

NUNO SIMÕES RODRIGUES
Universidade de Lisboa

FLÁVIO JOSEFO E A «INVENÇÃO» DA TEOCRACIA

Abstract: – The word «theocracy» was created by Flavius Josephus in his book *Against Apion*, written between 93 and 96 A. D. However, as we try to show in this essay, its «invention» can't be considered a total originality or a simple product of the fortune, since this kind of political theorization was a common philosophical *tópos* among several previous and contemporaneous authors, like Herodotus, Xenophon, Plato, Aristotle, Polybius, Cicero, Pliny, the Elder, and Philon of Alexandria, who gave a context to Josephus. Besides, the use of the term «theocratic» in connection to the history of Israel also seems not to be a pacific question in Josephus' work, mainly when we compare the *Jewish Antiquities* with the *Against Apion*. So, we try to understand the context of this «invention» and the reasons for these discrepancies.

Apesar de o termo *teocracia*, criado por Flávio Josefo numa das suas obras, o *Contra Apião* (II, 165), se ter difundido amplamente no âmbito da filosofia e da ciência política, sendo frequentemente usado a nível historiográfico para caracterizar o sistema de organização política de algumas civilizações, estados/instituições e/ou períodos históricos, não tem sido dos temas mais tratados na extensa bibliografia dos autores que se interessam por este historiador judeu do século I d. C.¹

É a propósito de um elogio de Moisés, que Josefo afirma ter sido a sua actuação como legislador um modelo de desempenho político para os povos, ao ter estabelecido um regime que o historiador caracteriza com uma palavra nova, a *teocracia*. Com este estudo, é nossa intenção demonstrar que a «invenção» da teocracia não é apenas produto de uma súbita inspiração linguística de Josefo; que se situa num contexto cultural bem definido. Preten-

¹ Dos autores que abordaram a questão, são de destacar os trabalhos de G. Hölscher, *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege*, Leipzig, 1904; Daniel R. Schwartz, «Josephus on the Jewish Constitutions and Community», *Scripta Classica Israelica* VII, 1983-1984, pp. 30-52; Yehoshua Amir, «Θεοκρατία as a concept of political philosophy: Josephus' presentation of Moses' *Politeia*», *Scripta Classica Israelica* VIII-IX, 1985-1988, pp. 83-105.

demos também mostrar que a classificação de Israel como estado teocrático não é linear em Josefo e que o ideal de teocracia não parece ser a única proposta do historiador para a análise do regime político do seu povo. E finalmente, tentar perceber os condicionalismos da criação do termo de tanto sucesso e por que razão existe uma discrepância na classificação feita por Flávio Josefo nos primeiros livros da sua obra e na que expõe no *Contra Apião*.

1. O contexto da teorização política greco-romana

Não se pode, de forma alguma, dizer que a introdução do assunto na obra josefíca seja uma originalidade ou uma novidade para a literatura antiga. Na verdade, o tema da *politeía* era já, ao tempo de Josefo, um tópico usado quer por historiadores quer por teóricos do pensamento greco-romano². A invenção da política, da politologia e da história institucional deve-se aos Gregos, como salientaram C. Mossé, J. Bordes e M. Finley³, e Heródoto é, ao que parece, o primeiro autor conhecido a introduzir a questão, no terceiro livro das suas *Histórias*. A propósito da história dos Persas, é despoletado um debate, onde três personagens (Dario, Megabizo e Otanes) argumentam quanto às qualidades dos diversos regimes políticos, monarquia, oligarquia e democracia, suas vantagens e seus inconvenientes (III, 80-82). Cabe a Dario apresentar aquele que acabará por vencer, a monarquia, valorizando-se, no entanto, a democracia, ao se referir que Otanes, a personagem defensora deste regime, era, apesar de tudo, o mais livre dos Persas (III, 82). Os exegetas de Heródoto salientaram já que as concepções subjacentes a estes discursos são, por certo, gregas e não persas, visto que os argumentos e as categorias neles usados o são também⁴. Parece estarmos perante o mesmo processo, quando Josefo enuncia a *politeía* de Israel e dos Judeus.

² Etimologicamente, πολιτεία significa «constituição» ou «forma de governo» de uma *pólis* ou cidade-estado, tudo o que diz respeito à vida pública de um Estado. Os Romanos consideraram *respublica* o termo latino equivalente. A definição é de Maria Helena da Rocha Pereira, «Introdução» in Platão, *A República*, 6ª ed., Lisboa, F.C.G., 1990, p. XLVII. Deve ainda referir-se que, para os Gregos, o termo englobava diversas realidades da ciência política, como «regime», «constituição», «governo» e «cidadania». Neste texto, trabalhamos o vocábulo enquanto sinónimo de «regime». Cf. Aryeh Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen, 1985, p. 359.

³ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris, 1971; Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, 1982; Moses I. Finley, *Politics in ancient World*, London, 1983 e *L'invention de la Politique*, Paris, 1985.

⁴ Sobre esta questão, ver J. A. S. Evans, «Notes on the debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82», *QUCC*, 1981, pp. 79-84, citado por Cristina

Por vezes historiador, por vezes pedagogo, por vezes economista, por vezes simplesmente filósofo, Xenofonte não resiste a opinar também acerca do melhor dos regimes. Na *Constituição dos Lacedemónios*, o autor apresenta a defesa de uma ideia de poder assente na figura exclusiva do chefe que exerce a autoridade sobre os seus subordinados/súbditos⁵. Foi a experiência militar de Xenofonte que lhe deu a tendência para considerar o problema fundamental do governo como o de garantir e manter a disciplina, de fazer com que o bom cidadão seja um bom soldado ou um bom oficial. A forma de o fazer é através da persuasão, havendo quem os guie, não quem os obrigue ou force à obediência, pois isso é tirania. Com esta tese, Xenofonte evoca já a «lei da selecção natural», visto que o mais fraco deve estar sujeito ao mais forte, sendo que este deve ser naturalmente fiel e capaz de inspirar a fidelidade aos outros. O rei deve ser um modelo para cada um dos seus súbditos em matéria de piedade, de disciplina pessoal, de atenções para com os outros e de integridade. Assim, o monarca ideal de Xenofonte é aquele que possuir estas qualidades, identificando-se com a própria lei e devendo rodear-se de pessoas com as mesmas características. Na *Ciropedia*, o autor fará de Ciro a imagem ideal desse monarca.

