. A obra liviana articula passado e presente dentro de uma perspectiva moralista da história. No prefácio, Lívio indica a utilidade do conhecimento histórico: “O que é sobremodo salutar e producente, no conhecimento da história, são os exemplos instrutivos de toda espécie que se descobrem à luz da obra” (TITO LÍVIO, prefácio, p. 18). Como podemos observar, para Lívio, o objetivo central da história é a apresentação de exemplos que instruem seus leitores.

A obra liviana é marcada pela apresentação de exemplos que servem para incutir nos leitores a valorização dos bons costumes. Neste sentido, na obra de Lívio, “encontram-se, para o teu benefício e o de teu país, modelos dignos de imitação assim como ações vergonhosas, cujas causas e consequências é preciso evitar” (TITO LÍVIO, prefácio, p. 18). A obra de Tito Lívio oferece modelos de comportamento que são enquadrados como dignos de imitação ou não, dependendo de sua relação com o respeito aos costumes ancestrais. Assim, os personagens da obra liviana são julgados conforme a prática de atos virtuosos, contribuindo para a formação de um quadro gentilício que proporcionou a glória de Roma. Enquanto os bons exemplos são evocados para serem imitados, os maus exemplos procuram mostrar os males que os vícios trazem para o indivíduo e, por conseguinte para a pátria. Daí que a obra liviana é escrita com a finalidade de beneficiar tanto os leitores, quanto a pátria que se acreditava estar em declínio.

A obra de Tito Lívio tem um caráter patriótico, pois ele acreditava que nenhum outro povo permaneceu tanto tempo cultivando os bons costumes. Lívio afirma no prefácio: “Aliás, se minha paixão por este empreendimento não me engana, nenhuma outra nação foi maior, mais religiosa e mais rica em bons exemplos” (TITO LÍVIO, prefácio, p. 18). Para Lívio, o cultivo dos bons costumes era um elemento que fazia

parte da identidade do ser romano. Desta forma, a valorização dos diversos vícios que assolavam a cidade são postos como elementos externos, ou seja, não fazem parte da identidade primeira do romano.

O patriotismo de Lívio se revela principalmente nos modelos do passado romano que são apresentados em seu tempo. O exercício mimético operado por Tito Lívio demonstra a condição especial de Roma sobre todo o mundo. Neste sentido, o historiador romano confere à *Urbs* o lugar de *caput mundi* (cabeça do mundo). No primeiro livro de sua obra, Lívio menciona a aparição do fundador de Roma a Próculo Júlio. Nesta aparição, Rômulo teria profetizado o lugar de Roma sobre o mundo: “Vá e anuncie aos romanos que é vontade dos céus que minha Roma se transforme em capital do mundo. Que eles pratiquem portanto a arte militar. Que aprendam e ensinem a seus filhos que nenhum poder humano pode resistir às armas romanas” (TITO LÍVIO, I, 16). A maneira como o historiador apresenta as narrativas do tempo arcaico da cidade, revela sua adesão ao que estava posto na tradição romana acerca das origens da cidade. A forma como Próculo Júnior proferiu as palavras do pai fundador ao povo fez com que este valorizasse e sentisse saudade do rei imortal.

No prólogo do tratado de Alberti, o lugar de Roma sobre o mundo é definido a partir de clara referência à tradição historiográfica. Por exemplo, a escrita patriótica de Tito Lívio influenciou o próprio Alberti, quando comenta sobre o lugar especial de Roma sobre o *Orbe*. Alberti realiza o mesmo movimento feito na escrita histórica de Tito Lívio, quando fala sobre os bons costumes que eram preservados na Itália e que dão lugar para a atuação de diversos vícios. Alberti diz que “na Itália, as boas leis e as veneráveis disciplinas eram familiares”<sup>64</sup> (ALBERTI, 2013, p. 8). Assim, visualizamos a articulação que Alberti faz da tradição historiográfica, ao indicar a valorização dos costumes ancestrais como elementares no sucesso de seu povo. Por outro lado, a articulação com o passado não é gratuita, pois procura refletir sobre os diversos vícios que assolam os indivíduos em seu tempo. A Florença de Alberti poderia ser uma nova Roma.

Outra passagem da obra liviana, reforça a concepção de que Roma seria uma grandiosa cidade. O último Tarquínio, após estabelecer tratados de paz com os éguas e com os etruscos, decidiu construir um templo em honra a Júpiter, no monte Tarpéio.

---

<sup>64</sup> Citamos o contexto do trecho citado: Mais aussitôt que la soif de la tyrannie, les avantages individuels, les vœux injustes eurent davantage de pouvoir en Italie que les bonnes lois et les très saint disciplines qui lui étaient familières [...].

Para a dedicação do novo templo, era preciso privar o caráter sagrado de alguns templos que havia na região. No entanto, o autor deixa claro que os deuses consentiram com a ideia do rei, por meio da realização de um presságio. Após a realização do presságio, Lívio afirma ter acontecido um prodígio que anunciara a grandeza do império. Este prodígio consistia na descoberta de uma cabeça humana com o rosto intacto, quando se iniciou a construção do templo. Para Lívio: “Essa descoberta anunciava, sem dúvida alguma, que aquele local estava destinado a ser a cidadela do império e a capital do mundo” (TITO LÍVIO, I, 55, p. 95).

Para Tito Lívio, o lugar privilegiado de Roma também se dá via valorização dos elementos espaciais que formam a cidade. Os espaços de Roma acabam por fazer parte do patriotismo liviano. O sucesso de Roma também se deu por sua localização privilegiada. Nesse sentido, o discurso de Camilo, destinado aos plebeus que se estabeleceram no aventino, revela como o próprio espaço da *Urbs* é o fundamento da grandeza romana. Tito Lívio expõe o discurso de Camilo, em discurso direto:

Ó quirites, Oxalá o carinho por estas paisagens vos retenha hoje em vossa pátria para que amanhã, quando a tiverdes deixado, as saudades não venham a consumir-vos! Não é sem motivo que os deuses e os homens escolheram este lugar para a fundação da cidade. A extrema salubridade destas colinas, as grandes vantagens deste rio que serve de transporte aos produtos do interior do país, bem como aos que chegam por via marítima, este mar bastante próximo para nossa comodidade, sem que sua proximidade excessiva nos exponha aos ataques das frotas estrangeiras, esta situação no centro da Itália, única para o incremento de uma cidade. Tudo isso foi atestado pela expansão de um Estado tão novo. (TITO LÍVIO, V, 54, p. 453)

O discurso de Camilo dá ênfase às qualidades naturais e físicas de Roma. Segundo Marques: “Viver, estar fisicamente em Roma, assim como estão os deuses, é a condição *sine qua non* para ser romano” (2007, p. 58). A identidade romana é estabelecida na relação entre indivíduo e os elementos do espaço citadino. Portanto, a grandeza de Roma também se dá pelos elementos físicos que compõem a *Urbs*.

Em Tito Lívio, encontramos várias alusões da vocação própria dos romanos, qual seja a de ser senhora do mundo. Esta concepção também é expressa em Virgílio<sup>65</sup>, na Eneida, quando o pai de Enéias, Anquises, profetiza o futuro grandioso da cidade. Do mesmo modo, ao articular o passado romano com a Florença de seu tempo, Alberti acredita na vocação de grandeza da *Urbs*. No prólogo do *Sobre a Família*, afirma Alberti:

---

<sup>65</sup>Vide Virgílio, Eneida, VI, 851-853.

E tu, nobríssima Itália, cabeça e cidadela de todo o mundo, tanto que tu permanecias unida, unânime, e que tu vivenciava na concórdia para manter a virtude, obter o louvor, aumentar tua glória, tanto que teu zelo e tua arte consistiam em vencer os orgulhosos, a te comportar com a mais grande humanidade e a mais grande justiça em atenção aos teus indivíduos [...] (ALBERTI, prólogo, 2013, p. 8).<sup>66</sup>

Alberti apresenta vários argumentos que possibilitaram o engrandecimento da *Urbs* e, logo em seguida, diz que os conflitos internos levaram a perda de sua majestade. Afirma Alberti: “Em seguida, por tuas discórdias e tuas dissensões, tu começaste logo a declinar tua majestade” (ALBERTI, 2013, p. 8). Assim como Tito Lívio<sup>67</sup> considerava os vícios que assolavam Roma o motivo central de seu declínio, o humanista via os conflitos, sejam eles internos ou externos, como arruinadores da estabilidade do poderio romano.

A ascensão de Roma e a conquista de tantos territórios são os itens centrais que levaram Alberti a afirmar que “Roma seria cabeça e cidadela do mundo”. No entanto, a condição de *caput mundi* é dada pela realização de atos virtuosos feitos por cidadãos que punham o bem público acima de todas as coisas. Para Mastro Rosa, esta condição é dada “graças ao culto de valores identitários do sistema gentílico” (MASTROROSA, 2013, p. 46)<sup>68</sup>. Mastro Rosa afirma que, para Alberti, as *gentes* possibilitariam a formação de um quadro familiar que valorizavam os costumes ancestrais, na Roma antiga.

A família romana é do interesse de Alberti, para justificar os costumes que deveriam ser imitados pelos indivíduos. No prólogo, o humanista afirma sobre o objetivo pessoal de sua obra: “[...] Eu estou feliz de ter consagrado a procurar junto dos escritores antigos os preceitos que eles deixaram, e que fossem aptos e aproveitáveis ao bem, à honra e a grandeza das famílias”<sup>69</sup> (ALBERTI, 2013, p. 11). Os escritores antigos servem ao humanista para justificar um modelo de família, extraindo da escritura dos antigos as lições que podem ser imitadas em seu tempo.

O prólogo albertiano esclarece a importância dos escritores da antiguidade na formulação de um modelo de família para seu tempo. Neste sentido, os costumes

<sup>66</sup> Et toi, très noble Italie, tête et citadelle du monde tout entier, tant que tu restas unie, unânime et que tu vécus dans la concorde pour maintenir la vertu, obtenir la louange, accroître ta gloire, tant que ton zele et ton art consistèrent à vaincre les orgueilleux, à te comporter avec la plus grande humanité et la plus grande justice à l’égard de tes sujets [...].

<sup>67</sup> “Em nossos dias, com a riqueza veio a cobiça e com a afluência dos prazeres, o desejo de perder tudo e perder-se a si mesmo nos excessos do luxo e do deboche” (TITO LÍVIO, PREFÁCIO, p. 18).

<sup>68</sup> [...] Grâce au culte des valeurs identitaires du système gentilice [...].

<sup>69</sup> [...] Je suis heureux de l’avoir consacré à rechercher auprès des écrivains de l’Antiquité les préceptes qu’ils ont laissés, et qui fussent aptes et profitables au bien, à l’honneur et à la grandeur des familles.

cultivados no seio familiar da Roma antiga são admirados pelo humanista e recuperados para servir de imitação em seu tempo, por exemplo. O uso do passado realizado por Alberti não se dá a partir de uma evocação cristalizada do passado, mas em rearranjos diversos daquilo que foi concebido originalmente/primeiramente.

Analisar como os costumes tradicionais eram valorizados no seio familiar, em Tito Lívio, auxilia-nos na percepção de como o humanista lançou mão desses costumes tradicionais. No historiador paduano, a família constitui o elemento central em que é possível valorizar e imitar os costumes tradicionais. Desta forma, a escrita liviana acaba por formar um quadro gentílico, em que é possível observar as ações valorosas de homens e mulheres que contribuíram para a pátria.

A família é ressaltada por Lívio como a instituição social em que possível manter o interesse dos indivíduos nos costumes tradicionais. Nesta perspectiva, a figura do *pater familias* é fundamental, pois ele é o responsável por observar os comportamentos daqueles que estão sob sua responsabilidade: a mulher, os filhos e os criados. Também é de responsabilidade do pai de família valorizar as ações virtuosas e celebrar os cultos domésticos.

A conservação dos costumes ancestrais em uma família marca o próprio processo de formação do romano. Sobre a educação romana dos primeiros tempos, afirma Marrou: “A noção fundamental sobre que repousa é o respeito ao costume ancestral, *mos maiorum*” (MARROU, 1990, p. 360). O modelo de família da Roma arcaica tem a intenção de propiciar ao indivíduo a devida atenção aos costumes. Estes costumes podem ser identificados como: *pietas, fides, concordia ordinum*.

A valorização da família em Tito Lívio é justificada a partir do provimento de exemplos operados pelas próprias *gentes*. Desta forma, os feitos individuais são enquadrados a partir de sua *gens*, destacando que o ato individual acaba por influir sua família. O vício cometido por um indivíduo tem conseqüências drásticas para toda sua família, conforme podemos presenciar na narrativa sobre a expulsão dos tarquínios, dada por conta do crime cometido por Sexto Tarquínio contra a matrona Lucrecia.

Tito Lívio narra uma situação em que havia um jantar na casa de Sexto Tarquínio, em Ardeia, onde estava presente Tarquínio Colatino (I, 57). Após o jantar, os que estavam na casa de Sexto Tarquínio começaram a falar sobre mulheres. Cada um fazia comentários elogiosos sobre sua mulher. O centro da questão era: Qual era a mulher mais bela? Colatino afirmava ser sua mulher superior a de seus amigos e propunha que os amigos dele fossem visitar suas mulheres, com a intenção de observar

o comportamento delas. Segundo Tito Lívio, Colatino disse: “Jovens e vigorosos como somos, por que não montarmos a cavalo e irmos pessoalmente observar o comportamento de nossas mulheres? Cada um dirá em que se ocupava a esposa à chegada inesperada do marido” (TITO LÍVIO, I, 57). Após esta afirmação, o historiador reafirma que os homens estavam embriagados e diz que eles saíram de Ardeia para Roma. “Exaltados pelo vinho, todos gritaram: “Sim, partamos!”E a rédeas soltas voaram para Roma” (TITO LÍVIO, I, 57).

Ao chegar em Roma, as noras do rei estavam participando de um banquete para passar o tempo, enquanto Lucrecia, em Colácia, estava fiando lã com suas servas. Tito Lívio diz: “Lucrecia, ao contrário, encontrava-se no interior de sua casa, sentada, junto com suas servas, e fiava a lã apesar da hora avançada” (TITO LÍVIO, I, 57). Lívio apresenta o contraste entre as mulheres e reforça Lucrecia como a mulher exaltada pelos homens.

Sexto Tarquínio<sup>70</sup>, ao ver a beleza e virtuosidade de Lucrecia, sente-se seduzido por ela. Após uma noite de bebedeiras, ele volta ao acampamento, no entanto, dias depois ele retornará a Colácia. Nesta segunda visita a Lucrecia, imbuído de forte paixão criminosa, viola o corpo da matrona:

Quando lhe pareceu que todos dormiam e não corria perigo, tomou a espada e ardendo em desejos aproximou-se de Lucrecia adormecida. Pondo-lhe com força a mão esquerda sobre o peito disse: “Silêncio, Lucrecia. Eu sou Sexto Tarquínio e tenho a espada na mão. Se disseres uma palavra, morrerás”. Perturbada com aquele despertar, a pobre mulher viu-se sem socorro diante da morte iminente. Tarquínio confessou-lhe seu amor, dirigiu-lhe súplicas, lutando para perturbar os sentimentos daquela mulher. Diante de sua firmeza que não cedia nem pelo temor da morte, acrescentou ao medo a ameaça da desonra. Ao lado de seu cadáver colocaria o de um escravo estrangulado e nu, para que se dissesse que ela fora assassinada num adultério ignóbil (TITO LÍVIO, I, 58).

A narrativa do historiador em questão explora a dramaticidade do ocorrido, chamando atenção para as astúcias de Tarquínio, ao mesmo tempo em que indica a fragilidade de Lucrecia. Lívio prossegue a narrativa, ao mostrar o desespero da matrona com o fato ocorrido. Lucrecia envia um mensageiro para comunicar ao pai e ao marido o que tinha acontecido. Na presença de seu pai e seu marido, a mulher desonrada expõe

<sup>70</sup> Segundo Trout (1994, p. 56): “[...] Lucrecia foi uma vitória de Pirro, por sua beleza (*forma*) e sua castidade (*castitas*) inflamou a *mala* libido do jovem Tarquínio” (tradução livre). [...] “Lucretia was a pyrrhic victory, for her beauty (*forma*) and her chastity (*castitas*) inflamed the mala libido of the young Tarquin”.

sua tristeza: “Aliás só meu corpo foi violado, minha alma permaneceu pura. Minha morte servirá de testemunha. Mas dai-me vossas mãos como garantia de que não deixareis impune o culpado. (TITO LÍVIO, I, 58)”.