Alguns anos mais tarde, Platão volta ao problema, sendo o primeiro autor a sistematizar/reflectir, na *República* e nas *Leis*, sobre as formas possíveis e ideais de um regime político (e. g. *Leis* 712). Platão retoma a classificação de Heródoto e Xenofonte, mas com novidades em relação a estes, pois propõe um regime baseado numa ideia reguladora: o Bem. Para o pai do idealismo, o regime ideal é a monarquia do rei-filósofo, um sistema que M. Prélot e G. Lescuyer apelidaram de *sofiocracia*, o poder do sábio⁶. Platão reconhece, para além desta forma, a oligarquia, que pode degenerar em timocracia ou em plutocracia, e a democracia. A *sofiocracia*, por sua vez, pode também degenerar em tirania, considerada a pior forma de governo para o filósofo. Outra particularidade do pensamento político de Platão é o facto de ele reconhecer um processo cíclico nos regimes políticos, uma *anaciclese* (ἀνακύκλισις). Isto é, todas as sociedades passam pelas diversas formas de regime preconizadas, voltando a elas ininterruptamente, pois evoluem e trans-

Abranches em Heródoto, *Histórias- Livro 3*, tradução, introdução e notas de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches, Lisboa, 1997, p. 111.

⁵ Ideia sugerida por Diogo Freitas do Amaral em *História das Ideias Políticas*, vol. I, Coimbra, Almedina, p. 83. Na mesma obra pode igualmente encontrar-se uma sistematização do pensamento político de Platão. Aristóteles e Cícero, que também consultámos para a síntese desta introdução, pp. 85-150.

⁶ Termo apresentado por Marcel Prélot e Georges Lescuyer em *Histoire des Idées Politiques*, 11ª ed., Paris, 1992, p. 50, a partir de σοφός e κράτος.

formam-se consoante as circunstâncias históricas, mas subordinadas à lei do eterno retorno. De algum modo, esta tese reassume o espírito da evolução das idades da concepção hesiódica.

Para Aristóteles, «um regime pode ser definido como a organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas. O governo é o elemento supremo em toda a cidade e o regime é, de facto, esse governo» (*Pol.* 1278b). Na *Política*, Aristóteles divide os regimes políticos em sãos e em insanos. A monarquia, a aristocracia e aquilo a que chama *politeia*, por um lado; a tirania, a oligarquia e a democracia, por outro (*Pol.* 1279a). Tudo depende da quantidade de indivíduos que controla as instituições e os órgãos de decisão/soberania; bem como da moderação ou desmesura com que o fazem. A justa-medida grega, a *eunomia* (εὐνομία), é a concepção que preside a estas definições e teorizações. Para o Estagirita, a tirania é uma monarquia regulamentada pelo interesse exclusivo do monarca, e assim sucessivamente em relação aos restantes regimes. Isto é, a deficiência dos regimes até então propostos é que nenhum deles se ocupa do benefício da comunidade em si mesma e enquanto um todo, mas de apenas uma parte dela. Pelo que, a solução aristotélica acaba por ser de compromisso: a optimização vem do aproveitamento dos vários aspectos positivos de dois dos três regimes, da oligarquia e da democracia⁷. A originalidade aristotélica está também na relativização, visto que o filósofo afirma que o regime político não é uma universalidade, mas que cada povo/comunidade deve optar pelo que mais lhe convier. O mestre de Alexandre destaca-se ainda de Platão ao apresentar a evolução dos sistemas políticos de forma diferente: enquanto em Platão a evolução se faz do positivo para o negativo, em Aristóteles começa-se pelo regime que cronologicamente teria antecedido todos os outros, verificando-se posteriormente uma evolução gradual positiva. Começa com a monarquia, passa à oligarquia, à tirania, à democracia e termina com o que apenas designa como *politeia*.

Em Políbio, voltamos a encontrar o mesmo tema e o mesmo processo de apresentação, a propósito da história de Roma (os historiadores referem-se aos regimes políticos como parte necessariamente integrante da história dos Estados-tema dos seus livros). Para este historiador, também os regimes se sucedem uns aos outros num processo de anaciclese, «o ciclo das constituições e a sua ordem natural, que se alteram e transformam para retornar ao ponto de origem» (VI, 5-6, 10). Fazendo as distinções já clássicas entre regimes, o historiador das guerras púnicas não aceita as seis propostas

⁷ Já Tucídides enunciara esta questão a propósito do governo dos cinco mil, VIII, 97.

tradicionais como as únicas possíveis, nem sequer as melhores. Antes pelo contrário; recebendo por certo influência aristotélica, afirma dever considerar-se como óptimo o regime misto, o que integre as três características, como prova o caso de Esparta. Políbio distingue também monarquia de tirania, referindo que aquela deve ser aceite apenas quando o regime é escolhido livremente como tal e exercido através da razão e não através do medo ou da violência (VI, 3-4). Para Políbio, a realeza deriva da monarquia, forma espontânea de governo, e degenera em tirania.

Entre os latinos, um dos pensadores que reclamou a reflexão da ciência política foi Cícero. Este começa por aceitar as propostas gregas, reconhecendo a monarquia, a aristocracia e a democracia como os regimes possíveis. Mas, para o pensador romano, nenhuma destas formas é por si só a ideal. Todavia, pode retirar-se de cada uma delas o que de benéfico existe para o governo da cidade. Pelo que, «a melhor constituição política é aquela que resulta da fusão harmoniosa destes três tipos de governo salutar»⁸. Cícero recupera assim a concepção eunómica de Aristóteles. Onde está a novidade em relação ao Estagirita? O contributo provém dos três regimes, como já propusera Políbio, e não apenas de dois; depois distribui as funções públicas pelos órgãos de governo correspondentes, consulado, senado e tribunais, colocando à frente de cada um desses órgãos indivíduos provenientes dos diferentes grupos sociais. De algum modo, Cícero acabou por teorizar a legitimação do sistema de principado que combateu até à morte. Sistema que se preparara com Sula e com Júlio César e que se concretizou com Augusto. Isso porque esta proposta reúne aspectos dictatoriais/monárquicos a senatoriais/oligárquicos e a democráticos/republicanos (assembleias/comícios). Pode assim dizer-se que Cícero descreveu uma cidade que surge como uma platónica idealização de Roma e que, por sua vez, servirá de modelo ao principado de Augusto⁹. Ainda entre os latinos seria injusto não referir a importância de Plínio, o *Antigo*, para a temática em análise, visto que este contemporâneo de Josefo também dedicou as suas reflexões às formas de constituição política, nomeadamente à figura do *rex* e às características do tirano¹⁰.

⁸ «... statu esse optime constitutam rem publicam quae ex tribus generibus illis... confusa modice...», *Rep.* II, 41.

⁹ Ideia enunciada por Eduard Meyer e Paul Friedländer em *Plato*, vol. 3, New York, 1969, p. 140, citado por Maria Helena da Rocha Pereira, «Introdução» in *Platão, A República*, 6ª ed., Lisboa, F. C. G., 1990, p. LI, nota. 128.

¹⁰ Sobre Plínio, ver Francisco de Oliveira, *Les idées politiques et morales de Pline l' Ancien*, Coimbra, INIC, 1992, em especial as pp. 3-104 e Claude Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964.

Também contemporâneo de Josefo, Fílon de Alexandria, que com o historiador partilhava o facto de ser judeu, abordou também esta questão. O interesse deste filósofo helenizado pelo tema da *politeia* surge a propósito da crítica que faz do Pentateuco, o qual considera conter já a proposta de regime ideal para a comunidade dos homens. Para Fílon, a oligarquia e a tirania são regimes inaceitáveis; enquanto a monarquia, a aristocracia e, particularmente, a democracia são aceitáveis. Todavia, a supremacia de Deus é já enunciada na reflexão de Fílon. A propósito de alguns costumes orientais, como o casamento incestuoso, por exemplo, que Moisés recusa adoptar para a sociedade de Israel, o filósofo refere que o legislador não podia aceitar tais «leis estrangeiras como toleráveis e contrárias a uma *politeia* irrepreensível» como se pretendia aquela. O «melhor dos regimes» (ἀρίστης πολιτείας), também chamado o «regime sagrado» (ιερά πολιτεία), que já em Fílon tem como protagonista a figura de Moisés, deriva do facto deste autor considerar Israel o povo adoptado por Deus e, como tal, governado directamente por ele¹¹.

Sem contarmos com as obras desaparecidas, de outros autores que discutiram este problema e a que Flávio Josefo poderia eventualmente ter tido acesso, há pelo menos sete nomes da literatura greco-latina, todos eles anteriores ou contemporâneos do nosso historiador, que apresentam e debatem a questão. Assim, parece estarmos perante um tema comum aos pensadores clássicos, dos quais encontramos reminiscências em Josefo, a avaliar pela forma como este enuncia o problema. Avaliar e indagar a melhor *politeia* é um problema universal da filosofia política antiga¹². Todos criticam algum regime, ao mesmo tempo que praticamente todos propõem regimes e constituições ideais e Josefo não foge a essa regra, recorrendo para isso a argumentos retóricos.

2. Dois regimes para um mesmo Estado

A apresentação do regime político de Israel em Josefo faz-se de duas formas. A primeira é nas *Antiguidades Judaicas*, compêndio de história de Israel terminado em 92-93 d. C., sem que no entanto exista qualquer livro ou

¹¹ Ideias expressas em textos como *Spec.* I, 51; III, 24, 167; IV, 55, 161-181, 237; *Fug.* 10; *Agric.* 46; *Decal.* 155; *Virt.* 180; *Abr.* 242; *Confus.* 108; *Somn.* I, 219; *Deus* 176.

¹² Cf. a obra clássica de T. A. Sinclair, *A history of greek political thought*, London, 1951, que nunca cita o nome de Josefo. Políbio tem sido considerado o autor que mais influenciou Josefo neste assunto, Shaye D. Cohen, «Josephus, Jeremiah, and Polybius», *History and Theory* 21, 1982, pp. 366-381.

sequer parágrafo inteiramente dedicado a ele. A enunciação das opções políticas faz-se ao longo da obra, a propósito da mudança de conjuntura política, de reinado ou de período histórico e isso é, apesar de contextualizada na narrativa histórica do povo, uma novidade em relação aos autores anteriormente citados, visto que não se dedica um espaço propriamente dito ao tema; dá-se antes oportunidade ao leitor/auditor de ele próprio sistematizar essas informações e tirar essas conclusões. É assim possível apresentar em síntese o pensamento de Josefo quanto à evolução política do Estado judeu ao longo da sua história e enunciar as principais conclusões relativas aos regimes políticos por que se optou, que daí se inferem. O período histórico que vai de Moisés a Josué é caracterizado como uma *aristocracia* (ἀριστοκρατία), enquanto o período que decorre entre a morte de Josué e a instituição dos Juízes é considerado uma *anarquia* (ἀναρχία). O tempo dos Juízes é considerado um retorno à *aristocracia* e o dos reis, inaugurado com Saul, é caracterizado como uma *realeza* (βασιλεία)¹³. O período do cativo em Babilônia não merece, como é óbvio, um tipo de rótulo político por parte do historiador. O regime político de Israel após o regresso do exílio em Babilônia, que ocorreu sob domínio persa, que coincide com a gênese do judaísmo e que vai até ao período hasmoneu, significa para Josefo um retorno à *aristocracia*. De Aristóbulo I à conquista de Jerusalém por Pompeio, Israel organizou-se novamente sob uma *realeza*. As reformas de Gabínio são consideradas uma posição política de natureza *aristocrática*. Com Herodes e Arquelau volta-se à *realeza*, apesar de Arquelau nunca ter sido *rei* oficialmente. Todavia, a atitude de Josefo coincide com uma norma de tratamento geral da literatura antiga em relação a esta personagem (*Mt* 2,22, por exemplo). Finalmente, o período que vai do exílio de Arquelau, em 6 d. C., à destruição do Templo é novamente considerado uma *aristocracia*¹⁴.