Sexto Tarquínio é o personagem da narrativa liviana que expressa a paixão (*pathos*) desenfreada por algo que não é conveniente segundo as normas sociais. Enquanto Lucrecia é o símbolo da mulher honrosa que advoga sempre pela coisa pública e renuncia seus próprios interesses, já que decide cometer suicídio, mesmo sem haver fato consumado. Lívio apresenta Lucrecia como um modelo de matrona romana (mulher casada) que dá considerável importância à castidade. Assim, “Lucrecia pretende se tornar um *exemplum*” (STEVENSON, 2011, p. 186).

O pai e o marido de Lucrecia tentaram acalmá-la dizendo que ela não tinha culpa alguma, na medida em que só a mente é capaz de pecar, não o corpo. A culpa só existiria caso ela fosse conivente com o ocorrido, o que não era o caso. Lívio afirma que Lucrecia teria dito: “Vós cobrareis o que aquele homem deve. Mesmo isenta de culpa, não me sinto livre do castigo. Nenhuma mulher há de censurar Lucrecia por ter sobrevivido a sua desonra (TITO LÍVIO, I, 58)”. Após estas palavras, ela comete o suicídio, cravando um punhal em seu peito.

Após a morte de Lucrecia, Lúcio Júnio Bruto promete vingança a Sexto Tarquínio, com o desejo de expulsar a realeza de Roma. A morte de Lucrecia vem trazer mudanças no cenário político de Roma, com a expulsão dos reis e a implantação do consulado. A família tarquínia em sua origem não é romana, mas etrusca. Na medida em que esta família vai para o exílio, Tito Lívio quer destacar a importância do fortalecimento da identidade romana.

“Esses e outros ataques violentos, que surgem em momentos de indignação e que ao escritor são difíceis de reproduzir, inflamaram a multidão, levaram-na a destituir o rei e a condenar ao exílio Lúcio Tarquínio, sua mulher e seus filhos” (TITO LÍVIO, I, 59). O estupro e suicídio de Lucrecia levaram a multidão a rebelar-se contra a família tarquínia e a realeza que se instalara com o fundador da cidade, Rômulo. Destarte, a narrativa liviana mostra como a multidão também contribuía para a ordem da Urbs.

A narrativa liviana indica a importância das *gentes* na formação de todo o aparato social e institucional da cidade. Esta atenção dada às famílias por parte de Lívio é verificada quando Rômulo nomeia cem homens para fazer parte do patriciado, atribuindo-lhes honrarias singulares. Lívio exalta a figura de Rômulo por ter se preocupado com a perpetuação de seu povo, ao conceder leis e estabelecer um acordo

de paz com os sabinos. Marques (2007) ressalta que o livro I de Tito Lívio é marcado por uma esquematização dos reis romanos em que sobressai a referência simbólica do surgimento dos diversos elementos do povo romano. Afirma Marques (2007, p. 51): “O livro I narra o período monárquico fazendo uma esquematização de cada um dos reis de acordo com uma característica ou virtude, simbolizando o surgimento dos diversos atributos morais, cívicos e religiosos do povo romano”. Neste sentido, Rômulo é considerado o pai fundador de Roma e seu caráter divino permite sua veneração e legitimação, ao mesmo tempo em que é lançado mão para justificar o desenvolvimento da cidade (MARQUES, 2007, p 54).

Os modelos familiares recuperados por Lívio evidenciam sua intenção em identificar os diversos comportamentos familiares como responsáveis pelo engrandecimento de Roma. Para percebermos como Alberti considerava ser a antiguidade um período fértil para extrair modelos de famílias exemplares, apresentaremos algumas narrativas extraídas da *História de Roma* sobre indivíduos que pertenceram a *gentes* valorosas. Os indivíduos selecionados para análise foram mencionados pelo próprio Alberti, no prólogo do *Sobre a Família*. Entre os vários nomes citados, analisaremos as narrativas de Quinto Máximo Fábio, Horácio Cocles, Múcio Cévola e Tito Mânlio.

Quinto Máximo Fábio é considerado por Alberti um homem prudente e moderado. Em Tito Lívio, Fábio é apresentado como o responsável por preservar os romanos sobre um possível ataque de Aníbal, no século III a.C. Fábio apresenta várias medidas para assegurar a defesa da cidade contra o ataque do inimigo. Tito Lívio fala sobre as ações do líder romano:

Urgia que jovens de ação observassem e reconhecessem; quanto aos senadores, à falta de número suficiente de magistrados, suprimissem em Roma a agitação e o pânico; tirassem as mulheres das ruas, forçando-as a permanecer em casa; impedissem as lamentações em comum das famílias, impusessem silêncio à cidade, fizessem chegar aos pretores os portadores de notícias, fossem elas quais fossem. Os particulares esperariam em casa o mensageiro com informações sobre parentes. (TITO LÍVIO, XVII, 55).

Lívio mostra a preocupação de Fábio em assegurar a defesa da cidade, ao mesmo tempo em que tenta acalmar os ânimos do povo. Como podemos perceber, a admiração de Alberti por Fábio se dá por seu temperamento adequado para conter o pânico instaurado na cidade. Tito Lívio expressa também o patriotismo de Fábio, ao não considerar a fuga dos romanos como uma saída digna para um romano, contra a invasão

de Aníbal. “Ademais, instalassem os senadores guardas às portas para obstar à saída em massa da cidade e forçar as pessoas a não esperar salvação senão na da pátria e suas muralhas” (TITO LÍVIO, XXII, 55). Fábio se mostra como um membro de uma *gens* valorosa, em que preza pelo bem de Roma, antes de qualquer interesse pessoal. Neste sentido, a vida exemplar de Fábio serviu de base para justificar o seu projeto de família.

Alberti também evoca Horácio Cocles<sup>71</sup> pela firmeza de seus atos. Tito Lívio considera o membro da *gens* Horácia como “baluarte da salvação de Roma”, pelo seu ato de bravura, ao defender a ponte Sublícia contra os ataques dos etruscos. Horácio permanece firme na defesa da ponte, mesmo com a chuva de dardos que caíam em sua direção. Com o rompimento da ponte, Horácio é lançado ao rio Tibre, mas este não sofre ferimento algum. Tito Lívio ressalta o ato heróico de Horácio, ao defender Roma de seus inimigos, mesmo correndo risco de vida. Segundo Tito Lívio:

Roma se mostrou reconhecida por tão grande heroísmo. Mandou erguer-lhe uma estátua na assembléia e deu-lhe um terreno de dimensões equivalentes às que pudesse cercar com o arado no trabalho de um dia. Além das homenagens públicas, o povo também manifestou sua gratidão. Assim é que na época de grande fome que assolou a cidade, cada cidadão, conforme seus recursos, privou-se de uma parte de seus víveres para dá-la a seu herói (TITO LÍVIO, II, 10).

O ato corajoso de Horácio se revela como importante na construção de um quadro familiar que possibilita a defesa da república. Assim, Lívio expressa o desejo dos cidadãos romanos em doar alimentos em reconhecimento ao ato heróico de Horácio. Alberti vê Horácio como um cidadão romano digno de imitação, por sua bravura frente ao inimigo, sem hesitar desistir do confronto.

Múcio Cévola é outro nome evocado por Alberti, como homem romano digno de memória. Na narrativa liviana, ele é considerado o jovem patricio que “resolveu recuperar a dignidade dos romanos por grande golpe de audácia” (TITO LÍVIO, II, 12). Múcio estava indignado com a situação que Roma se encontrava e pediu liberação do senado para entrar no acampamento do inimigo. Tendo recebido aprovação do senado, Múcio parte para o acampamento com um punhal que se encontrava debaixo de suas vestes. Ao chegar ao acampamento, o jovem se junta à multidão e vai à procura do rei etrusco para executar seu plano. Múcio se depara com um homem portando vestes reais

---

<sup>71</sup>Horácio Cocles pertence à *gens* Horácia. A primeira referência a esta família na obra liviana se encontra em I, 26 e fala sobre o conflito dos irmãos horácios (romanos) contra os irmãos curiácios (albaneses).

e o apunhala. No entanto, o homem que sofreu o ataque não era o rei, mas seu secretário. Em seguida, o jovem é levado para o tribunal e diz:

Sou cidadão romano e me chamo Caio Múcio. Quis matar-te, de inimigo, e não estou menos disposto a morrer do que a matar. É virtude romana agir e sofrer. Não sou o único a nutrir esses sentimentos contra ti. Depois de mim, muitos outros disputam essa mesma honra (TITO LÍVIO, II, 12).

Múcio revela seu plano ao rei e indica que a virtude do romano se revela no agir. A narrativa liviana indica uma lição estóica sobre a virtude, pois considera que esta só é obtida por meio de ações concretas. Para ser virtuoso é preciso agir. Sobre esta questão, afirma Murachco: “As ações convenientes concernem a vida em relação primeiro com a família, segundo com a sociedade, terceiro com a vida política. Em todos os casos há uma tomada de posição que é fundamentada numa atitude moral” (MURACHCO, 1998, p. 13).

Múcio revela imediatamente seu plano ao rei e por isso é poupado de ter seu corpo lançado ao fogo. Em seguida, Múcio decide colocar sua mão direita sobre um braseiro destinado aos rituais: “‘Olha, para que sintas como desprezam o corpo aqueles que aspiram à glória’. E dizendo isso colocou a mão direita sobre um braseiro aceso para os sacrifícios, e deixou-a queimar como se fosse insensível à dor” (TITO LÍVIO, II, 12). O rei fica abismado com o ato de coragem realizado por Múcio. Em alusão a este acontecimento, Múcio recebe o cognome “Cévola”<sup>72</sup> por ter perdido a mão direita.

A narrativa sobre a *gens* Mânlia é apresentada sob um tom dramático, em Tito Lívio. Em meio à guerra dos romanos contra os latinos, o filho de Tito Mânlio desobedece às ordens do pai e decide entrar no território do inimigo, após receber insultos de Gemúcio. Lívio ressalta a natureza altiva do jovem, em participar de um conflito sem a ordem de seu pai e dos cônsules. Tito Lívio fala sobre a entrada do filho de Tito Mânlio no conflito:

O temperamento altivo do jovem romano inflamou-se. Fosse por cólera, fosse por vergonha de recusar um combate, fosse pela força incontrolável do destino, esqueceu a autoridade paterna e as ordens dos cônsules e precipitou-se cegamente numa luta em que pouco importaria a vitória ou a derrota (TITO LÍVIO, VIII, 7).

---

<sup>72</sup>*Scaevola* em latim. *Scaevola* tem sua origem em *scaevus* e significa “esquerdo, que fica à esquerda, que vem do lado esquerdo”. *Scaevola* torna-se o sobrenome romano na *gens* Múcia (FARIA, 1991, p. 492).

Mânlio vence o inimigo e apresenta os despojos a seu pai, mas este não se mostra feliz com o que o jovem fez. O pai se afasta do filho e solicita a presença do exército. Quando a assembléia está formada, Tito Mânlio pronuncia:

Uma vez que tu, Tito Mânlio, sem respeitar o poder consular e a autoridade paterna, combatestes o inimigo fora das fileiras, contrariando nossas ordens; uma vez que tomaste a iniciativa de infringir a disciplina militar, graças à qual até hoje subsistiu o Estado romano; uma vez que me forçaste a esquecer ou a república ou a mim mesmo e aos meus, suportemos o castigo de nosso delito, mas não permitamos que o Estado tenha de pagar caro por nossas faltas (TITO LÍVIO, VIII, 7).

O pai de Mânlio é visto como um pai exemplar, na medida em que se faz cumprir as leis estabelecidas do Estado romano. O filho de Tito Mânlio desobedeceu à ordem paterna e à ordem consular, mesmo tendo vencido a batalha. Embora Tito Mânlio Torquato estivesse triste com a iminente perda de seu filho, ele considerava o castigo do filho necessário para o restabelecimento da disciplina militar. Por meio do discurso feito pelo pai, Tito Lívio expressa seu caráter exemplar: “O exemplo que vamos dar é muito penoso para nós, mas no futuro, será muito salutar para a juventude”(TITO LÍVIO, VIII, 7). Lívio afirma que houve um clima de consternação na cidade com a decapitação sofrida pelo jovem. Da mesma forma que a narrativa da família Mânlia é considerada exemplar pelo historiador romano, Alberti vê Torquato como um pai de família admirável. No prólogo ele faz referência “a justiça de Torquato que, para observar a disciplina militar, não perdoa seu filho” (ALBERTI, 2013, p. 6).

As narrativas exemplares de Tito Lívio nos ajudam a perceber como aspectos da história romana servem para dar sentido ao tratado albertiano. A presença da história romana na obra de Alberti não é dada de forma neutra, mas serve para justificar um projeto de família para seu tempo. Leclerc (2013, p. 310) nos chama atenção para o fato de que no prólogo do tratado *Sobre a Família* não há qualquer referência a data do início de sua obra. As únicas referências temporais contidas no prólogo se referem ao declínio de algumas famílias de seu tempo e aos exemplos fornecidos pelos antigos.

A remissão de Alberti à antiguidade romana estabelece uma relação próxima com o seu tempo. Os modelos de família encontrados na antiguidade servem para justificar como o passado pode ensinar aos contemporâneos, tendo em vista que o passado latino vivenciou a formação de um modelo político ideal graças às ações de famílias exemplares (LECLERC, 2013, p. 311). Para Alberti, as famílias de seu tempo estavam em crise e era preciso alertar os contemporâneos sobre modelos de família úteis

para a sociedade, e, neste sentido, a história romana foi útil para as pretensões do humanista.

Da mesma forma que Lívio identificava o desrespeito aos costumes ancestrais como uma causa para a crise republicana de seu tempo, Alberti também vê a situação presente como um período de crise. Sobre esta questão, afirma Léclerc: “[...] As conclusões retiradas destes exemplos antigos são reinvestidos no domínio familiar, estabelecendo uma equivalência entre o destino dos estados e destas famílias”<sup>73</sup> (LÉCLERC, 2013, p. 311). Desta forma, Alberti acredita que a família é uma instituição social que interfere no próprio funcionamento do estado.

A remissão de Alberti a homens como Quinto Máximo Fábio, Horácio Cocles, Múcio Cévola e Tito Mânlio servem para justificar como as famílias romanas possibilitaram o engrandecimento da república, de um lado, e para sugerir um modelo de família para os florentinos, de outro lado. Alberti evocava os antigos para sugerir um modelo de família que proporcionasse o engrandecimento da cidade, assim como os homens romanos contribuíram para o bem da *Urbs* e não deram atenção a seus interesses pessoais.

No prólogo do *Sobre a Família*, Alberti mostra como a moral dos romanos possibilitou o engrandecimento de Roma, tornando-se *caput mundi*. No humanista em questão, moral e política relacionam-se. Neste sentido, faz-se necessário analisar o processo de conquista<sup>74</sup> dos romanos na antiguidade, para percebermos como as ações políticas dos antigos foram do interesse do humanista. Sobre o processo de formação do Império Romano, afirma Guarinello: “O Império foi resultado de um lento processo de conquista militar e centralização política, primeiro da cidade de Roma sobre a Itália, depois da própria península sobre as demais regiões que margeiam o mediterrâneo” (GUARINELLO, 2006, p. 14). O historiador ressalta o fato de que o Império Romano se constituiu como um processo, primeiramente houve o domínio de Roma sobre a península itálica, em menos de dois séculos (séculos VIII - VI a.C.), em seguida, o domínio de Roma se estende para além da península, chegando a conquistar os diversos povos que viviam nas margens do mar mediterrâneo, como os cartagineses, os gregos e os sírios, etc.

---

<sup>73</sup> [...] Les conclusions tirées de ces exemples sont réinvesties dans la domaine familial, établissant une équivalence entre le destin des États et celui des familles.

<sup>74</sup> Não é nossa intenção apresentar uma reflexão sobre o processo de conquista dos romanos, o que demandaria tempo e fugiria do nosso propósito central. Apresentamos apenas alguns pontos sobre o Imperialismo Romano que contribuem para a análise sobre o interesse do humanista na Roma Antiga.

Guarinello ressalta que o domínio de Roma sob a região do mediterrâneo se deu principalmente nas cidades. Sobre esta questão, afirma: “O núcleo originário e, desde sempre, o mais dinâmico do império era constituído pelas cidades, sobretudo aquelas colocadas às margens do Mediterrâneo” (GUARINELLO, 2006, p. 15). O historiador ainda nos chama atenção para o fato de que o processo de expansão do império foi marcado pela heterogeneidade. Os povos conquistados pelos romanos mantiveram diferentes vínculos com os romanos, seja no âmbito político, jurídico ou cultural. Por exemplo, a língua latina nunca foi utilizada pelos egípcios, pois estes continuaram a falar o copta, após a conquista dos romanos. O latim nunca estabeleceu uma unidade lingüística no império, sendo utilizada somente no âmbito da administração pública. Neste sentido, podemos pensar em diversas experiências de contato dos romanos com os povos conquistados<sup>75</sup>.