No *Contra Apião*, que não é um livro de história, mas sim um tratado apologético de defesa dos Judeus face aos seus acusadores helenísticos e romanos, escrito entre 93 e 96 d. C., encontramos sim alguns parágrafos que não só sintetizam o regime político em enunciação filosófica, num espaço propositadamente dedicado a isso, como se introduzem alterações em relação às ideias insinuadas nas *Antiguidades Judaicas*. Isto é, as posições apresentadas na primeira obra não são coincidentes com as fundamentadas na segunda. As questões são: quais as novidades e por que razão a diferença?

¹³ Em Josefo, o termo μοναρχία aparece pela primeira e única vez em *AJ* XX, 229, a propósito do regime estabelecido pelos Juízes. Para definir o poder de um só, Josefo recorre sempre a βασιλεία.

¹⁴ Sobre estas avaliações, vide *AJ* VI, 36, 83-85, 268; XI, 111-112; XIII, 301; XIV, 91, 389; XV, 11; XX, 229, 241, 247, 251, 261; *GJI*, 170.

A novidade assenta fundamentalmente na introdução de uma reflexão original sobre o regime político instituído por Moisés para os Hebreus/futuros Judeus, que Josefo não tinha feito nas *Antiguidades*, e na qual usa o neologismo *teocracia* (θεοκρατία), isto é, o *poder* ou a *força de Deus* (CA II, 165). No primeiro caso não estamos perante uma sistematização filosófica, nem sequer perante uma proposta política. Estamos sim perante uma análise factológica, a partir da qual se podem retirar algumas conclusões. Mas esse é um trabalho do leitor de Josefo e não do historiador. Nessa sistematização, é possível perceber a teoria da anaciclese, já anteriormente enunciada por autores como Platão ou Políbio, patente no ciclo *aristocracia-realeza-aristocracia-realeza-aristocracia*, que se estabelece a partir da evolução das conjunturas políticas de Israel. Enquanto em Platão a evolução se faz passando por vários estados no sentido da decadência, em Josefo alterna-se apenas entre dois estados, começando pelo positivo. Esta enunciação está longe de nos parecer aleatória ou até mesmo afastada da própria teoria bíblica da história de Israel. Josefo parece atribuir um certo sentido negativo à realeza, de acordo com a filosofia deuteronomista da história, e um sentido positivo à aristocracia, na linha do espírito clássico que despreza a monarquia na sua forma totalitária ou tirânica¹⁵.

A evidência dessa posição está no tratamento do chamado testamento político de Samuel (1 Sm 8,11-21/AJ VI, 40-44), onde se enunciam as desvantagens da realeza, que coincidem de forma extraordinária com a caracterização da tirania em quase todos os autores citados. Considerado um extracto deuteronomista, o discurso do profeta Samuel antes da unção de Saul é um manifesto evidente de oposição à monarquia como regime político em Israel. As razões apresentadas para essa oposição assentam nas relações de subserviência, contra as quais o profeta alerta. Na sua perspectiva, a monarquia trará ao povo de Israel a opressão e a exploração dos jovens, que serão levados como servos para suprir as necessidades pessoais do rei, sendo usados como cocheiros, lavradores, recolectores, artesãos, perfumistas, cozinheiras e padeiras, e a espoliação dos bens do povo¹⁶. Esta visão da monar-

¹⁵ O Deuteronomista aplica a tese da alternância entre rei bom/rei mau à história de Israel. Saul e David exemplificam essa ideia. O Saul de Josefo é uma leitura pessoal original do escrito deuteronomista, dado que o historiador tem consciência da forma injusta como se tratou esta figura, que considera trágica. Sobre esta questão, vide os nossos trabalhos *Rei Saul segundo Flávio Josefo*, Diss. Mestrado, Fac. Letras-Univ. Lisboa, 1996 e «Saul Rei: herói trágico na historiografia de Israel», *Cadmo* 6/7, 1996-1997, pp. 89-122. Refira-se que Dionísio de Halicarnasso, em quem Josefo parece ter-se inspirado bastante, usa também o tema da decadência dos regimes em *Antiguidades Romanas* III, 36; IV, 41, 80; X, 54; XI, 8.

¹⁶ A mesma ideia expressa-se em Dt. 17,14-20.

quia, feita *a posteriori* no período pós-exílico, a partir da própria experiência negativa da realeza na história de Israel, aponta para o condicionamento da liberdade do povo, que contribuiu para denegrir a imagem do rei e o afastamento da monarquia como solução política. Josefo manteve-a nas *Antiguidades*, acrescentando significativamente no final a expressão inédita «suplicareis a Deus que se compadeça de vós e que vos conceda *uma rápida libertação dos reis*.» (*AJ* VI, 42) [o sublinhado é nosso]. Isto é, a referência final está de acordo com as posições do historiador quanto ao regime ideal a seguir. De algum modo, esta visão da realeza coincide com o que o pensador grego entendia por *tiranía*, e que em Josefo é sintoma do afastamento dos homens em relação a Deus (*AJ* V, 132-135). O mesmo regime que é criticado negativamente e recusado por todos os autores acima referidos.

É assim que o encontramos logo em Heródoto que, no parecer de Otanes, se refere aos «excessos de Cambises» e afirma que a monarquia é prejudicial, porque «adultera os costumes dos antepassados», «violenta as mulheres e até condena à morte sem prévio julgamento» (o termo *hybris*, ὕβρις, aparece quatro vezes neste discurso contra a monarquia, dizendo-se que este regime era uma forma de a encorajar, III, 80); em Xenofonte, que apresenta um Licurgo que pretende abster-se de inspirar aos reis sentimentos tirânicos (XIV, 8); em Platão, para quem o tirano é pior do que as pessoas que «roubam, assaltam casas, vão às carteiras, tiram a roupa, saqueiam os templos, vendem como escravos pessoas livres» (*Rep.* 575b); em Aristóteles, que afirma que a tirania «é o governo de um só que exerce um poder despótico sobre a comunidade política» (*Pol.* 1279b); em Políbio, que se refere à ferocidade dos regimes monárquicos tirânicos (VI, 9); e até em Cícero, que considera tirano o rei que orienta o seu governo injustamente e a quem chama «o mais monstruoso» (*taetrius*, *Rep.* II, 48) e em Fílon, para quem o bom príncipe, que se opõe ao tirano, deve ter Deus como modelo (*Spec.* 186-188).

Assim, o período correspondente à promulgação das leis e da constituição de Israel, centrado nas figuras de Moisés e Josué e expresso por um regime aristocrático, é francamente um período positivo. Aliás, é a concepção que há-de predominar como base da apologia do sistema político dos Judeus para grego e romano verem. O mesmo se diga acerca dos períodos dos Juízes, do regresso do exílio, o tempo de Esdras e Neemias e da canonização cultural de Israel, e do tempo do próprio Josefo. Já o período dos reis é de uma forma geral mal visto, como demonstram o discurso de Samuel antes da unção de Saul, o falhanço do primeiro rei, as guerras de sucessão após as mortes de David e Salomão ou figuras como Abiam, Nadab, Basa, Omeri, Acab, Acazias, Jorão, Atália, Jezabel, Joacaz, Jeroboão, Herodes e os

Hasmoneus. De qualquer modo, o relativo sucesso dos reinados de David, Salomão ou Josias é entendido como um nível aceitável de piedade virtuosa; porém jamais o regime ideal.

No segundo caso, estamos tanto perante uma análise de ciência política, que vem no seguimento das de outros autores gregos, em relação a Estados ou comunidades como Atenas, Esparta, Cartago ou Roma, como perante uma proposta de regime óptimo, enunciada pelo princípio da teocracia. Negam-se, portanto, as ideias anteriores. Desapareceram as concepções de anacrise e de alternância positivo-negativo. A afirmação da excelência da constituição judaica coincide assim com a tese apologética da importância da cultura judaica para a humanidade, contrariando a ideia que se difundia entre os não-Judeus, de que o contributo do povo de Israel para a felicidade dos Homens tinha sido nulo. É a utilização de tópicos greco-latinos, que Josefo insere na matéria bíblica, que lhe permite fazer a legitimação dessa apologia no mundo helenístico. Trata-se de uma técnica retórica usual em toda a obra de Flávio Josefo, como os trabalhos de L. H. Feldman têm demonstrado ao longo dos últimos anos¹⁷. Para melhor introduzir a sua mensagem a uma audiência greco-romana, ou pelo menos culturalmente grega, Josefo utiliza temas e termos da cultura clássica de modo a aproximar o conteúdo da sua mensagem dos seus auditores-objectivo. Aqui, há vários aspectos a destacar.

Em primeiro lugar, a evocação de outros regimes: «uns confiaram a monarquias, outros a oligarquias e outros ainda ao povo o poder político». Tema que encontramos em alguns dos pensadores antes referenciados. Esparta é um exemplo quase omnipresente em todos eles, desde Xenofonte, o que acaba por criar relações de dependência textual entre os autores¹⁸. São precisamente os casos de Esparta e de Creta, associados ao de Atenas, que Josefo recorda no *Contra Apião* quando se refere às formas de educação cívica das diversas cidades em questão (CA 172). Parece-nos que uma hipótese de dependência maioritária de Aristóteles na teorização política de Josefo, fortificada pela alusão ao caso ateniense, ganha crédito com esta passagem.

¹⁷ Um dos textos de L. H. Feldman que melhor sintetiza esta questão é «Use, authority and exegesis of Mikra in the writings of Josephus» in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, J. Mulder e H. Sysling eds., Assen, 1988, pp. 455-518.

¹⁸ O caso de Esparta, ou Lacedemónia, é citado, por exemplo em Platão, *Rep.* 452c, 544c, 599d; em Aristóteles, *Pol.* 1275b, 1285a, 1294b; em Políbio VI 10, 49; em Cícero, *Rep.* XXIII, 42; e, claro, na obra de Xenofonte inteiramente dedicada a esse exemplo. Além destes autores, houve outros, como Crítias, Dioscórides e Esfero que se ocuparam do caso de Esparta. O mesmo se passa com o caso de Creta.