O processo de conquista dos romanos se deu pela união de um conjunto de cidades que possibilitaram o alargamento da influência romana. Estas cidades tinham diversos interesses e formaram diversas alianças ao longo do tempo, das regiões próximas ao Lácio até as regiões da Palestina. Nesta perspectiva, a visão que Alberti tinha do Império Romano estava muito atrelada a uma concepção do ser romano própria do período tardo-republicano. Guarinello afirma que “O romano clássico, o romano virtuoso foi, na verdade, uma criação dos tempos finais da República em Roma” (GARINELLO, 2014, p. 200). A identidade do romano virtuoso servia para justificar as pretensões imperialistas de Roma, no período marcado por transações políticas, de uma Roma governada por cônsules para uma Roma governada por imperadores. Trata-se de uma identidade romana produzida para indicar como o passado romano fora marcado por homens corajosos, que defendiam a conservação da cidade frente aos interesses dos inimigos. Portanto, a construção do romano virtuoso encontra ressonância num passado repleto de glória. Esta maneira de considerar a identidade romana tem seu lugar na obra de Tito Lívio<sup>76</sup>, por exemplo.

A maneira como Alberti compreendia o processo de conquista dos romanos correspondia à identidade produzida do romano virtuoso. Neste sentido, devemos ter atenção, para não encerrar a compreensão do ser romano a partir de uma concepção

---

<sup>75</sup> Estudos recentes analisam a complexidade do Império Romano em relação às diversas experiências sociais estabelecidas nas províncias, seja no oriente ou no ocidente. Estes estudos históricos e arqueológicos apontam diversas possibilidades de influência dos romanos nas regiões conquistadas. Sobre estes trabalhos, vide: VASQUES (2013), HINGLEY (2006).

<sup>76</sup> Sobre a identidade romana em Tito Lívio, vide: MARQUES (2007).

moralista e que não corresponde às diversas identidades dos romanos que estiveram presentes ao longo da formação do império. Do mesmo modo, a identidade do romano virtuoso serviu a Alberti para justificar um modelo de família, num período caracterizado por rivalidades entre as grandes famílias florentinas. Era do interesse do humanista mostrar como os homens e mulheres romanos não colocavam sua atenção em interesses privados, mas no bem da cidade. Sobre a relação entre modelos de famílias antigas e modernas, Alberti afirma:

Vocês verão por eles de qual modo a família se multiplica, por quais artes ela se torna afortunada e abençoada, de qual maneira ela adquire favor, afabilidade, e amizade, por quais disciplinas aumentamos e propagamos a honra, a fama e a glória da família, e de qual modo recomendamos o nome das famílias a um eterno louvor e imortalidade <sup>77</sup> (ALBERTI, 2013, p. 12).

Alberti vê nos costumes cultivados na antiguidade um modelo perfeito para ser imitado no momento em que vive, na medida em que os costumes antigos tornarão as famílias florentinas honradas e dignas de louvores. No trecho citado acima, percebemos o caráter moralista da obra, em sugerir um modelo a ser seguido pelas famílias de seu tempo. Neste sentido, o humanista evoca um passado que se considera importante para o seu presente. O interesse na antiguidade é dado como uma possibilidade de compreensão do presente, pois se considera as virtudes romanas ideais para a Florença de Quattrocento.

No final do prólogo, Alberti evoca os membros de sua família a cultivar os exemplos dignos de imitação como uma forma de conservar a honra familiar. Alberti aconselha os jovens a praticar o bem e a olhar para o passado de sua própria família:

E eu vos peço também, jovens Alberti, a agir comigo como vocês agem: procurem o bem, aumentem a honra, aumentem o renome de nossa casa, e escutem os nossos Alberti de ontem, estes homens muito zelosos, muito letrados, muito civis, considerados como um dever para deferência da família, e recordaram o que era preciso fazer. Leiam-me e me amem (ALBERTI, 2013, p. 13).

O humanista finaliza o prólogo com um chamamento dirigido aos membros de sua própria família. Desta forma, Alberti quer mostrar a necessidade de realizar uma atitude prática frente aos costumes apresentados em sua obra. Os costumes antigos

---

<sup>77</sup> Et je vous prie vous aussi, jeunes Alberti, d'agir avec moi ainsi que vous agissez: recherchez-le bien, augmentez l'honneur, amplifiez la renommée de notre maison, et écoutez ce que nos Alberti d'autrefois, ces hommes très zèles, très lettrés, très civils, jugeaient comme un devoir à l'égard de la famille, et rappelaient qu'il fallait faire. Lisez-moi et aimez-moi.

encontrados na história de Roma não são apresentados apenas como uma forma de admiração pelo passado, mas sugerem uma tomada de posição por parte dos leitores. Para Alberti, é preciso agir para se cultivar o bem. Neste sentido, para além da antiguidade, Alberti também evoca os membros antigos de sua família como homens virtuosos.

O tratado albertiano é formulado a partir de preocupações próprias de seu tempo, mas vê na Roma antiga a presença de um modelo de família perfeito. Neste sentido, o humanista estabelece um diálogo entre passado-presente: A Florença de Quattrocento estabelece uma proximidade com a Roma de outrora. A Roma dos homens virtuosos, pertencentes às *gentes* ilustres, indica a possibilidade de uma Florença continuadora do projeto romano. Para Alberti, Florença poderia ser a nova *caput mundi*.

### III - A ANTIGUIDADE NO *SOBRE A FAMÍLIA*: UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO FAMILIAR

No livro I do *Sobre a Família*, a temática central do diálogo versa sobre a maneira apropriada dos pais mais velhos educarem os mais novos, ou a maneira com que os pais devem criar seus filhos. O livro se inicia com o desejo de Lourenço Alberti em ver seu irmão, Ricardo Alberti, para lhe confiar o cuidado de seus filhos, já que se encontrava muito enfermo, e dar alguns conselhos sobre a vida familiar. É o encontro entre Lourenço e Ricardo a motivação que Leon Alberti apresenta para desenvolver um manual familiar e cívico para a Florença de sua época. Em forma de diálogo, o primeiro livro indicará a maneira dos pais de família criar seus filhos, para que estes se tornem adultos virtuosos.

A educação familiar aparece no diálogo em uma relação muito próxima com a concepção de virtude. Lourenço confia a seus familiares a educação de seus filhos para que sejam virtuosos. “Deixarei esta vida sem este fardo, pois terei rogado a cada um de vocês, e a Ricardo em primeiro lugar, que guiem meus filhos a fim de que se tornem homens retos e bons, para que estes sejam virtuosos, [...]” (ALBERTI, 1970, p. 11-12). O trecho citado indica a finalidade da educação para Alberti, na medida em que acredita que a educação pode tornar os homens retos e bons. A educação aqui não tem apenas o sentido de formar a criança ou o homem para adquirir aptidões intelectuais, mas também significa a capacidade do indivíduo se tornar um homem virtuoso. Para Alberti, a educação é o modo que possibilita o homem tornar-se virtuoso. Nesta perspectiva, a educação familiar tem expressiva relação com a formação para atividades intelectuais e a moral.

No diálogo, Alberti considera a virtude como elemento indispensável na formação da família. Por meio da fala de Lourenço, o autor afirma que a virtude traz em si louvor e indica como os membros da família de Alberti devem proceder para conquistá-la. Lourenço mostra sua alegria ao afirmar que seus filhos sempre foram respeitosos e que nunca encontrou vício algum neles. Afirma-o: “E eu nunca notei neles dureza, nem descobri vício algum. Alegrei-me ao ver seus bons hábitos e pareceu-me vê-los sempre melhorar, dia a dia” (ALBERTI, 1970, p. 15). Neste sentido, Lourenço expressa como a família Alberti pode ser considerada uma família virtuosa.

O tratado albertiano aponta para uma maneira de se pensar em um ideal de família para sua época e o faz a partir da reflexão do conceito de virtude. Conforme

percebeu Skinner, os humanistas lançaram reflexões sobre o conceito de virtude contido em Cícero. Segundo Skinner, ao refletirem sobre o conceito em questão, os humanistas desenvolveram a ideia de que os homens podem alcançar um alto nível de excelência. Por conseguinte, os humanistas refletiram como é possível alcançar esta excelência por meio de uma educação adequada (SKINNER, 2006, p. 109).

O *Sobre a Família* figura como um manual em que é possível perceber como os humanistas refletiram sobre a virtude e o quanto este ideal poderia ser conseguido por meio de uma prática educativa. Ao mesmo tempo em que Alberti elogia a virtude como algo a ser procurado pelos indivíduos, mostra como os vícios devem ser rejeitados e como os pais devem estar atentos para extirpá-los de seus filhos. Ao exercer uma função cívica, o tratado em questão aponta para os vícios que podem ser incutidos nos jovens:

E se faltarem nos jovens o temor e a reverência, então os vícios crescerão renovando-se dia a dia, nascendo do próprio engenho já depravado e corrupto, ora das más conversas e hábitos, ora por mil outros modos, todos suficientes para tornar celerado qualquer homem bom (ALBERTI, 1970, p. 16).

Do mesmo modo que a virtude deve servir de exemplo, os vícios devem ser evitados e seus exemplos rejeitados. O humanista se mostra preocupado em conservar os bons costumes e chama a atenção dos pais para que orientem seus filhos a não ter nenhum hábito vicioso.

Lourenço evoca seu pai, Benedito Alberti, para indicar sua prudência e o que ele afirmava sobre o papel do pai de família:

Não é somente ofício do pai de família encher, como se diz, o celeiro e a adega da casa, mas, muito mais, deve ele, como chefe de família, velar por tudo e tudo olhar e rever, informar-se sobre toda companhia dos membros da família, examinar todos os usos da casa e corrigir qualquer hábito menos bom de seus familiares (ALBERTI, 1970, p. 16).

Para o pai de Lourenço, o pai de família deve ser responsável não somente pelo provimento dos bens materiais, mas também pela conservação dos bons costumes em sua casa. Neste sentido, os humanistas procuram elaborar reflexões de como os indivíduos podem se tornar virtuosos e como a virtude pode ser procurada por meio de uma educação adequada.

O humanismo lança mão do conceito ciceroniano de virtude, por meio da união entre reflexão filosófica e atividade prática. A virtude é vista não somente como um

conceito a ser discutido, mas um elemento em que os homens podem realizar atos virtuosos. Segundo Skinner (2006, p. 110): “Essas ideias sobre a unidade da teoria e da prática foram seguidas por todos os humanistas florentinos do século XV”.

Skinner (2006, p. 110) afirma que a retomada do conceito ciceroniano entre os humanistas promoveu o surgimento de manuais em que se discutem quais elementos devem ser contemplados na educação de uma criança. Nesta perspectiva, o livro I do *Sobre a Família* pode ser tomado como um exemplo em que há a relação da virtude com a preocupação em oferecer um manual educativo.

Os humanistas formularam uma nova definição sobre como considerar um homem educado. Neste sentido, os humanistas ignoram a dicotomia estabelecida na alta Idade Média, em que se tinha um processo educativo diferenciado para o guerreiro e para o clérigo. No humanismo, ser um homem dotado de virtudes significava conjugar a educação para as letras e para as armas. Segundo Skinner: “o ideal agora exposto à imitação é o do assim chamado ‘homem renascentista’, do homem que não quer nada menos do que a excelência universal” (2006, p. 112).

Como salienta Quentin Skinner, a procura desta excelência universal pelo “homem renascentista” se dá via rejeição da consideração agostiniana sobre a natureza humana. Na concepção agostiniana, a *virtus* não é possível de ser alcançada no plano terrestre. Para Santo Agostinho, toda atividade desempenhada com virtuosismo é resultado da graça de Deus. Sobre o pensamento de Santo Agostinho acerca da virtude, afirma Skinner: “Qualquer insinuação de que possa o homem imitar excelência tão proeminente é automaticamente descartada, como dirá Inocêncio III em seu célebre tratado *Da miséria do homem*, pela ‘condição pecadora da existência humana” (SKINNER, 2006, p. 112).

O *Sobre a Família* acaba sendo um manual de civismo em que é possível encontrar considerações sobre como alcançar a excelência universal. Neste sentido, a leitura do manual em questão funciona como uma possibilidade de ver o que se deve ser imitado e o que deve ser rejeitado, o que é próprio da virtude e o que é próprio do vício.

A noção de virtude é fundamental na elaboração do manual em questão. Desta forma, a própria noção de *virtus* acaba sendo o eixo central das discussões sobre a educação dos filhos. Esta noção de virtude é encontrada na antiguidade e, como aponta Skinner, ela pode ser conseguida via ações consideradas virtuosas. Neste sentido, a virtude tem uma atividade prática. O conceito *virtus* revela uma série de ações que os homens devem imitar: o cuidado na educação das crianças, o respeito pelos mais velhos,

à conservação dos costumes tradicionais, etc. Os humanistas, ao lançarem mão de um conceito ciceroniano, acabam por fazer uso da antiguidade para fins próprios na Florença do século XV.

Para Alberti, a educação se desenvolve em um primeiro momento no seio familiar, mas esta acaba por influenciar a sociedade. Portanto, a família é um lugar decisivo na formação do homem, pois este irá refletir suas qualidades ou vícios na sociedade. Ao elaborar um manual familiar, Alberti quer indicar como cada membro da família deve agir para se tornar bom cidadão. Os pais devem orientar seus filhos no caminho da retidão, os filhos devem obedecer aos conselhos e reprimendas de seus pais, mas o pai de família deve se comportar como um verdadeiro chefe de família.

O pai de família de Alberti pode ser comparado ao *pater familias* romano. É ele o responsável em guiar todos os que estão sob seu controle, no caminho da retidão. O pai de família deve dar exemplos aos seus filhos, por exemplo. “Que o pai de família saiba comportar-se de maneira a merecer o favor, a simpatia popular e a benevolência de seus cidadãos” (ALBERTI, 1970, p. 17). O pai da família assume um lugar especial na família e na sociedade, desta forma, este deve servir de exemplo para toda sociedade. Um bom pai é aquele que serve de exemplo para seus filhos. Alberti afirma que a virtude do filho é resultado do cuidado do pai. “Lembrem-se os pais de que os filhos virtuosos, em qualquer idade, não de lhes proporcionar muita alegria e muita ajuda, e é no desvelo do pai que está a virtude do filho” (ALBERTI, 1970, p. 18). Para Alberti, a educação exercida pelo pai de família é determinante na conservação do nome familiar para a sociedade. Afirma-o: “Os homens venais, lascivos, iníquos, soberbos, sobrecarregam a família de infâmia, de desgraças e de misérias” (ALBERTI, 1970, p. 18). Além da educação familiar, Alberti atenta os pais de família a observarem sua responsabilidade em manter a sua prole honrada perante a sociedade. Qualquer atitude viciosa feita por um membro de uma família resulta na culpa do pai.

“Por isso, sejam os chefes de família sempre atentos e operosos para o bem e a honra de todos os seus, aconselhando, corrigindo e como que segurando as rédeas de toda a família” (ALBERTI, 1970, p. 19). Em seu intento de elaborar um manual cívico, Alberti chama atenção para a necessidade do chefe de família em corrigir os atos imprudentes cometidos por um de seus membros. Todas as ações cometidas pelos membros de uma família devem ser observadas pelo pai. Na concepção de Alberti, o pai de família é aquele que põe tudo sob seus olhos. Ele é o guardião de sua prole.

Além do cuidado com toda sua prole, está sob a responsabilidade do pai de família o cuidado com a intemperança dos filhos. Assim como os escritores da antiguidade viam a juventude como o período da vida em que o sentimento da intemperança está mais a florado, levando-os a cometerem atos não centrados na razão, Alberti também considerava esta fase da vida como oportuna para a inobservância da virtude. “É também obra digníssima para os pais de família conter, com gravidade e tato, a demasiada licença da juventude; e será pela autoridade e o respeito que os pais merecerão dos mais jovens o apreço, a estima que eles devem aos mais velhos” (ALBERTI, 1970, p. 19). Enquanto a juventude se caracteriza pelo período da vida em que o indivíduo está mais suscetível à licenciosidade, o pai deve observar todos os atos de seus filhos e se apresentar como homem digno de respeito e portador de uma autoridade própria. A autoridade do pai de família propiciará a devida atenção dos filhos pelas ordens expressas pelo pai. Portanto, o chefe de família deve conter todos os temperamentos irracionais cometidos por sua mulher, filhos e agregados.

Alberti faz remissão ao modelo de pai de família encontrado no mundo antigo, ao indicar o papel desempenhado pelos pais lacedemônios. Neste sentido, a remissão a antiguidade serve para justificar uma prática que se deseja ser ideal no tempo do humanista. Lourenço afirma:

Nunca se esqueçam os chefes de família que é seu dever primeiro cuidar de todos os seus familiares, mas também seguir o exemplo dos antigos lacedemônios, que se consideravam pais tutores de todos os jovens cidadãos, corrigindo-os e encaminhando-os para o bem, sendo isso muito apreciado pelos parentes daqueles jovens, qualquer que fosse a pessoa que os repreendesse e os tornasse melhores. E os pais deles agradeciam a qualquer pessoa que se encarregasse de levar a juventude à moderação e à civilidade (ALBERTI, 1970, p. 20).