Em segundo lugar, a construção da imagem do legislador judeu, que Josefo reintroduz depois da experiência de Filon, com o recurso a temas da filosofia platônica¹⁹. Nesta passagem, trata-se de aplicar ao legislador dos Judeus, Moisés, as virtudes cardiais, que surgiam já em Píndaro e em Ésquilo, e que caracterizam o herói clássico do período helenístico. O libertador do Egito e autor da constituição dos Judeus é assim rotulado como um homem de piedade religiosa (εὐσεβής), de justiça (δικαιοσύνη), de temperança (σωφροσύνη) e de firmeza (καρτερία), acrescentando-se ainda a virtude da concórdia (συμφωνία)²⁰. São estas virtudes que permitem fazer o contraste com as acusações mais vulgares de que Moisés era alvo entre os defensores do anti-semitismo e que o historiador de Massada aqui recorda: «Não foi um feiticeiro, nem um impostor, como aqueles que nos insultam dizem injustamente» (CA II, 161). Para Xenofonte, uma personalidade como esta identificava-se com o ideal de *kalokagathía* (καλοκάγαθία), a perfeita honestidade e lealdade (X, 4). Tal como para Heródoto a tirania se define pela ausência, no tirano, de qualidades de moderação e de prudência, que fazem de um homem não um soberano caprichoso, mas um governante respeitado e respeitador das tradições²¹, também para Josefo isso é precisamente o que Moisés não foi: «Ele organizou todo o povo de modo a depender dele e, ao achá-lo dócil em todos os aspectos, não tirou proveito dessa situação para a sua ambição pessoal, mas nas circunstâncias em que precisamente os chefes se apoderaram do império absoluto e da tirania, e habituam os povos a viverem sem leis, Moisés, elevado a esse grau de poder, assumiu o contrário...» (CA II, 158-159).

Com este tratamento, Josefo demonstra conhecer o suficiente da tradição clássica, que atribuíam a determinadas personagens-chave a missão de estabelecer regimes políticos. Licurgo de Esparta é o caso mais paradigmá-

¹⁹ Sobre a possível influência de Filon em Josefo, vide W. C. van Unnik, «Josephus' account of the story of Israel's sin with alien women in the country of Midian (Num. 25:1ff.)» in *Travels in the world of the Old Testament*, Assen, 1974, pp. 241-261 e H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Iudaicae of Flavius Josephus*, Missoula, 1976, p. 141.

²⁰ CA II, 159, 170. Nesta passagem, Josefo utiliza o termo καρτερίαν em vez do clássico ἀνδρεία, «coragem», usado por Platão n' *A República*, IV, 427e. Por outro lado, a συμφωνία evoca uma virtude romana de origem grega, a *concordia*, que faria também todo o sentido aos ouvidos dos seus auditores de formação latina, substituindo de algum modo a sabedoria (σοφία), que está ausente.

²¹ Cf. Dominique Colas, «La grammaire politique de l'Occident. Sur l'écriture constitutionnelle» in *Xénophon, Constitution de Sparte- Aristote, Constitution d'Athènes*, Paris, 1996, pp. 15-16. Este retrato de Moisés confirma o que Josefo traça do legislador bíblico ao longo de AJ II, 224-230, 290; III, 65, 212-213; IV, 13, 42, 156-158, 329-331.

tico. Mencionado por quase todos os teóricos da política grega, aparece insinuado por Josefo. A partir do século IV a. C., Licurgo, considerado o melhor de todos os legisladores pela maioria dos Gregos, assim como o regime espartano um regime modelo, começou a ser objecto de uma imensa literatura que durará até ao período imperial e cujo exemplo mais conhecido será o de Plutarco, um contemporâneo de Josefo²². O seu Licurgo é o sábio e o legislador perfeito, homem de justiça, de temperança, de paz e de amor, instruído por Apolo Pítio. Uma vida que em tudo se assemelha à do Moisés apresentado por Flávio Josefo. Este, por seu lado, aproveita a ocasião para introduzir na sua apologia a construção do seu próprio legislador. Trata-se do terceiro aspecto a destacar, relativamente ao método usado pelo historiador: outros factores da construção da imagem do legislador judeu. As funções de fundador, «que instituiu as melhores leis»; de líder, por se encarregar de guiar as «miríades de homens que saíram do Egipto», atravessando com eles o deserto; de gestor altruísta, por ser considerado «o mais precavido dos conselheiros e o mais consciente dos administradores» e «não tirar proveito da situação para sua ambição pessoal», o que de imediato o afasta das características de tirano enunciadas pelos predecessores de Josefo; e, claro, de herói, por «vencer os seus inimigos e combater para salvar as suas mulheres» (CA II, 157-159, 163). Assim se constitui Moisés como legislador ideal, digno de figurar ao lado, ou mesmo acima, de figuras paradigmáticas como Minos, Licurgo, Sólon, Drácon, Clístenes e Sérvio Túlio.

Em quarto lugar, citemos precisamente a enunciação de nomes da tradição clássica. É raro Josefo recorrer a este método. Ao longo dos retratos historiográficos que traça nas suas obras, encontramos associações de ideias ou de carácter entre as personagens bíblicas e ou da história de Israel com personagens da mitologia e ou história clássica, não comparações evidentes. Todavia, na exposição da *politeia* moisaica, o esforço de Josefo por se integrar no mundo em que vive é tão grande, que não hesita em recorrer a nomes que sirvam como argumentos de autoridade entre Gregos e Romanos. É assim que se menciona o caso de Minos, o rei mítico «tão elogiado pelos Gregos», considerado o legislador da *politeia* cretense, e «outros legisladores que se lhe seguiram», de onde se infere o já referido Licurgo. A tradição clássica dizia que Minos tinha sido o primeiro a governar os Cretenses com justiça, dando-lhes leis para esse efeito, chegando a afirmar-se que era inspirado pelo próprio Zeus. Enquanto legislador, Minos era frequentemente posto em paralelo com Radamanto, seu irmão, tendo ambos assento no

²² Plutarco, *Licurgo*, em particular os parágrafos 5-7, 29-31. Numa Pompílio, o primeiro organizador de Roma, imitará, segundo Plutarco, o de Esparta.

Inferno para julgar as almas dos mortos²³. Com esta menção, Josefo aproxima-se da cultura em que está inserido, como faz quando atribui determinadas características dos heróis greco-romanos aos heróis bíblicos. Com a diferença de que agora nomeia declaradamente a personagem, demonstrando estar dentro da matéria cultural grega, que aproveita para argumentar o seu próprio ponto de vista. O facto de apresentar uma figura conceituada no meio cultural dominante e de a fazer subordinar em importância a Moisés, só pode ter como objectivo valorizar este último face aos outros.