O humanista considera que os lacedemônios tiveram uma terra gloriosa devido ao respeito aos costumes, a forma harmônica de se viver. A manutenção dos bons costumes fez com que seu povo tivesse glória e fama. Conforme Alberti, os lacedemônios tinham uma vontade comum, qual seja o de ter uma pátria virtuosa e de bons costumes. “Para este fim todos os cidadãos empregavam suas forças e habilidades: os velhos, admoestando, lembrando e dando, sobretudo, ótimos exemplos; os jovens obedecendo e imitando” (ALBERTI, 1970, p. 21). Esta referência feita à antiguidade tem a finalidade de oferecer aos cidadãos florentinos um modelo de

comportamento a ser imitado. Além disso, os antigos oferecem exemplos que podem fazer com que a Florença de sua época também tenha sua glória reconhecida na história.

O pai de família aparece no diálogo como aquele que deve guiar os membros mais novos de sua prole no caminho da retidão. A educação dos filhos passa pela sabedoria contida nos mais velhos. Neste sentido, os mais velhos assumem um lugar fundamental na educação das crianças e jovens. Os mais velhos são aqueles que aprenderam a trilhar no caminho da retidão, são sábios porque são virtuosos. Desta maneira, os filhos devem ter obediência a seus pais, pois estes são dignos de respeito. Além da obediência, os filhos também devem sempre pedir conselho a seus pais. Em um momento do diálogo, Lourenço fala sobre os conselhos que os filhos devem pedir a seus pais:

Que os jovens, portanto, confiem aos pais seus projetos, seus pensamentos e suas opiniões e recebam deles os conselhos e, sabendo quanto são por eles amados e queridos e reconhecendo-os possuidores de grande prudência e experiência, ouçam e sigam de boa vontade e com alegria seus ensinamentos, lembrando sempre o quanto eles lhes são superiores em juízo e em experiência (ALBERTI, 1970, p. 23-24).

A experiência dos mais velhos será útil aos jovens, na medida em que estes poderão confiar toda sua vida na prudência dos mais velhos. A intemperança dos jovens é superada pela prudência dos mais velhos. Destarte, os jovens podem aprender a ser virtuosos com seus pais, pois estes já o são por meio de sua experiência e prudência. Para Alberti, a virtude é um valor que só é adquirido com o passar do tempo e com a devida prudência.

O manual elaborado por Alberti considera o passado<sup>78</sup> como elemento importante na aquisição da virtude. Trata-se aqui de perceber como a virtude é um valor que se almeja e é conquistada a custo de muito esforço. Portanto, o tempo torna-se mestra da vida. O tempo ensinará aos homens a viver conforme a virtude.

A virtude é vista pelos humanistas florentinos do *Quattrocento* como um elemento que propicia a grandeza do cidadão e, por conseguinte, da própria pátria. Mesmo que pareça difícil alcançar a virtude, ela faz com que o indivíduo seja louvado pelos seus familiares e pela própria sociedade em que vive. Vejamos o que Lourenço diz:

---

<sup>78</sup>Aqui o passado faz referência ao tempo cronológico dos indivíduos. Enquanto a juventude é o período da vida em que a licenciosidade se faz presente, a maturidade da vida faz com que o homem também se torne virtuoso.

Não olhem, meus filhos, para a aparência da virtude, que parece difícil e áspera, ao contrário dos vícios, que são apazíveis e fáceis, dado que no interior dos dois se acha esta grandíssima diferença: no vício há mais remorso que contentamento, mais dor que prazer, mais prejuízo que utilidade; na virtude, tudo é o contrário: sempre alegre, benevolente e amável, ela contenta, não faz sofrer, nem cansa, e é, além disso, agradável e útil. E quanto mais tiverem vocês bons costumes e comportamento razoável, tanto mais serão apreciados, louvados e benquistos pelos bons e terão contentamento em si mesmos (ALBERTI, 1970, p. 26).

Leonardo indica como os vícios devem ser rejeitados e como existe algo de digno e útil nos atos virtuosos. Estes atos realizados pelos homens acabam por provocar contentamento no indivíduo, além de servir de imitação e admiração para os membros de sua família e para os seus conhecidos. Destarte, trata-se de perceber como a virtude acaba sendo o foco principal do manual albertiano.

Ser virtuoso significa realizar atos que possibilitem os cidadãos a alcançar certa excelência individual. O homem virtuoso consegue suportar as adversidades da vida com certa resignação e temperança e rejeitar os vícios, como o desejo de riqueza, o luxo, etc.

O conceito de *virtus* é retomado no humanismo, a partir de uma noção ciceroniana de que é preciso unir reflexão filosófica com atividade prática. A virtude é algo que exige do homem o desejo pela excelência. Neste sentido, podemos fazer referência ao que o estoicismo fala sobre a virtude, quanto a sua prática. Murachco afirma (1998, p. 9): “A virtude se manifesta no agir. Para ser virtuoso, o ato tem que ser realizado com a vontade de agir conformemente ao Bem, parte de uma escolha anterior ao ato e fundamentada na razão”. A virtude não é algo que se fixa apenas no plano teórico ou filosófico, mas exige do homem seu interesse em realizar atos virtuosos. O homem virtuoso tem a vontade de agir e esta ação está fundamentada na ação. O estoicismo preza pela ação de atos virtuosos que só os sábios conseguem obter. Sobre esta questão, afirma Murachco: “De fato, é no mesmo mundo que vivem o sábio e o não-sábio, [...], que a razão do homem pode abranger nas suas finalidades em vista da felicidade que só virá pelo conhecimento do bem e o exercício da virtude” (MURACHCO, 1998, p. 10). O sábio sabe distinguir-se dos homens não sábios e reconhecer quais são os atos virtuosos.

Como afirma Skinner, o conceito *virtus* lançado mão pelos humanistas florentinos tem como ponto de referência o orador romano Cícero. Neste sentido, podemos estabelecer várias relações entre o estoicismo ciceroniano e o humanismo florentino. O diálogo albertiano mostra como o homem virtuoso não se apega às coisas

materiais. Afirma-o: “Quem possuir a virtude muito pouca necessidade terá das coisas exteriores. São grandes demais a riqueza, o poder e a particular felicidade de quem sabe contentar-se com a virtude” (ALBERTI, 1970, p. 29).

A virtude é um bem que promove admiração e louvor entre os cidadãos. O homem virtuoso vive bem conforme as coisas dignas de louvor, e neste sentido, o que lhe importa são os bons costumes. Alberti escreve: “Ninguém terá mais elevada glória, sólida e firme, que aquele que tiver dedicado a sua vida para aumentar a sua fama e tornar imorredoura a memória de sua pátria, de seus concidadãos e de sua família” (ALBERTI, 1970, p. 29). O trecho citado nos chama atenção para o fato de que a virtude é quem promove a glória de um indivíduo, mas também da própria pátria. Neste sentido, o conceito estoico em questão foi lançado mão pelos humanistas para justificar a necessidade de se cultivar os bons costumes na Florença de quattroceto.

Para Alberti, a virtude é um bem que serve de imitação. As ações virtuosas devem ser imitadas pelos indivíduos. Lourenço afirma que a sua própria família é digna de imitação. Afirma-o: “Temos como exemplo a nossa casa, na qual abundam a prudência, a razão, a experiência, a firmeza, a virilidade e constância de alma, [...] (ALBERTI, 1970, p. 27)”. Lourenço é visto como um homem digno de imitação, pois se preocupa com a educação de seus filhos, mesmo estando doente.

Após o fim dos conselhos e orientações feitas por Lourenço, o médico chegou e lhe recomendou que ficasse em repouso. Logo em seguida, Eduardo e Leonardo ficaram conversando sobre o que Lourenço tinha dito e o admiraram por sua preocupação para com seus filhos. Nesta situação, Eduardo afirma que não há amor mais verdadeiro do que o amor do pai para com seus filhos.

Leonardo diz que não pode afirmar se o amor mais verdadeiro é o dos pais para com os filhos, pois ainda não tinha passado por esta experiência. Leonardo disse que “[...] Pelo que posso compreender por conjectura, parece-me justíssimo, e por muitas razões, considerar imenso o amor do pai, particularmente vendo com quanto amor e ternura Lourenço recomendava-nos seus filhos” (ALBERTI, 1970, p. 32). Leonardo via em Lourenço uma figura paterna exemplar, pois o cuidado que tinha pelos filhos revelava o seu zelo e amor que nutria por eles. Ao mesmo tempo em que percebe o amor que os pais nutrem pelos filhos, Leonardo também chama atenção para o fato de que criar filhos é uma atividade onerosa. No entanto, todo o sofrimento que um pai de família tem é revertido em alegria futura.

Mesmo sendo uma atividade onerosa, o pai de família sabe que os filhos lhe proporcionarão alegria, pelo fato de que os pais verão uma imagem refletida de si em seus filhos. O filho é um *alter ego* do pai. Os pais também poderão contar com ajuda de seus filhos na velhice. Eduardo afirma que “[...] Reunindo nos filhos todas as suas esperanças, esperam os pais receber deles na velhice um amparo firme e um bom descanso na idade do desgasto e da fraqueza” (ALBERTI, 1970, p. 35). Para Alberti, os pais recebem uma boa recompensa pelo cuidado destinado aos filhos. Neste sentido, o pai de família tem a esperança de não ser desamparado na velhice.

“As riquezas que são úteis e desejáveis, todos sabem de quantas tristezas e preocupações sobrecarregam” (ALBERTI, 1970, p. 36). Esta frase dita por Eduardo atenta para o fato de que a educação dos filhos provocam também tristezas, sofrimentos e amarguras. Eduardo faz referência ao Mizio de Terêncio<sup>79</sup>, que ficava preocupado com a demora do retorno do filho para casa. Alberti acredita que os pais têm uma vocação natural para o cuidado dos filhos, sendo a preocupação um elemento natural dos pais de família. Eduardo afirma: “E o que, para você, Leonardo, que não tem filhos, seria um fardo insuportável, é para nós, os pais, coisa agradável e aprazível, sendo como que uma necessidade natural” (ALBERTI, 1970, p. 35-36). Eduardo afirma que a preocupação é um elemento próprio daqueles que são pais, inexistindo este sentimento naqueles adultos que não passaram pela experiência da paternidade. Neste sentido, os pais de família teriam um sentimento próprio que inexistiria nos homens celibatários ou nos que ainda não tinham passado por essa experiência. O cuidado pelos filhos é sentido também por meio da preocupação e da tristeza, quando acreditam que seus filhos estão correndo algum risco de vida ou quando sabem que não estão no caminho da retidão. Alberti mostra que o cuidado dos filhos também é feito por meio de muitos sofrimentos e tristezas.

A dedicação que os pais têm pelos filhos é própria da natureza, conforme a afirmativa de Leonardo. A natureza seria um princípio que proporcionaria o devido cuidado dos pais por sua prole. No entanto, pelo diálogo de Alberti, a educação dos filhos é um elemento próprio do amor que os pais sentem pelos filhos. Daí a natureza e o amor serem elementos indispensáveis na criação dos filhos.

Como é próprio de um diálogo, Leonardo não concorda com o que Eduardo disse sobre o cuidado e as tristezas que os pais têm desde o nascimento de seus filhos. Leonardo afirma que os pais não deveriam participar de modo efetivo na criação dos

---

<sup>79</sup>A tradução francesa localiza a obra de Terêncio, *Os Adelfos* (1,1).

primeiros dias de vida de suas crianças. Nestes primeiros dias, a criação deveria estar sob a responsabilidade da mãe ou da ama. “Acho que, nesta primeira idade, o filhinho deve repousar e dormir unicamente no colo de sua mãe” (ALBERTI, 1970, p. 38). Para Leonardo, a mãe de família teria um papel imprescindível no cuidado dos filhos, nos primeiros dias de vida da criança.

Leonardo também afirma que os primeiros anos de vida da criança trazem bastante alegria para os familiares. “A idade que segue à primeira infância traz muita felicidade e muita alegria, pois os filhinhos começam a balbuciar as primeiras palavras e a demonstrar seus desejos e preferências” (ALBERTI, 1970, p. 38). Os primeiros balbucios e os primeiros gestos são esperados com grande contentamento pelos pais. Neste período, até o pai de família mais atarefado com os negócios não deixa de se contentar com a presença de seus filhos. Aqui, Alberti cita Catão<sup>80</sup>, a partir de obras de Cícero e Plutarco, para mostrar como este homem, mesmo sendo muito ocupado, não deixava de visitar seus filhos várias vezes ao dia. O Catão se mostrava muito contente com os risos e palavras pronunciadas pelos seus filhos.

Eduardo rebate a crítica feita por Leonardo, ao afirmar que a preocupação dos pais está, desde os primeiros anos de vida, na criança. Mesmo que neste período, os pais se alegrem com os primeiros gestos das crianças, não há de se esquecer que as tristezas também aí estão presentes. É nesta fase da vida que os pais ficam receosos com as quedas e as doenças que aparecem nas crianças. “É o receio de vê-los cair, machucar-se, adoecer, de perdê-los, nesta idade tão frágil e delicada” (ALBERTI, 1970, p. 41). Neste sentido, Eduardo tenta mostrar a Leonardo que as tristezas dos pais já se encontram nos primeiros momentos da vida da criança.

Após a fala de Eduardo, Leonardo rebate a crítica que Eduardo tinha feito sobre o fato de ele ainda estar solteiro. Leonardo diz que não falta vontade para se casar e ter filhos, mas mulheres apropriadas para tal fim. Ele também afirma que as mulheres que ele gostaria de contrair matrimônio não são do agrado de sua família. Neste sentido, Leonardo procura rebater a crítica feita por Eduardo que em sua família havia muitos homens solteiros.

Eduardo e Lourenço conversam por um tempo considerável sobre as tristezas que os pais têm em criar seus filhos. Eduardo afirma que, desde a primeira infância, os pais passam por sofrimentos e tristezas, ao ver seus filhos doentes, por exemplo.

---

<sup>80</sup>De acordo com a tradução francesa, a obra lançada mão é “Catão, o antigo” (11,38) de Cícero.

Eduardo também tece algumas considerações sobre a devida atenção que os pais devem ter pelas riquezas, na criação dos filhos. Segundo ele, seria oportuno que os pais não centrassem suas vidas na acumulação de riquezas, mas tivessem rendimentos para que seus filhos não passassem por necessidades.

A partir das personagens do diálogo, Alberti indica sua concepção de educação familiar. No tratado, as personagens funcionam como elementos fundamentais para expressar sua concepção de família e educação familiar. Neste sentido, todos os membros de uma família têm uma finalidade própria.

Ao longo de todo o diálogo, o pai de família é visto como o principal responsável na educação de seus filhos. “E com quem está o pesado dever da sua educação? Com o pai. E quem tem o cargo de ensinar-lhes doutrina, arte ou ciência? Bem sabe que é o pai” (ALBERTI, 1970, p. 48). Alberti vê a figura paterna como indispensável na educação de seus filhos. Como dito anteriormente, educação aqui não significa somente criação ou formação para atividades intelectuais. Alberti compreende educação como um conjunto de atividades que estão sob a responsabilidade paterna, como criar, aconselhar, dar reprimendas, escolher uma arte ou ciência para seus filhos.

Para Alberti, os maus filhos provocam desgosto e vergonha nos pais, pois sabem que o comportamento de seus filhos é reflexo da educação que eles forneceram. Por meio de Leonardo, o autor escreve: “Por isso esta deve ser a primeira preocupação dos chefes de família, como dizia Lourenço, a de providenciar para que a juventude se torne disciplinada e ornada das virtudes e bons hábitos” (ALBERTI, 1970, p. 51). Para que os filhos sejam exemplos para a pátria e proporcionem alegrias aos pais, a realização de atos conforme a virtude se faz necessário. Nesta perspectiva, Murachco (1998, p. 10) afirma que a realização destes atos virtuosos depende de uma escolha moral.

Alberti volta a comentar sobre a virtude como elemento fundamental para a glória da pátria. Afirma-o: “Com efeito, acho melhor para a pátria possuir cidadãos virtuosos e honestos do que muitos ricos e poderosos” (ALBERTI, 1970, p. 51). O desejo de riqueza é rejeitado porque ele é considerado um vício. Por outro lado, a virtude faz com que o homem seja honesto e não ambicione ter riquezas.

Alberti aconselha aos pais de família a não criarem seus filhos para o desejo de riquezas, mas que, antes de tudo, visem alcançar a virtude. Neste sentido, o florentino compreende a virtude como o oposto do desejo de riqueza. Os filhos educados no caminho da virtude serão destinados a aprender alguma atividade que lhe proporcionem certa distinção. Conforme a fala de Leonardo, os pais devem prestar atenção nos

interesses dos filhos para poderem lhe destinar uma educação própria. “Eis aí uma boa e louvável diligência paterna: observar atentamente as maneiras de agir dos filhos e, destes indícios, descobrir a natureza de cada um” (ALBERTI, 1970, p. 55).

Para Alberti, os pais deveriam atentar para as aptidões de seus filhos. Por exemplo, os filhos que demonstrassem interesse pela prática de exercícios físicos deveriam ser incentivados pelos pais a se aperfeiçoarem neste tipo de atividade física. A formação das crianças e dos jovens não deveriam constituir apenas de instrução nas letras, mas também da prática de exercícios físicos. A partir do conhecimento dos escritores da antiguidade, a exemplo de Platão, Alberti considera o homem a partir da junção corpo e alma. Neste sentido, a prática de exercícios físicos também contribuía para que os jovens fossem virtuosos. O florentino cita vários nomes da antiguidade que recomendaram a prática de exercícios físicos: Licurgo, Demóstenes, Estilpão, Metrodoro e Sidônio Antipas. Alberti também traz algumas informações sobre o efeito da prática de exercícios físicos em Virgílio: “Mesmo de Virgílio, o divino poeta, escreve-se que, quando jovem, era levado à volúpia e que ele, como muitos outros que tinham maus costumes e vícios, se corrigiu por meio de bons exercícios” (ALBERTI, 1970, p. 60).

Alberti encontra nos antigos uma resposta para justificar e aconselhar a prática de exercícios físicos e os situa como relevante para o cultivo da virtude e da moderação. “Pode, portanto, o exercício, não só transformar uma pessoa fraca e mole num homem vigoroso e pronto, mas também fazer com que um homem vicioso e de maus costumes se torne honesto e continente” (ALBERTI, 1970, p. 59). Além de comentar sobre os benefícios da prática de exercícios físicos para a virtude, o autor ainda faz menção à prática de exercícios mnemônicos para ajudar os jovens a terem uma boa memória.

Ao mesmo tempo em que condena o desejo de riqueza, Alberti afirma que é necessário que os pais ensinem aos filhos as virtudes que proporcionarão um bom cidadão. “[...] É preciso ensinar-lhes todas as virtudes, de modo que aprendam a dominar e a controlar seus apetites e desejos; ensiná-los a adquirir estima e a ser bem recebidos pelos outros; que se tornem cultos e bem educados [...]” (ALBERTI, 1970, p. 65). O humanista reitera a necessidade dos pais ensinar a virtude a seus filhos, pois, desta forma, os vícios tendem a ser extirpados.

O autor também faz referência à antiguidade para indicar modelos de imitação de mestres. Desta forma, o pai de Cícero é tido como pai exemplar por ter escolhido Múcio Cévola como mestre de seu filho. Alberti encontra na antiguidade modelos de

pais que souberam prover uma educação baseada na valorização da virtude. Leonardo afirma no diálogo que: “Quanto a mim, quereria imitar Catão e os outros bons antigos, os quais ensinavam eles mesmos aos próprios filhos todas as coisas que se sabiam, querendo, sobretudo, encarregar-se de emendá-los em seus vícios e torná-los virtuosos” (ALBERTI, 1970, p. 67). A partir da fala de Leonardo, podemos perceber como a antiguidade foi basilar para Alberti na compreensão da virtude e da educação familiar.

Alberti afirma que a educação centrada na virtude faz com que os filhos tenham apreço por dizer a verdade e temor pelas coisas divinas. Sobre o vício da mentira, afirma: “Procurem os pais fazer que os filhos sejam sinceros e leais em todas coisas, porque o vício da mentira é feio e muito prejudicial” (ALBERTI, 1970, p. 70). Do mesmo modo, o humanista afirma a necessidade dos pais educarem seus filhos para que tenham temor pelas coisas divinas porque elas fazem com que muitos vícios sejam refreados.

Os castigos são vistos pelo humanista como fundamentais na educação das crianças, pois são eles que fazem com que os vícios sejam eliminados. Neste sentido, o florentino critica os pais que não corrigem os erros de seus filhos e não aplicam castigos necessários. Afirma-o: “Sejam os pais, portanto, solícitos em educar os filhos, admoestando-os com palavras, incitando-os com castigos, a fim de desarraigar os vícios, desde o seu aparecimento” (ALBERTI, 1970, p. 73).

Para Alberti, o homem é dotado de força, razão e virtude, conforme a natureza. Neste sentido, a virtude é definida como a perfeição da natureza. O humanista faz referência à antiguidade para expressar como o homem é dotado de uma virtude que é própria de sua espécie. Afirma-o:

[...] Se a sentença dos antigos é apreciável, e eles provam, com muitas razões, que toda coisa criada recebe da natureza tudo o de que precisa para a sua perfeição, acho que posso afirmar que todos os mortais são também, por natureza, levados a amar e conservar as virtudes, não sendo a virtude outra coisa senão a própria perfeição da natureza (ALBERTI, 1970, p. 76).

Alberti afirma que a virtude significa a perfeição da natureza e extrai essa afirmação a partir da referência à antiguidade. Neste sentido, podemos estabelecer uma relação entre a noção da natureza perfeita em Alberti e no estoicismo. Para o estoicismo, “o homem é um ser que nasce bom, ou seja conforme à natureza que, sendo divina, só pode ser boa e bela. Mas, as circunstâncias de sua vida, sua educação deturpam o que por natureza é perfeito” (MURACHCO, 1998, p. 4). Esta definição do homem parece se

coadunar com a visão de Alberti, principalmente quando reitera que a natureza proveu as coisas necessárias para que o homem imitasse a virtude e tivesse por ela admiração.

O florentino reafirma a necessidade dos pais ficarem atentos para que os primeiros vícios encontrados nos filhos sejam extirpados. Qualquer indício de vício deve ser combatido pelos pais. Alberti aconselha que qualquer hábito vicioso deve ser combatido por meio dos exemplos de outras pessoas que têm o mesmo vício, para que se perceba o quanto esses hábitos são desprezíveis. “É bom também corrigir o vicioso, fazendo-o observar o vício nos outros, e quase como num espelho mostrar-lhe a fealdade e o desdouro dos perversos [...]” (ALBERTI, 1970, p. 80).

Alberti cita o filósofo Árcitas para afirmar que a incontinência é um tipo de vício que faz com que o indivíduo traia a pátria, provoque agitações na república e se una aos inimigos. Podemos perceber que os vícios são capazes de provocar perturbações dentro da própria pátria. Neste sentido, somente o indivíduo virtuoso pode respeitar a pátria e ter por ela admiração. A referência feita ao filósofo antigo tem uma intenção própria no diálogo, qual seja o de encorajar os jovens a seguir a virtude. Alberti comenta:

Tudo isso é demonstrado para que os jovens odeiem os vícios, mas é necessário também encorajá-los a seguir a virtude, louvando os virtuosos, mostrando o quanto merecem ser amados por todos, e de mil maneiras elogiá-los, para que os nossos jovens, mesmo que não possam alcançar o grau supremo da perfeição, desejem, pelo menos, chegar ao mais alto grau de louvor e dignidade, e estimem e honrem em si mesmos qualquer virtude (ALBERTI, 1970, p. 82).

Alberti mostra a necessidade de se imitar as virtudes e de rejeitar os vícios. Percebe a necessidade das pessoas virtuosas serem elogiadas e como elas devem ser amadas. Mesmo que o indivíduo não consiga o grau da perfeição, ele deve se esforçar para que alcance um grau maior de dignidade. Sendo assim, o florentino faz referência à antiguidade, para indicar como os antigos tinham apreço por admirar os grandes homens. “Os antigos tinham o costume de cantar, em suas solenidades e festas, os hinos em louvor dos grandes homens, enaltecendo suas raras virtudes, tão úteis aos outros povos” (ALBERTI, 1970, p. 82). Enaltecer as virtudes é uma forma de incutir nos cidadãos o desejo de também ser um “grande homem”, de poder contribuir para a pátria. A memória dos “grandes homens” tem a intenção clara de mostrar um comportamento ideal para a pátria.

A presença dos antigos no tratado também se faz presente quando Alberti aconselha sobre a instrução dos filhos nas letras. Primeiramente, o autor mostra a

importância de se cultivar as letras e faz referência aos homens letrados de sua família. No diálogo, Leonardo expressa o desejo de sua família continuar a ter consideração pelas letras. Afirma-o: “Continue-se, na nossa família, a ensinar aos jovens o amor das letras, de maneira que eles experimentem em si a felicidade de conhecerem as coisas grandes e elevadas e de se tornarem eruditos e doutos” (ALBERTI, 1970, p. 85). Para o conhecimento destas coisas “grandes e elevadas”, o autor recomenda a leitura de vários autores da antiguidade:

Não há suave harmonia de vozes e de canto que se possa igualar à harmonia e elegância de um verso de Homero, de Virgílio ou de qualquer outro grande poeta. Não existe lugar tão aprazível e florido, tão ameno e agradável quanto a oração de Demóstenes ou Túlio, de Lívio ou de Xenofonte e dos outros semelhantes, suavíssimos e perfeitos oradores (ALBERTI, 1970, p. 85).

Os autores da antiguidade são lançados mão como modelos por excelência de uma boa instrução. Neste sentido, o humanista considera as obras antigas como indispensáveis no processo formativo das crianças. A antiguidade teria sua singularidade pela riqueza produzida por seus escritores. “Dessas leituras você sai enriquecido de exemplos magníficos, de sentenças maravilhosas, de argumentos e razões que convencem e instruem” (ALBERTI, 1970, p. 86).

O autor recomenda que os pais sejam atentos para que os filhos tenham gosto pelo estudo, ao ensinar-lhe a ler e a escrever. O humanista também recomenda o aprendizado de aritmética, geometria, poesia, oratória e filosofia e aconselha os pais a escolherem um mestre que seja virtuoso e dedicado.

Alberti elenca vários nomes da antiguidade que devem ser levados em consideração no processo formativo, por meio da fala de Leonardo:

Eu gostaria que os meus filhos também aprendessem com os bons autores a gramática de Prisciano e Sérvio, e não decorassem como papagaios, mas se familiarizassem com Túlio, Lívio e Salústio, dos quais os maiores escritores aprenderam a perfeição e o esplendor da eloquência e da língua latina (ALBERTI, 1970, p. 87).

Alberti afirma que os maus escritores devem ser evitados e os considerados perfeitos devem ser lidos sempre. Dentro deste *hall*, encontra-se Tito Lívio como um escritor perfeito que deve ser lido para se extrair os bons exemplos e as sentenças maravilhosas. A *História de Roma* de Tito Lívio é considerada como um exemplo de “perfeição e esplendor da eloquência e da língua latina”.

Leonardo e Eduardo comentam sobre a atuação da fortuna na criação dos filhos. Alberti não considera a fortuna como relevante para se conseguir a virtude. Pelo contrário, a virtude e os costumes independem da fortuna. Leonardo afirma que aceitaria com resignação viver na pobreza, pois percebe que muitos pobres são virtuosos. Leonardo diz: “E se bem observar verá que existem mais pobres virtuosos que ricos com virtude. A vida do homem se contenta com pouco e a virtude tem em si mesma todo contentamento”. (ALBERTI, 1970, p. 99). Leonardo aponta para o fato de que ser virtuoso independe de bens materiais. Esta concepção é estritamente estoica e o próprio Eduardo faz menção a esta escola filosófica. Eduardo afirma: “Vamos, Leonardo, não queira mostrar-se tão estoico”. Aqui também podemos perceber a influência do estoicismo no florentino, pois esta escola filosófica teceu considerações sobre a necessidade de se viver sem o desejo de riqueza, como está expresso em autores como Cícero e Sêneca<sup>81</sup>.

Eduardo prossegue o diálogo discordando de Leonardo sobre a pobreza, pois afirma que esta seria para um pai motivo de tristeza e aborrecimento. No entanto, mostra-se favorável ao que diz seu familiar sobre os pais diligentes que recebem alegrias em ver seus filhos virtuosos. Alberti indica que os pais que se preocupam com a educação de seus filhos receberão uma recompensa por esse cuidado, pois os filhos hão de dar muitas alegrias.

Como podemos depreender, os assuntos do manual versam sobre virtude, formação nas letras, bons costumes, prática de exercícios físicos, etc. Nesta perspectiva, a centralidade do diálogo recai sobre a educação dos pais para com seus filhos. O diálogo termina com a fala final de Leonardo:

Nesse meu argumentar nunca tive outra intenção senão a de ensinar-lhe a ser pai. Contudo, sei que seria loucura a pretensão de ensinar-lhe alguma coisa neste assunto, pois ninguém, por doutrina experiência e estudo dos antigos, é perito nesta ciência mais que você (ALBERTI, 1970, p. 101).

Leonardo reconhece em Eduardo uma pessoa digna para ensinar sobre o devido cuidado que os pais devem ter por seus filhos. Em um momento anterior, Eduardo mostra seu desejo de que os homens de sua família se casem para engrandecer o tamanho da família Alberti. Por meio desta obra de Leon Alberti, podemos afirmar que

---

<sup>81</sup> Importante ressaltar que embora o estoicismo se caracterizasse por apresentar um discurso de desapego aos bens materiais, muitos de seus escritores pertenciam às camadas mais altas da sociedade, exercendo cargos políticos e freqüentando os círculos sociais da elite.

era sua pretensão oferecer um modelo de família para a Florença de sua época. Todavia, este modelo familiar pode ser compreendido a partir da relevância de obras da antiguidade a que teve acesso.

Ao longo de todo diálogo, Leonardo e Eduardo fazem referência ao mundo antigo e isso contribui para ampliar nossa compreensão sobre o lugar que os escritores antigos tiveram no humanismo do século XV. Desta maneira, podemos verificar que a noção de educação desenvolvida por Alberti muito se aproxima do conceito de *παιδεια* e/ou *humanitas* que foi desenvolvido na antiguidade.

Ao afirmar que Alberti fez uso de uma concepção de educação oriunda da antiguidade, podemos cair em um anacronismo. A concepção de educação da Florença do século XV não é a mesma da antiguidade. Neste sentido, podemos nos perguntar: Como Alberti lança mão da noção de educação oriunda da antiguidade e traz para o tratado em questão? Uma forma de responder a questão é problematizar sobre como os gregos e os romanos compreendiam o que era educação e qual era sua finalidade. Ao fazer a análise de um conceito, preocupamo-nos em localizar o período de que estamos falando.

Na Grécia antiga, o conceito educação não tem qualquer similaridade com o seu conceito na modernidade. Neste sentido, *παιδεια* vai além da noção de educação moderna, pois ela designa o próprio processo de formação moral e social do homem grego. O helenista alemão Jaeger (2001) mostra como *paideia* não se restringe ao processo formativo do próprio homem, mas dialoga com a comunidade. Educação aqui tem um caráter eminentemente social. “Antes de tudo, a educação não é uma propriedade individual, mas pertence por essência a comunidade” (JAEGER, 2001, p. 4). Portanto, a educação é a expressão do sentido de comunidade humana vivenciado pelos gregos. O sentido de pertencimento a uma comunidade, seja ela uma família ou um grupo de profissão, possibilita o processo formativo que a *paideia* expressa.

A *paideia* é entendida por Marrou (1990) como a expressão da cultura de um homem considerado virtuoso, do homem que conhece a finalidade de sua existência. Afirma Marrou (1990, p. 158): “*παιδεια* vem a significar a cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório, de educação, mas no sentido perfectivo que a palavra tem hoje entre nós: o estado de um espírito plenamente desenvolvido [...]”. Marrou chama atenção para o fato de que é a noção de cultura que vai propiciar o sentimento de um ideal específico de humanidade. No período helenístico, o elemento de união entre os gregos será o recebimento dessa *paideia*.

O que une todos os gregos sem exceção, gregos da própria Grécia, emigrantes aglomerados desde o deserto da Líbia até às estepes da Ásia central, bárbaros, enfim, recentemente helenizados, é o fato de buscarem eles adaptar-se a um mesmo tipo ideal de humanidade, o fato de terem recebido a mesma formação orientada para esse fim comum, - a mesma educação (MARROU, 1990, p. 159).

No período helenístico, a *paideia* se torna um elemento configurador da identidade grega. Os gregos se reconhecem como cidadãos, a partir do processo formativo que recebem. De onde resulta que a formação cidadã é em si a preparação da identidade do indivíduo enquanto grego. Independentemente do lugar onde esteja localizado, o indivíduo se reconhecerá como helênico, considerando a formação que tenha recebido.

A *paideia* também tem por objetivo levar o homem à perfeição. Na centralidade do processo formativo do homem grego, encontra-se o desejo de alcançar certa excelência. Conforme Jaeger: “A ideia de educação representava para ele o sentido de todo o esforço humano. Era a justificação última da comunidade e individualidade humanas” (JAEGER, 2001, p. 07).