Em quinto lugar, a utilização de outras concepções filosóficas greco-romanas implícitas, das quais se destaca o estoicismo. A formação estóica de Josefo tem já sido muitas vezes referida e justificada. Apesar de não ser um bom filósofo, ao longo de toda a sua obra, o historiador insinua posições filosóficas que se aproximam do pensamento estóico, nomeadamente no que diz respeito ao problema de Deus. A exposição da *politeia* judaica no *Contra Apião*, parece ser mais uma oportunidade para o autor introduzir as suas ideias no que respeita às questões metafísicas. Josefo começa assim por fazer uma crítica às formas tradicionais da religiosidade greco-romana, dizendo que «uns atribuem as suas leis a Zeus, outros fazem-nas remontar a Apolo e ao seu oráculo de Delfos», para que dessa forma consigam formas de autoridade legítima sobre o povo para quem legislam (CA II, 162). Do mesmo modo, também Moisés se apoiou no divino para estabelecer o regime, pois «O nosso legislador não pousou o seu olhar em qualquer destes governos». A diferença está na essência desse divino. O historiador usa *theós* (θεός), para designar Deus. Como já analisámos anteriormente, a utilização do termo aponta para uma neutralização da figura divina, que ao mesmo tempo se conota com as concepções estóicas da divindade²⁴. A escolha dos exemplos de Zeus e Apolo deve-se ao facto de serem Minos e Licurgo os outros legisladores em comparação. No que respeita à identificação da divindade, o historiador judeu abstracciona, como é seu apanágio, e atribui-lhe características que também são estóicas, quando diz que «Nada pode escapar o seu conhecimento, nem qualquer das nossas acções, nem qualquer dos nossos pensamentos íntimos», tratando-se de «um Deus único, não criado, eternamente imutável, mais belo do que toda a forma mortal, reco-

²³ *Od.* XI, 568ss. Cícero cita também este exemplo, juntamente com os de Licurgo, Teseu, Drácon, Sólon e Clístenes em *Rep.* II, 2.

²⁴ Cf. *Rei Saul segundo Flávio Josefo*, pp. 226-228 e A. Schlatter, «Wie sprach Josephus von Gott» in *Kleinere Schriften zu Flavius Josephus*, Darmstadt, 1970, p. 71. Os tradutores ingleses de Josefo da edição *Loeb* usam a palavra *deity* para traduzir o θεός jóséfico.

nhecível através do seu poder, mas irreconhecível na sua essência»²⁵. Estas palavras traduzem a mesma ideia de um Deus providência, onnipresente, onnipotente e onnisciente, princípio básico de todas as coisas, que se identifica com a natureza e com a própria lei. Josefo partilha aqui com os estóicos a concepção unitária e abstraccionista de Deus, que engloba todos os atributos do ser divino. O que filosoficamente é considerado um estado superior, em relação à personalização múltipla e consequente fragmentação do divino, pela ausência de absoluto, como seriam Apolo ou Zeus²⁶. É o próprio Josefo quem revela essa conexão, como já fizera quando se confessara próximo dos estóicos (*Vida* 12), ao dizer que «Pitágoras, Anaxágoras, Platão, os filósofos do pórtico que vieram depois, todos eles, quase sem excepção, tiveram manifestamente essa concepção da natureza divina» (*CA* II, 168). A enunciação destas personalidades funciona também como argumento de autoridade perante o seu público, mostrando que afinal os Judeus também têm as mesmas posições do que os Gregos ou os Romanos sobre determinados aspectos fundamentais da vida e do pensamento. Mais, que os Judeus, em parte, superaram os outros, ao terem constituído a sua religião e o seu regime político com base numa concepção de Deus totalitária e abrangente. E aqui inicia a apologia para além da igualdade. Trata-se já da crença na superioridade dos Judeus face aos outros povos, patente em afirmações como «quem instituiu as melhores leis e quem ensinou as normas mais justas sobre religião» ou «esta concepção de Deus foi a dos mais sábios entre os Gregos, que se inspiraram em ensinamentos dados pela primeira vez por Moisés» (*CA* II, 168). O primado do legislador dos Judeus sobre todos os outros culmina a apologia.

Assim, ao longo da enunciação da metodologia joséfica, verificamos que tudo serve para demonstrar não só a importância, como mesmo a superioridade da cultura judaica, desde que fundamente a posição do autor.

²⁵ Diz Josefo em *CA* II, 167: ἓνα αὐτὸν ἀπέφηνε καὶ ἀγέντον καὶ πρὸς τὸν αἰδίων χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα, καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γινώριμον, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστον.

²⁶ Refira-se que, para alguns estóicos, essa entidade identifica-se com Zeus, enquanto Deus absoluto. No entanto, partimos do princípio que a menção de Josefo a Zeus, neste contexto, está relacionada com a figura de Mínos, pois este teria recebido do pai dos deuses, em Creta, a orientação legislativa, tal como Licurgo a teria recebido de Apolo, em Delfos. Trata-se, portanto, de duas referências concretas, por relação às duas personagens citadas, que, como vimos, eram as tradicionalmente referidas em textos de ciência política. Sobre a metafísica estóica, A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974, p. 165.

3. A «invenção» da teocracia

De onde vem a proposta da «teocracia»? De matéria bíblica, sem dúvida. Ao longo das escrituras hebraicas, são vários os textos que apontam para uma concepção teocrática do poder político²⁷. É também essa ideia que está subjacente à expressão «... que Eu não reine mais sobre eles.» (1 Sm 8,7). Na sua maioria, estes são textos deuteronomistas, cuja elaboração data do período exílico ou pós-exílico, após a falência da monarquia. Essa posição filosófico-política é a mesma que justificou a instalação de um regime «aristocrático» em Israel, como o próprio historiador reconhece, cuja particularidade era o facto de o grupo dos *aristoi* ser constituído pela casta sacerdotal de Israel, à qual pertencia a família de Josefo, e que alguns entenderam como o aparelho executivo do regime supostamente teocrático.