O helenista Jaeger afirma que não se deve analisar a história da palavra *Paidéia* para compreender a origem da formação grega. A palavra *Paidéia* surge no século V a.C. e, conforme Jaeger (2001, p. 25), o relato mais antigo desta palavra está em Ésquilo, em *Sete contra Tebas*. Nas primeiras recorrências da palavra *παιδεία*, encontramos o significado de educação dos meninos. Só posteriormente, esta palavra vai ter o significado de cultura, como demonstrou Marrou.

Podemos compreender a origem da formação grega a partir da palavra *αρετη* (*arete*), que equivale a palavra latina *virtus*, mesmo respeitando as sutis diferenças entre as duas línguas. Em língua portuguesa, poderíamos definir por virtude, mesmo que não tenha equivalência ao sentido empregado pelos gregos do período arcaico.

Para Marrou (1990, p. 17), a tradição da educação grega tem início com Homero, que lançaria os fundamentos da tradição clássica, por meio da *Ilíada* e da *Odisséia*. Neste momento, a *arete* pode ser compreendida a partir de uma educação cavalheiresca, que nos é apresentada nas epopeias em questão. “Na sua forma mais pura, é no conceito de *arete* que se concentra o ideal de educação dessa época” (JAEGER, 2001, p. 25).

Em Homero, podemos encontrar um processo formativo que era destinado aos aristocratas guerreiros. Os guerreiros de Homero são homens polidos e suas atitudes são próprias de cavalheiros. Desta maneira, a educação do cavaleiro homérico está centrada na procura de uma excelência humana, de uma *arete*. “Homero interessa-se pela psicologia de seus heróis na medida suficiente para que saibamos de que maneira foram eles educados, de que maneira puderam chegar a essa flor do cavalheirismo [...]” (MARROU, 1990, p. 22). Os heróis, que Homero nos apresenta, passaram por um processo de formação, que consistia no desejo de conquistar glória e honra.

No tipo de educação homérica, os mais velhos instruíam os mais novos, por meio de conselhos e exemplos. Os jovens podem encontrar em seus progenitores exemplos de heroísmo que devem ser seguidos. Assim sendo, na formação do jovem guerreiro, está o ideal de conquista da *arete*. “O orgulho da nobreza, baseado numa longa série de progenitores ilustres, é acompanhado pelo conhecimento de que esta proeminência só pode conservar através das virtudes pelas quais foi conquistada (JAEGER, 2001, p. 28-29).

O caráter educativo das epopeias encontra-se no perfil ético de seus heróis. São os exemplos de honra, de conquista da *αρετη*, que formam a base do estilo de vida cavaleiresco. Sobre esta questão, afirma Marrou (1990, p. 29): “A *αρετη* é, de modo muito geral, o valor, no sentido cavaleiresco da palavra, aquilo que faz do homem um bravo, um herói”. Portanto, os heróis homéricos são apresentados como homens que desejam conquistar a *αρετη*. São homens que desejam ser lembrados por sua honra e sua fama.

O desejo de glória é uma característica relevante da formação cavaleiresca, em Homero. A própria palavra *αρετη* significa este desejo em ser o melhor de todos, em ser o primeiro entre os seus. “O esforço e a vida inteira desses heróis são uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma corrida para alcançar o primeiro prêmio” (JAEGER, 2001, p. 29).

Em Homero, Aquiles figura como o modelo de herói por excelência, e, por conseguinte, Fênix é considerado o modelo perfeito de educador de uma aristocracia guerreira. O educador de Aquiles personifica o modelo de educação cavaleiresca centrada na realização de atos e na nobreza de espírito. Neste sentido, Homero contrasta Fênix a Ulisses e Ajax, heróis da palavra e da ação, respectivamente. Segundo Jaeger: “Deste contraste ressalta com suprema clareza o ideal da mais nobre formação humana,

no qual Fênix, mediador e terceiro membro da embaixada, educou o seu pupilo Aquiles, e que o poeta quer exemplificar neste herói, de todos o maior” (JAEGER, 2001, p. 30). O ideal de uma formação cavaleiresca está no fato do mestre transmitir aos seus pupilos a importância de se ter um espírito nobre e associar essa nobreza com a realização de atos corajosos.

A formação do ideal heroico de cavaleiro, contido em Homero, influenciou o processo formativo dos períodos subsequentes na história da educação grega, conforme atestam Marrou (1990) e Jaeger (2001). Neste período da história grega, percebemos como o processo de formação do indivíduo, do herói, está relacionado com uma dimensão ética da vida. Forma-se o indivíduo para se distinguir de seus pares, para transmitir um ideal de excelência, de fama, de glória. Por isso, podemos afirmar que as epopeias homéricas tornaram-se fundamentais na tradição da educação clássica. Sobre esta questão, afirma Marrou: “O verdadeiro alcance educativo de Homero residia na atmosfera ética em que ele faz atuarem seus heróis, no estilo de vida destes” (MARROU, 1990, p. 28).

A noção de educação grega se inicia com as epopeias homéricas, mas são os modelos de educação de Platão e Sócrates, na Atenas do século IV, que formarão a base da tradição clássica da educação antiga. Platão e Sócrates compreendiam a educação de forma diferenciada e, mesmo, antagônica. O tipo de cultura e de educação era baseado no ensino da filosofia, em Platão, e no ensino da oratória, em Sócrates. Todavia, alertamos Marrou: “Seria demasiado simples, e profundamente inexato, fazer daquele o herdeiro de Sócrates, e do segundo, o herdeiro dos Sofistas, assim como ver, na sua rivalidade, uma simples renovação do debate da geração precedente” (MARROU, 1990, p. 104). Marrou nos chama atenção para o fato de não compreendermos a noção de educação em Platão e em Sócrates como uma querela entre ambos, como uma rivalidade, pois isso nos propiciaria uma leitura simplista destes pensadores.

Platão considerava a educação a partir de uma compreensão filosófica. A educação teria por objetivo a procura da verdade, por meio da razão. Com esse intuito, ele funda a Academia em 387 a.C. Platão se opunha ao pragmatismo dos sofistas e encarava o aprender por meio do exercício mimético, para se alcançar a verdade em seu sentido pleno. Os sofistas eram criticados por Platão por não concordar com a visão que eles tinham do *logos* e por receberem dinheiro pela realização do ensino. Para Platão, os sofistas são manipuladores de *logoi*, fabricantes de discursos aparentes. Sobre esta questão, afirma Christophe Rogue: “O nervo da crítica platônica dos discursos sofistas é

caracterizá-los como *discurso de aparência*, isto é, como discurso renunciando de partida a reaplicação do *logos* sobre o ser ao qual a filosofia se dedica” (ROGUE, 2005, p. 27). Os discursos dos sofistas eram agradáveis aos ouvidos, mas esses discursos são considerados por Platão como aparentes. Para o pensamento platônico, o verdadeiro *logos* deve atingir o ser, o que não acontece com os discursos manipulados pelos sofistas.

A educação platônica aspira ao conhecimento da verdade, do verdadeiro *logos*. Deste modo, Platão vê o processo educativo como essencial para a aquisição da virtude e do conhecimento da verdade. Sobre este ponto de vista, Platão refuta o ideal de educação arcaica e o reconfigura numa nova concepção sobre uma educação filosófica com aspiração à virtude. Sobre a relação educação e virtude, Silva afirma: “O conceito platônico de virtude encontra-se interligado ao processo educativo pelo qual todo cidadão deve ter ciência do funcionamento e da aplicação das leis” (SILVA, 2007, p. 3). O processo de formação educativo tem por objetivo tornar o homem virtuoso. Sobre este modelo de educação, afirma Alexandre Júnior:

De acordo com o ideal pedagógico de Platão, a educação escolar deveria ser universal, pública e destinar-se a formar o caráter do indivíduo de harmonia com os valores tradicionais e ideais da cidade. Concebeu por isso um modelo de educação dividido em duas etapas fundamentais: a primeira, consagrada à apropriação das virtudes morais básicas, por meio do exercício e da habituação mimética; a segunda, dedicada à aquisição das chamadas virtudes superiores da justiça e da sabedoria, mediante uma radical conversão da vida dos sentidos à dos valores ideais (ALEXANDRE JÚNIOR, 1995, p. 491-492).

A aquisição de virtudes torna-se basilar na concepção platônica de educação. O homem deve procurar o sentido pleno da verdade e se afastar dos discursos aparentes dos sofistas. O discurso sofista não consegue chegar à essência do ser, porque seu *logos* não está baseado na centralidade do ser. Nesta perspectiva, podemos perceber uma relação entre o processo educativo e o *logos* que nos leva a essência do ser. Sobre esta relação, afirma Jaeger: “Existe a mais estreita afinidade entre esta concepção da essência da missão educativa e o *logos* filosófico, que Platão salienta aqui como a forma suprema da cultura” (JAEGER, 2001, p. 979). Na *República*, Platão reflete sobre o processo educativo e mostra como esta possibilita o encontro do homem com a essência do Ser. Conforme afirma Silva: “[...] A educação de um indivíduo perpassa as finalidades retórica, matemática ou filosófica, pois o objetivo maior da pedagogia platônica concentra-se no desenvolvimento das potencialidades do Ser” (SILVA, 2007,

p. 4). Silva afirma que a consistência da reflexão sobre a educação feita por Platão acabou por preservar e difundir seu conhecimento pelos séculos seguintes, chegando até aos nossos dias. A historiadora chama atenção para a obra *Paidéia: A Formação do Homem Grego*, referência nos estudos de educação na antiguidade, do helenista alemão Werner Jaeger, que conta com uma análise minuciosa do pensamento platônico, o que atesta a importância deste pensador para a história da educação na antiguidade.

Como podemos perceber, o pensamento platônico sobre educação influenciou os séculos seguintes, no ocidente. No *Sobre a Família*, também podemos localizar citações de Platão, o que indica que Alberti também foi leitor deste filósofo. No primeiro livro do *Sobre a Família*, há uma citação do *Fedro*, de Platão, quando Lourenço estava refletindo sobre o amor paterno. Vejamos:

Contudo, não creio que exista nenhum amor mais firme, mais constante, mais íntegro, nem maior do que o amor do pai aos seus filhos. Bem dizia Platão, mencionando os quatro furores da alma e da mente dos mortais, que é da força e veemência deles que nascem as profecias e as vocações dos poetas e do amor (ALBERTI, 1990, p. 31).

Podemos perceber que o tratado de Alberti recebe influência destes pensadores da antiguidade que refletiram sobre a educação das crianças e dos jovens, da finalidade da paternidade e da família. No entanto, Alberti não faz uso somente do pensamento platônico, mas de outros nomes da antiguidade, a exemplo de Homero. Portanto, não é possível classificarmos o *Sobre a Família* como o resultado da influência de uma escola filosófica da antiguidade. Alberti não se torna um seguidor de um determinado escritor antigo, mas seleciona de vários autores o que lhe interessa para dar sentido ao diálogo.

Ao fazermos uma análise do conceito *Paidéia* em Homero e Platão, não queremos problematizar sobre a influência direta que estes tiveram sob Alberti. Pelo contrário, a nossa intenção foi indicar como este conceito não é hermético, pois ele se reveste de vários sentidos e compreensões, em diversos momentos da história da antiguidade. A educação do guerreiro homérico se diferencia da educação filosófica de Platão. Além do amplo sentido que este conceito possui, em diversos momentos da história, também há o problema da tradução. *Paideia* equivale à palavra latina *humanitas*, conforme a tradução de Varrão e Cícero. Os romanos consideravam *humanitas* como a formação do homem em seu sentido pleno, ou seja, o homem como portador de um ideal perfeito. “Tal é a genuína *paidéia* grega, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da ideia. Acima do homem

como ser gregário ou como suposto eu autônomo, ergue-se o Homem como ideia” (JAEGER, 2001, p. 14-15). Jaeger afirma que no conceito de *παιδεία*, ou *humanitas*, há o sentido de um ideal do ser homem. Deste modo, o processo educativo se reveste de um caráter moral e social. Trata-se de perceber que no sentido de perfeição do homem há um desejo de uma sociedade também idealizada.

No *Sobre a Família*, Alberti considera a educação como um elemento relevante para formar um ideal próprio de homem e, por conseguinte, um modelo de sociedade perfeita. Portanto, o manual familiar e cívico elaborado pelo florentino vê a antiguidade como um período fértil da história, onde é possível visualizar o fundamento da própria educação.

Alberti elabora seu manual familiar a partir de autores da antiguidade, sejam eles gregos ou romanos. Seria bastante pretensioso delimitar um autor ou um período específico que seria determinante na elaboração do *Sobre a Família*. Também seria pretensioso considerar o conceito “educação” como uniforme, em toda antiguidade, seja ela grega ou romana. Alberti não seleciona um autor ou um período específico para falar em uma educação familiar na Florença de sua época. Pelo contrário, Alberti lança mão de diversos autores do mundo grego e romano, sem se prender a um período específico. O florentino faz uso da *Iliada* de Homero, como também da obra *Dos Deveres* de Cícero.

A utilização de diversos autores da antiguidade nos impede de restringir o nosso trabalho a apenas um autor, pois poderíamos correr o risco de reduzir a análise do processo de recepção/apropriação, que se dá por meio de vários outros autores. Portanto, achamos necessário considerar a maneira como Alberti lança mão de autores da antiguidade. O *Sobre a Família* não pode ser considerado o reflexo de um autor ou de um período da antiguidade.

Para percebermos como o tratado de Alberti foi elaborado tendo em vista a influência dos diversos escritores da antiguidade, fizemos uma análise do *Da Educação das Crianças* de Plutarco, pois ela aborda o mesmo tema da obra *Sobre a Família*. Com esta análise, não queremos reduzir a obra de Alberti como mero reflexo dos tratados de Plutarco, pelo contrário, trata-se de perceber como se estabelece o movimento de “ida à antiguidade” para serem apropriados posteriormente.

## A educação das crianças: Plutarco e Alberti

Plutarco de Queroneia elabora o tratado *Da Educação das Crianças* por volta do século I ou II d.C. Trata-se um tratado que chegou por completo aos nossos dias e que marcou profundamente o humanismo (PINHEIRO, 2008, p. 9). Segundo Pinheiro (2008), o tratado em questão foi lançado mão por diversos filósofos modernos, a exemplo de Erasmo, Montaigne e Rousseau. Poderíamos também afirmar que Alberti<sup>82</sup> foi leitor deste tratado de Plutarco e lhe foi útil na elaboração do primeiro livro do *Sobre a Família*.

O tratado de Plutarco tem considerada influência de Platão. Atentemos para o fato de que a própria compreensão de *paideia* em Platão influenciou também o escritor de Queroneia. Plutarco também compreendia a *paideia* como o elemento importante para a aquisição de virtude, de *arete*. Nesta perspectiva, o sentido da educação estaria na aquisição de virtude, de procura da essência do ser.

Silva mostra como o ideal do governante virtuoso em Plutarco é muito próximo do que é proposto por Platão. Silva afirma: “Para Plutarco, a educação proposta pelo filósofo ateniense ao longo de sua obra é a melhor forma de instituição da harmonia entre governantes e governados” (SILVA, 2007, p. 5). Destarte, em Plutarco, a educação tem por intenção propiciar a aquisição de virtudes nos homens. Por conseguinte, Plutarco afirma que a educação também se dá via imitação de bons exemplos. Além da formação escolar, o homem precisa aprender com os exemplos dados pelos homens virtuosos. Para Plutarco, a virtude é digna de imitação. Sobre esta afirmação, Silva afirma: “Ao longo de seus escritos, Plutarco de Queroneia afirma que, para além da educação obtida nas escolas, há aquela adquirida por meio de exemplos dados pelos homens virtuosos” (SILVA, 2007, p. 9).

Pinheiro (2008, p. 11-12) salienta que o tratado *Da Educação das Crianças* tem influências bastante marcantes de Platão. No entanto, o tratado se constitui por seu ecletismo, dialogando com concepções filosóficas do aristotelismo, do estoicismo e do pitagorismo. O tratado também é reflexo da própria prática educativa vivenciada em sua época. Pinheiro chama atenção para o fato de que o *Da Educação das Crianças* traz

---

<sup>82</sup> Na tradução francesa, o tradutor localiza uma citação deste tratado de Plutarco (*De l'éducation des enfants*, 7, E) no livro *Sobre a Família*.

reflexões sobre o processo educativo que se dá tanto na família quanto na presença dos *paidagogos e didaskalos*.

Plutarco inicia o tratado aconselhando os homens a não se envolverem com heteras ou concubinas, pois essas mulheres não teriam condições de gerar filhos distintos. Para Plutarco, a origem duvidosa de uma criança poderia marcar toda a linhagem familiar. Afirma-o: “A vergonha indelével de uma origem duvidosa, seja da parte da mãe ou do pai, acompanha a linhagem para toda a vida e torna-se presa daqueles que querem acusar e injuriar” (PLUTARCO). O autor do tratado enfatiza que a concepção pode alterar o comportamento das crianças, ao afirmar que os homens que gostam de beber vinho são filhos de pais que estavam sob o efeito de álcool no momento da procriação.

No tratado de Alberti, também podemos encontrar essa noção de que uma criança que nasceu no seio de uma família louvável tende a conservar o nome da família, na geração seguinte. Por exemplo, Eduardo diz a Leonardo que gostaria que ele fosse pai para conservar o nome da família. “E como eu quereria, mais do que todos, fosse daqueles que enriquecessem a família, não só em renome e boa fama, como está fazendo, mas também com numerosos que com você parecessem [...]” (ALBERTI, 1970, p. 39-40).

Mesmo que o momento da concepção seja considerado decisivo para o comportamento de uma criança, Plutarco afirma que é possível corrigir algum defeito oriundo de um mau nascimento por meio da prática da virtude. Plutarco afirma: “Na verdade, a indolência corrompe a natureza predisposta para a virtude, enquanto a instrução corrige a ignorância” (PLUTARCO, 2C). O autor do tratado considera o cultivo de bons hábitos como importantes para ser virtuoso e lança mão de várias metáforas para justificar sua afirmação: “Que árvores, depois de abandonadas, não produzem frutos defeituosos ou secam infecundas e, quando recebem o trato correto, não passam a ser fecundas e produtivas?” (PLUTARCO, 2E).

No *Sobre a Família*, Alberti também valoriza a prática de boas ações para se conquistar a virtude. Somente com o cultivo de ações dignas de admiração é que o homem pode se tornar virtuoso. Na seguinte fala de Lourenço, podemos visualizar a mesma relação entre hábito e costume, em Plutarco e Alberti: “[...] Quanto mais tiverem vocês bons costumes e comportamento razoável, tanto mais serão apreciados, louvados e benquistos pelos bons e terão contentamento em si mesmos”. (ALBERTI, 1970, p. 26).

O tratado *Da educação das crianças* aconselha as mães a amamentarem seus próprios filhos, pois as amas de leite e as mulheres que cuidam de crianças não podem oferecer um amor verdadeiro. Destarte, somente a mãe de família pode oferecer o verdadeiro amor a seus filhos. “Na verdade, o fato de crescerem juntos reforça os laços afetivos. Os animais, por exemplo, quando se separam daqueles com quem comiam, sentem saudades” (PLUTARCO, 3D). Plutarco defende que a própria mãe deve ser responsável por amamentar seus filhos, pois isto provocaria uma relação de afeição entre ambos. No entanto, caso a mãe da criança não tenha condições de amamentar seu filho, deve-se escolher uma ama digna, para que seu filho cresça com saúde e bons costumes. A ama de leite deve ser escolhida pelos pais conforme sua virtude e costumes gregos. “Tal como é necessário que os membros do corpo das crianças sejam modelados, corretamente, desde o nascimento, para que cresçam direitos e sem defeito, assim também convém, desde o início, orientar os costumes das crianças” (PLUTARCO, 3E). Para Plutarco, a criança criada por uma ama poderia trazer riscos para sua saúde, como também poderia prejudicar seu próprio comportamento.

Alberti também expressa o cuidado que os pais devem ter ao escolher uma ama para os filhos. Segundo o florentino, os pais devem escolher mulheres virtuosas e saudáveis. Podemos perceber o quanto o tratado *Sobre a família* se aproxima do tratado elaborado por Plutarco. Em um momento do diálogo, Leonardo reflete sobre o cuidado que os pais devem ter no momento de procurar uma ama: “Precisa-se, antes de tudo, achar uma boa ama, sã e de bons costumes, de maneira a não trazer em casa doenças ou escândalo e vergonha” (ALBERTI, 1970, p. 40). Leonardo afirma que existe uma dificuldade de encontrar uma ama que seja boa, honesta e sã. Alberti comunga da visão de Plutarco de que a ama pode trazer perigos para os filhos. Desta forma, Leonardo se questiona: “E sabe quão grande perigo representa para a criança recém-nascida uma ama que tenha alguma doença contagiosa, que se transmita amamentando?” (ALBERTI, 1970, p. 40). Assim como em Plutarco, o autor do século XV defende o cuidado que os pais devem ter ao procurar uma ama, pois elas podem afetar a saúde da criança, como também incutir maus costumes.

“A fonte e a raiz da honestidade perfeita encontram-se na educação conforme aos bons costumes” (PLUTARCO, 3C). Com essa frase, Plutarco justifica o cuidado que os pais devem ter pelos mestres de seus filhos. O bom mestre deve ser experiente, honesto e ter uma moral digna de imitação. Plutarco repreende os pais que escolhem escravos ébrios e gulosos para cuidar da educação dos filhos, enquanto os escravos

diligentes são escolhidos para exercer funções que trazem algum rendimento. O escritor de Queroneia repreende os pais que visam o dinheiro e não se preocupam com os filhos. Afirma-o: “Muitos pais valorizam tanto o amor ao dinheiro, juntamente com o desamor aos filhos, que, para não gastarem um salário elevado, escolhem homens de modo algum válidos para educadores dos filhos, procurando uma ignorância que fique barata” (PLUTARCO, 4F). A educação para o autor de Queroneia significa a conservação dos bons costumes entre gerações. Desta forma, os pais não devem poupar esforços para escolher um bom mestre.

Tanto em Plutarco, quanto em Alberti, o exemplo de bom mestre é Fênix, educador de Aquiles. Ambos os autores recorrem à poesia homérica para indicar o modelo de mestre que os pais deveriam escolher para seus filhos. Plutarco afirma: “É necessário, contudo, que o pedagogo sério tenha a natureza como a de Fênix, o pedagogo de Aquiles” (PLUTARCO, 6B). Do mesmo modo, Alberti escreve: “Assim se diz que fez Peleu, o qual confiou seu filho Aquiles ao prudentíssimo e eloquentíssimo Fênix, para que adquirisse a oratória e os bons costumes” (ALBERTI, 1970, p. 65). Com o exemplo de Fênix, podemos perceber como se dá o processo de usos do passado em um autor do século XV. Neste sentido, Alberti encontra na antiguidade referências para justificar uma proposta de educação para seu tempo.

A prática de exercícios físicos também é um item do tratado albertiano considerado indispensável no processo formativo de uma criança. Os pais devem orientar seus filhos a conjugar o aprendizado das letras com a prática de exercícios físicos. A prática de exercício físico seria indispensável para manter a boa saúde e o bom humor. “Por isso é preciso acostumar os nossos filhos aos trabalhos duros e a todas as obras viris, para torná-los fortes e para que não se abandonem à ociosidade e a inércia” (ALBERTI, 1970, p. 58). Em Plutarco, também encontramos a defesa da prática de exercícios físicos como parte do processo formativo, assim como as atividades intelectuais. Plutarco afirma: “É necessário preparar as crianças para as lutas militares, exercitando-as no lançamento de dardos, de flechas e na caça” (PLUTARCO, 8,D). O tratado albertiano parece extrair da antiguidade a visão de que as crianças não devem ser criadas na ociosidade, indicando, para isso, a participação delas em atividades que necessitam de esforço físico.

Outro tema em que o tratado albertiano faz referência ao mundo antigo é sobre a prática de memorização entre as crianças. No diálogo, Leonardo extrai dos pitagóricos uma forma de incentivar às crianças a terem o hábito de exercitar a memória, quando

afirma que os membros desta escola filosófica memorizavam todas as atividades que eram feitas durante o dia e eram obrigados a dizer à noite. Leonardo se pergunta: “Quem sabe não fosse isso de grande utilidade para os nossos meninos, ouvir e repetir, à noite, os ensinamentos do dia?” (ALBERTI, 1970, p. 61). Da mesma forma, Plutarco também aconselha que as crianças pratiquem os exercícios de memorização e, para isso, recorre à imagem de Mnemósine, a mãe das musas:

Deve-se, sobretudo, exercitar e acostumar a memória das crianças, pois ela é o tesouro da educação e por isso diz a mitologia que Mnemósine é a mãe das Musas, dando a entender e insinuando que nada cria e alimenta como a memória. Assim, deve-se exercitá-la em ambos os casos: seja quando as crianças têm, por natureza, uma boa memória, ou seja quando, pelo contrário, se esquecem. (PLUTARCO, 9E).

No tratado plutarquiano, encontramos o cuidado que os pais devem ter para extirpar dos filhos qualquer tipo de vício, principalmente no período da juventude. Os pais devem estar atentos e vigilantes em perceber qualquer ação viciosa do filho e lhes dar conselhos, ensinamentos e reprimendas, para que percebam o caminho pernicioso dos prazeres. O autor de *Queroneia* afirma que as histórias de homens que caíram em desgraça, por conta dos prazeres, devem servir de exemplo para educar os filhos. Do mesmo modo, os homens virtuosos devem ser mostrados como exemplos dignos de imitação.

Alberti se aproxima da visão contida no *Da educação das crianças*, de que os pais devem estar atentos aos atos viciosos praticados por seus filhos. Do mesmo modo, acredita que os exemplos servem para indicar aos filhos que os vícios devem ser rejeitados. Ao longo de todo o tratado albertiano, percebemos uma preocupação do autor em mostrar que um dos objetivos do processo educativo é a aquisição de virtude. Vejamos:

[...] Os maus costumes corrompem e contaminam qualquer natureza boa e moderada. E vice-versa, os bons hábitos vencem, a seu tempo, e emendam todo apetite desregrado e toda maneira de pensar não perfeita. Por isso acho ser tarefa dos pais, quando descobrirem nos filhos inclinações à avareza, à ira e outros vícios semelhantes, corrigi-los e torná-los virtuosos por meio de bons exercícios; e se o filho for, por natureza reto e inclinado ao bem, é preciso firmá-lo e conservá-lo nisso, por meio de ensinamentos e exemplos (ALBERTI, 1970, p. 77).

O tratado de Plutarco finaliza com um conselho para os pais, em que evidencia sua responsabilidade em serem exemplos para seus filhos. O autor de Queroneia indica que o processo educativo visa à conquista de virtude, e, neste sentido, os pais devem ser os primeiros a indicar como ser virtuoso. Afirma Plutarco:

Antes de tudo, torna-se indispensável que os pais não cometam erros com os filhos, mas que façam bem todas as coisas e se revelem exemplos indiscutíveis para eles, a fim de que, ao olharem para a vida dos pais como um espelho, se afastem de ações e palavras ignominiosas (PLUTARCO, 14A).

Na visão plutarquiana, os pais são considerados espelhos para os filhos, um modelo exemplar de vida. Na mesma perspectiva, em Alberti, a figura paterna aparece como modelo exemplar por excelência. Alberti parece comungar com a ideia encontrada na antiguidade de que a noção de educação tem um caráter social. Por meio da educação, o homem aprende a ser honesto e virtuoso. Além disso, a educação possibilita o homem a viver em sociedade, em viver harmonicamente.

Joaquim Pinheiro afirma que “o objetivo central do tratado *Da educação das crianças* é, assim, educar ou formar um homem honesto, habilitado intelectualmente, bem integrado na sociedade, capaz de aprofundar e desenvolver as suas faculdades [...]” (PINHEIRO, 2008, p. 23). Para Plutarco, a educação vai além da aquisição de habilidades intelectuais, compreendendo toda a maneira de viver em sociedade. No século XV, Alberti se aproxima da visão plutarquiana sobre a função da educação. Para o florentino, a educação também consiste em possibilitar o homem a viver em sociedade.

O tratado albertiano reflete sobre a educação como um elemento importante da vida social. O autor tece considerações sobre os papéis que os membros da família devem ocupar na sociedade e sobre os conselhos que os mais velhos devem fornecer aos mais novos. Neste sentido, percebemos que a noção de educação de Alberti pode ter sido elaborada a partir de suas leituras do mundo antigo. No entanto, o livro I de Alberti não pode ser considerado um reflexo da obra de Plutarco. Ao compararmos Plutarco e Alberti, a nossa intenção é demonstrar que a base da noção de educação em Alberti encontra-se nos autores antigos. Deste modo, o tratado de Plutarco aqui analisado nos ajuda a compreender o mecanismo de ida aos antigos pelo florentino. A antiguidade seria um período profícuo para pensar no modelo de uma família virtuosa, ao verificar quais seriam os papéis para cada membro da família.

O processo educativo visa moldar o indivíduo a ser um membro exemplar da sociedade. O indivíduo é visto como um elemento importante da sociedade e a família deve possibilitá-lo a viver no caminho da virtude. Segundo Cassani: “[...] A família, como sublinha fortemente Leon Battista, é a origem da formação da comunidade humana e, por conseguinte, da própria cidade”<sup>83</sup> (CASSANI, 2013, p. 330). Neste sentido, o humanista compreende a família como uma célula da própria sociedade e a sociedade como a junção de várias famílias. Portanto, a família deve ser honesta e virtuosa para que a cidade seja o reflexo do que ocorre na vida privada.

---

<sup>83</sup> [...] La famille, comme le souligne avec force Leon Battista, est à l'origine de la formation de la communauté humaine et donc de la ville elle même [...].

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escolha de um passado é livre na medida em que torna possível forjar conscientemente ligações a qualquer período ou movimento do passado, em vez de o fazer de uma maneira «determinada naturalmente». O conteúdo desta escolha nunca é arbitrário. Depende de uma certa semelhança objetiva de situações, ou pelo menos do fato de, na sua interpretação moderna; a época anterior se ter tornado semelhante à presente; deve apontar a maneira de agir ou - não menos importante - fornecer lições históricas (HELLER, 1982, p. 77).

Em nossa pesquisa, procuramos refletir sobre a maneira que Leon Batista Alberti escolhe a antiguidade para orientar suas pretensões no tratado *Sobre a Família*. Deparamo-nos com dois momentos históricos, a antiguidade e a modernidade, que foram vistos como períodos convencionais e nos levaram a pensar sobre a presentificação do passado. Neste sentido, Heller nos indica que o passado nunca é escolhido inocentemente, mas sempre corresponde aos interesses de quem o reivindica. Ademais, o passado que se quer tornar presente corresponde a uma imagem forjada que pode servir para incutir certos comportamentos ou direcionar as ações do presente. No caso em questão, as investigações nos possibilitaram por em questão os motivos que levaram a Alberti a se interessar pela antiguidade.

O *Sobre a Família* foi lançado mão enquanto corpo documental que nos permitiu verificar as condições de recepção de textos e idéias da antiguidade na Florença do século XV. O interesse pela antiguidade, por parte de Alberti, deve ser visto a partir de seu vínculo com um grupo de intelectuais provenientes da elite burguesa de sua época, os humanistas. Nesta perspectiva, a recepção da antiguidade se caracterizou por destacar o lugar social de Alberti.

O processo de recepção da antiguidade no *Sobre a Família* foi analisado a partir de dois eixos de discussão. O primeiro diz respeito à presença da antiguidade na fundamentação e proposição de um modelo de família para a época do autor. Para isso, procuramos mapear na obra quais os elementos que apontam para a idéia de família na antiguidade. Por exemplo, em que medida o chefe de família tem equivalência com o *pater familias* romano? O estudo das correspondências entre o tratado de Alberti e o *Da Educação das crianças* de Plutarco também foi relevante para nossa pesquisa, na medida em que nos mostra o interesse do humanista pela antiguidade que não se restringe a um determinado autor ou a um determinado momento deste período.

O segundo eixo de discussão sobre a recepção de Alberti pela antiguidade foi o interesse do humanista por elementos da historiografia romana. A república romana

parecia ser imprescindível para as reflexões que elaborava sobre a importância da conservação da *virtus* nos cidadãos. A Roma antiga foi tomada enquanto um modelo de *Urbs* gloriosa construída por meio da conservação dos costumes ancestrais adotados pelos indivíduos. No entanto, o interesse do humanista em oferecer uma crítica às instituições republicanas da época deve ser levado em consideração quando lança mão da historiografia romana. A crítica de Alberti se referia à nobreza hereditária, no dizer de Tenenti, na medida em que sua condição de exilado lhe possibilitava falar dos vícios que algumas famílias, a exemplo dos Albizzi, promoviam dentro das instituições republicanas de Florença.

A Roma evocada por Alberti cumpre uma função patriótica, pois os exemplos de cidadãos virtuosos encontrados na antiguidade são atualizados para indicar como é possível contribuir para o bem de Florença, como ser um bom cidadão. Dresden (1968, p. 231) afirma que “[...] *humanitas* implicava sempre um sentido de comunidade, uma consciência profunda de ser cidadão de uma cidade ou Estado, com a obrigação de servi-lo”<sup>84</sup>. A afirmação de Dresden nos mostra o porquê de Alberti recorrer a modelos da Roma antiga para falar sobre a obrigação cívica do cidadão para com a pátria.

Ao mapearmos a presença de elementos da historiografia romana no *Sobre a Família*, consideramos que a valorização da *virtus* é um tema recorrente da obra. A virtude é sempre mencionada enquanto elemento que favorece tanto o nome da família quanto o da cidade. Deste modo, o tratado albertiano orienta os leitores de como é possível, por meio da virtude, ser um bom cidadão e, deste modo, contribuir para o engrandecimento da cidade. Por outro lado, dispensa a atuação da fortuna no sucesso dos empreendimentos humanos, pois acredita que estes devem ser obtidos por meio de esforços válidos, conforme orienta a noção de *virtus*. Ao tecer considerações sobre *virtus* e *fortuna* no tratado analisado, tivemos sempre em vista as contribuições do estoicismo para o entendimento destes conceitos, seja nos textos antigos ou no próprio corpo documental.

Para analisar o processo de Recepção dos antigos por Alberti, pareceu-nos relevante ir aos próprios textos antigos. Neste sentido, a discussão sobre narrativas de famílias exemplares de Tito Lívio foi feita com a preocupação de corroborar com os sentidos que a antiguidade teve na elaboração do tratado. Entendemos que a recepção só pode ser problematizada, enquanto se analisa as fontes que um determinado autor se

---

<sup>84</sup> [...] *Humanitas* implicaba siempre un sentido de comunidad, una conciencia profunda de ser ciudadano de una ciudad o Estado, con la obligación de servirlo.

utilizou para construir seu texto. Aqui é preciso ressaltar que não tivemos intenção de inquirir sobre todos os escritores do mundo antigo utilizado por Alberti no *Sobre a Família*, o que seria uma tarefa inviável para o momento, mas, de modo mais modesto, selecionamos dois autores, Tito Lívio e Plutarco, com quem pudemos responder ao problema de nossa pesquisa.

Tito Lívio e Plutarco orientaram nossas discussões sobre a presença dos antigos em Alberti. Tito Lívio, em maior proporção, possibilitou-nos tanto uma discussão sobre os usos do passado, no que se refere à proposição de um modelo de família para o século XV, quanto aos elementos da historiografia romana para validar o sucesso de sua experiência republicana, modelo político venerado pelos humanistas da época. As proposições de Plutarco sobre os papéis dos pais na criação de seus filhos e sobre o processo educativo foram úteis para acompanhar a proximidade deste autor antigo com as idéias contidas na obra de Alberti.

Do contato com diferentes temporalidades, o conceito de família perpassou toda discussão empreendida neste trabalho. Embora a preocupação central da pesquisa não fosse a problematização do conceito *família*, este foi visto como eixo aglutinador que nos deu condições de falar de uma recepção. Destarte, acreditamos que a pesquisa nos deu orientações de como um conceito sempre tem uma definição provisória, mutável, dinâmica. No caso em questão, o conceito de família precisa ser visto na sua historicidade, considerando sempre as funções que este cumpre em um meio social e os interesses que lhes são inerentes. A discussão sobre este conceito em nosso trabalho pode oferecer pistas de reflexões para os debates contemporâneos que se voltam para uma possível crise da família nuclear e para a consideração de novos arranjos familiares. Além do mais, considerar a historicidade do conceito nos possibilita pensar em outras questões contemporâneas: Qual o papel da família na sociedade? Qual o papel do masculino e do feminino na família? Quais são os valores que devem ser conservados no seio familiar? Etc.

Não queremos afirmar que as perguntas apresentadas anteriormente sobre a noção de família na contemporaneidade podem ser respondidas a partir de uma análise histórica do conceito. Não tomaremos o *topos* da história exemplar para sugerir uma noção e um modelo de família para a contemporaneidade, apenas sinalizamos que um conceito é sempre formulado a partir de interesses que se dão em um momento histórico particular. Assim, a presente pesquisa pode oferecer um caminho de reflexão para os

conflitos atuais em torno da noção de família, no momento em que novos arranjos familiares parecem se legitimar.

A nossa pesquisa é resultado da expansão de um campo disciplinar, a História Antiga, nos últimos anos, em nosso país. Se antes a produção de pesquisas na referida área estava restrita à região sudeste, principalmente o estado de São Paulo, os últimos anos têm sido marcados pela expansão do campo por parte considerável do território nacional (GUARINELLO, 2013; SILVA, 2011). Neste sentido, o nosso trabalho é a expressão da possibilidade da pesquisa em história a partir de novas temáticas que não estejam circunscritas somente às histórias locais, como se caracterizou este campo de pesquisa, no Brasil.

No decorrer da pesquisa, constatamos a pouca produção historiográfica sobre Leon Batista Alberti e seus escritos, como também sobre estudos de recepção da antiguidade por parte dos humanistas florentinos, em língua portuguesa. Trata-se de um campo temático que ainda pode oferecer inúmeras possibilidades de investigação e, deste modo, contribuir para a expansão da história. Acreditamos que o interesse por estas temáticas estabelecem novos sentidos para a escrita da história, na medida em que nos possibilitam visualizar um tipo de história que não esteja preocupado apenas com o local, mas que nos chama atenção para as interações neste campo disciplinar, para uma história global<sup>85</sup>.

Por fim, a discussão que fizemos sobre as utilizações da antiguidade por Alberti não esgota as possibilidades de novos questionamentos. A educação familiar e a historiografia romana foram os eixos selecionados que nos permitiram responder ao questionamento central da pesquisa. No entanto, podemos apontar outros caminhos que podem ser trilhados: a utilização de autores antigos em seus comentários sobre a gestão da fortuna ou sobre a amizade, temas recorrentes no livro III e IV do *Sobre a Família*, respectivamente, ou ainda sobre os elementos da antiguidade na composição do diálogo albertiano.

Enfim, o Alberti que descortinamos nos permite pensar sobre as condições em que o passado, a antiguidade, pode ser utilizado para os mais diversos fins, em um dado presente. Portanto, eis Alberti, leitor dos antigos.

---

<sup>85</sup> Sobre a perspectiva da história global, veja (FAVERSANI, 2015).

## REFERÊNCIAS:

## FONTES:

ALBERTI, Leon Battista. *De la famille*. Trad.: Maxime Castro. Les Belles Lettres, 2013.

ALBERTI, Leon Battista. *Sobre a Família*. Trad.: Carlota Conti. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

PLUTARCO. *Da educação das crianças*. Trad.: Joaquim Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

POLÍBIOS. *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1996.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. Trad.: Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989 (vol. I-VI).

## BIBLIOGRAFIA

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Paradigmas de educação na antiguidade greco-romana. In: *Humanitas*, Vol. XLVII, 1995. p. 489-497.

ALFÖLDY, Géza. *Historia Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Vol. I. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa

ANTIQUEIRA, Moisés. *Moderatio tuendae libertatis: moderação, exempla e poder na história de Tito Lívio*. Dissertação de mestrado em História Social. São Paulo, USP, 2008.

BENTHIEN, Rafael Faraco. *Interdisciplinaridades: latinistas, helenistas e sociólogos em Revistas (França, 1898-2010)*. Tese de doutorado em História Social, São Paulo, SP, USP, 2011.

BERTOLINI, Lucia. Leon Battista Alberti. In: *Nuova informazione bibliografica*, I (2204), p. 245-287. Disponível em: [https://www.academia.edu/834769/Leon\\_Battista\\_Alberti\\_Nuova\\_informazione\\_bibliografica\\_I\\_2004\\_p.\\_245-287](https://www.academia.edu/834769/Leon_Battista_Alberti_Nuova_informazione_bibliografica_I_2004_p._245-287). Acesso em 11/03/2016.

BRANDÃO, C. A. O filósofo e o pintor: humanismo e o anti-humanismo em Leon Battista Alberti. In: *O que nos faz pensar*, número 27, 2010, p. 149-164.

BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Trad.: Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BURKE, Peter, *O Renascimento Italiano. Cultura e Sociedade na Itália*, São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CARCOPINO, Jérôme. *A vida quotidiana em Roma no apogeu do Império*. Trad.: António José Saraiva. Lisboa: Livros do Brasil, 1963.

CASSANI, A.G. La cité est une très grande maison et la maison une petite cite. PAOLI, M (org.). *Les livres de la famille d'Alberti: sources, sens, influence*, Paris: Classique Garnier, 2013.

CATROGA, Fernando. Ainda será a história mestra da vida? In: *Estudos Ibero-Americano*. PUCRS, nº 2, 2006, p. 7-34.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad.: Maria Manuela Galhardo, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHOAY, F. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

CORDÃO, M. P. S. *Por uma imitazione delle cose antiche: recepção e tradução de Tito Lívio em Maquiavel*. 2010. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad.: Frederico Ozanan Pessoa de Barros São Paulo: Hemus. 1961.

DARNTON, Robert. *Os Best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. Tradução de Hidelgard Feist. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento*. Lisboa, PT: Editorial Estampa, 1994.

DRESDEN, S. Renacimiento y Humanismo. In: *Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968. p. 214-237.

DUJVONE, Leon. *La filosofía de la Historia en la Antigüedad y em la Edad Media*. Buenos Aires-AR: Ediciones Galatea – Nueva Vision, 1956.

DUPONT, Florence. Prélude: La famille antique. In: GUISSARD, Philippe, LAIZÉ, Christelle (orgs.). *La famille*. Ed. Ellipses, 2013, p. 01-26.

ECO, Humberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FARIAS, Ernesto. *Dicionário escolar latino português*. Rio de Janeiro:FAE, 1991.

FAVERSANI, Fábio. Entrevista com o prof. Dr. Fábio Faversani. In: *Revista de Teoria da História*. Ano 7, número 13, Universidade Federal do Goiás, 2015.

FAVERSANI, Fábio. *Estado e sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca*. Ouro Preto: EDUFOP/ PPGHIS, 2012.

FURLAN, Francesco. *Studia Albertiana: Lectures et Lecteurs de L.B. Alberti*. Paris Torino: J. Vrin. Nino Aragno, 2003.

GARIN, Eugénio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad.: Cecília Prada. São Paulo: Unesp, 1996.

GARRAFONI, R. S., FUNARI, P. P. Antiguidade e Modernidade: Considerações sobre a busca do Antigo. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Trad.: Isabel St. Aubyn Lisboa: Edições 70, 1988.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *Ensaio sobre História Antiga*. Tese de livre docência. São Paulo, USP, 2014. Disponível em: [https://www.academia.edu/9890350/Ensaio\\_sobre\\_Hist%C3%B3ria\\_Antiga](https://www.academia.edu/9890350/Ensaio_sobre_Hist%C3%B3ria_Antiga). Acesso dia 24/07/2015.

GUARINELLO, Norberto Luiz. O Império Romano e Nós. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 13-19.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Prefácio. In: CORDÃO, M. P. S., LIMA, M. V. (orgs.) *Estudos Clássicos – Roma*. Campina Grande: EDUFEG, 2013. p. 9-10.

GUINZBURG, Carlo. “Paris, 1647: um diálogo sobre ficção e história”. In: *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freyre D’aguilar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (p. 79-93).

HALL, Stuart. Quem precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HARTOG, François. “A arte da narrativa histórica”, in: BOUTIER, Jean e JÚLIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da História*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Editora da FGV, 1998, p.193-202.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Trad.: Jacyntho Luis Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HARTOG, François. *O século XIX e a história: o caso Fustel de Coulanges*. Trad.: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2003.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Trad.: Sonia Lacerda et al. Brasília: UnB, 2003.

- HELLER, Agnes. *O Homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HERING, Fábio Adriano. *Helenismo e imperialismo: A imaginação histórica britânica e a construção moderna da Grécia antiga*. Tese de doutorado em História. Campinas, SP, Unicamp, 2006.
- HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture. Unity, diversity and empire*. London: Routledge, 2005.
- HUMBERT, Michel. L'individu, l'État : quelle stratégie pour le mariage classique ?. In: *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986*. Rome : École Française de Rome, 1990. p. 173-198. (Publications de l'École française de Rome, 129)
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JUNQUEIRA, M. A. A recuperação da antiguidade clássica e a instalação da república nos Estados Unidos da América. In: PIRES, Francisco Murari (org.). *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 467-478.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 41-60.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval I*. Lisboa: Estampa, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Trad.: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- LECLERC, Elise. La tradition florentine des 'livres de famille' et le De Familia de L.B. Alberti. In: PAOLI, M (org.). *Les livres de la famille d'Alberti: sources, sens, influence*, Paris: Classique Garnier, 2013. p. 283-324. Disponível em: <http://u-grenoble3.academia.edu/EliseLeclerc>. Acesso em 05/01/2015.
- MANN, Nicholas. Orígenes del humanismo. In: KRAYE, Jill (org.). *Introducción al humanismo renacentista*. España: Cambridge University Press, 1998.
- MARQUES, Juliana Bastos. *Tradução e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito*. Tese de doutorado em História Social. São Paulo, USP, 2007.
- MARROU, H-I. *História da educação na Antigüidade*. São Paulo: E.P.U., 1990.
- MARTINS, Adilton Luís. *O espírito do medo: Roma de Montesquieu*. Tese de doutorado em História. Campinas, SP, Unicamp, 2012.

MASTROROSA, Ida Gilda. Capo e arce di tutto l'universo mondo: L'histoire de la Rome antique dans le De família d'Alberti. In: PAOLI, M (org.). *Les livres de la famille d'Alberti: sources, sens, influence*, Paris: Classique Garnier, 2013. p. 31-47.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad.: Maria Beatriz Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2004.

MÜLLER-BOCHAT, Eberhard. *Entre a Idade Média e a Renascença*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1969.

MURACHO, France. *Os "convenientes" dentro da perspectiva estoica*. Texto não publicado.

NEPOMUCENO, L. A. . *Petrarca e o Humanismo*. 1. ed. Bauru: EDUSC, 2008. 280p . Oficial, 2002, p. 537-551.

OLIVEIRA, R. S. *A cidade e o pensamento político de Leon Battista Alberti no De Re Aedificatoria e outros escritos*. Dissertação (mestrado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

PINHEIRO, Joaquim J. S. *Tempo e espaço da Paideia nas Vidas de Plutarco*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PINTO, Renato. *Duas Rainhas, um Príncipe e um Eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana*. Tese de doutorado em História. Campinas, SP, Unicamp, 2011.

PIRES, Francisco Murari (org.). *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*. São Paulo: Alameda, 2009.

PULEDDA, Salvatore. El retorno a los antiguos y el ideal de "humanitas". In: *Interpretaciones del Humanismo*. Santiago, Virtual Ediciones, 19--. p. 15-31.

RAEPSAET-CHARLIER, Marie-Thérèse. La femme, la famille, la parenté à Rome : thèmes actuels de la recherche. In: *L'antiquité classique*, Tome 62, 1993. p. 247-253.

RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Trad.: Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ROBERT, Jean-Noël. *Os prazeres em Roma*. Trad.: Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Trad.: Jaime A. Classen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução: Denise Bottmann. — São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward. *Orientalismo*. O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- SALLER, R. P. *Patriarchy, property and death in the Roman family*. Cambridge, CUP, 1994.
- SANTOS, L. G. *Imagens do Feminino Em Da Vinci e Botticelli*. 2012. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.
- SEBASTIANI, Breno B. *Bélica Lição Polibiana*. Tese de doutorado em História Social. São Paulo, USP, 2006.
- SILVA, Glaydson José da. *Antiguidade, arqueologia e a França de Vichy: Usos do passado*. Tese de doutorado em História. Campinas, SP, Unicamp, 2005.
- SILVA, Glaydson José da. Os avanços da História Antiga no Brasil. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011. p.1-31.
- SILVA, M. A. O. Práticas de educação na antiguidade: um olhar sobre a Paideia de Plutarco. In: *Travessias*, número 01, 2007.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad.: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- SOLODOW, J. B. Livy and the Story of Horatius I.24-26. In: CHAPLIN, Jane D., KRAUS, Christina S (eds.). *Livy*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- STADTER, P. A. The Structure of Livy's History. In: CHAPLIN, Jane D., KRAUS, Christina S. (eds.) *Livy*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- STEVENSON, Tom. Women of early Rome as exempla in Livy, *Ab Urbe Condita*, book 1. In: *Classical World*, 104.2 p. 175-189 (Article), 2011.
- TAMANINI, Andreia. Domus Luíviae: família, gênero e identidade na *gens* imperial. In: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, número 17, 2015. p. 215-228
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- TENENTI, Alberto. L'originalité de Leon-Baptiste Alberti. In.: *Chroniques Italiennes*, nº 17, 1989. Disponível: <http://chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/numeros/17.html>. Acesso em 11/03/2016.
- VASQUES, M. S. Egito Romano: identidade, poder e status social. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Natal. 2013.
- VEYNE, Paul. *O império Romano*. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. História da Vida Privada: do império romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.