Assim, o neologismo não surge também de um repentino influxo do historiador. De acordo com os textos hebraicos, já nas *Antiguidades Judaicas* (VI, 60), no texto paráfrase do testamento político de Samuel, se usa a expressão *basileía* (βασιλεία) divina para distinguir de *ánthrōpou basileía* (ἄνθρωπου βασιλεία), *realeza humana*. Do mesmo modo, em VI, 61, lê-se que, como governante, *Deus é o melhor de todos* (θεὸς δὲ πάντων ἄριστος). Isto é, o testamento de Samuel contém já uma ideia de Estado teocrático e Josefo trata-o de acordo com isso.

A expressão dos Hebreus que mais se aproximava do conceito de *teocracia* era o *reino dos céus*, em hebraico *malkhut haššamaim* (מלכות השמים). Mas, ao mesmo tempo, esta expressão tinha um carácter messiânico, não conveniente para ser usado e não servindo para apresentar a *politeia* moisaica a uma audiência helenizante. Foi este factor, aliado à tradição historiográfica e profética de Israel e ao contexto da ciência política grega, que levou à criação do neologismo, que resulta assim de uma reflexão lógica, de um trabalho de hermenêutica bíblica.

Como se articula a posição demonstrada nas *Antiguidades Judaicas* com a que transparece no *Contra Apião*? De algum modo, o ideal teocrático está já subjacente ao sistema aristocrático enunciado, visto que para Josefo os *aristoi* devem governar, não por iniciativa própria, mas por delegação divina. Trata-se do poder da lei com Deus como rei, como se sugere em *Antiguidades* IV, 223 e V, 135. O governo dos Juizes ou a própria actuação de Moisés, por exemplo, comungam já, em parte, desse ideal teocrático, pois

²⁷ Ex 15,18; Jz 8,23; 1Sm 8,6-7; 19-20; 1Rs 22,19; 1Cr 17,14; 2Cr 13,8; Sl 24,7-10; 47,3; 103,19; Is 6,1-5; 41,21; 43,15; Jr 10,7-10.

é Deus quem governa através dos seus representantes na terra. Agora, coincide a teocracia joséfica com o governo dos sacerdotes, na perspectiva aristotélica de grupo ou classe política que controla as instituições? Pensamos que essa não é a ideia nem a perspectiva de Josefo, apesar de ser a realidade efectiva. Para o historiador, trata-se de Deus como chefe (ἡγεμῶν) da sociedade, como entidade suprema, expressa pela frase *Deus basta como governante* (AJ IV, 114, 223). Novidade joséfica, que vai ao encontro de determinadas posições teóricas greco-romanas, nomeadamente o estoicismo. Estamos perante uma solução de compromisso, cuja percepção só é possível a partir de uma comparação das *Antiguidades Judaicas* com o *Contra Apião*. Só assim percebemos como relaciona Josefo o seu afecto pela aristocracia com o impulso de «inventar» a teocracia. Avançaríamos com a proposta de classificar a perspectiva joséfica do regime de Israel como uma *teocracia aristocrática*, em que eventualmente a aristocracia corresponderia à imagem institucional real e a teocracia à imagem institucional ideal ou utópica, algo semelhante à Idade de Ouro de Hesíodo que, desenvolvida, daria lugar à teorização messiânica do Reino de Deus. O que por motivos óbvios, Josefo não fez. Assim, esta teocracia permite-se aproximar mais de modelos executivos aristocráticos do que de modelos de poder absoluto, ou até mesmo de tiranias.

Novidade teórica dada por Israel, uma vez que não há ainda teorização em torno da cultura egípcia (onde o representante teocrático não é o grupo, mas o rei/faraó), apesar dessa forma de governo se intuir já em determinadas actuações políticas, mesmo em Roma e em reinados anteriores aos dos Flávios, como os de Augusto e Calígula, por exemplo²⁸. O significativo será entender a forma como convivem as realidades *imperador* e *Deus/imperio romano* e *reino de Deus* no espírito joséfico. Será o imperador um representante de Deus na terra ou substitui a função divina? Nesse caso, deixará de haver teocracia aristocrática para passar a existir uma teocracia monárquica, o que corresponde à solução imperial.

Em conclusão, aparentemente, Josefo parece recusar o sistema em que estava politicamente inserido, ao valorizar e elogiar como o melhor regime o de Israel. Acontece que a proposta do historiador acaba por se revelar um compromisso que permite a convivência da utopia judaica, de natureza platónica, com a realidade política romana. Na esteira dos seus predecesores, recusa a tirania, como se infere pela sua posição que afirma que Moisés não foi ambicioso. Existe discurso messiânico? Não o cremos. Estamos

²⁸ E Josefo usará também as categorias θεός e ἡγεμῶν para se referir a Augusto, AJ XIX, 289.

perante a análise e a avaliação de sistemas. A «vitória» atribuída ao caso de Israel corresponde ao espírito *agónico* clássico, em que a competitividade permite o aperfeiçoamento. Coube a Israel expressar esse aperfeiçoamento, historicamente atestado. Mas não se propõe a abolição do sistema político em vigor. Em vez disso evoca-se simplesmente um exemplo modelar do passado que convive de forma pacífica com a realidade que provavelmente lhe chega através da integração das comunidades judaicas na diáspora romana. O que faz com que, de acordo com o espírito joséfico, este não seja propriamente um texto de intervenção em relação ao regime instituído. Daí a apresentação do regime num contexto perfeitamente definível, com referências evidentes às exposições anteriores. Para o relativismo aristotélico, esta exposição/proposta de regime seria apenas mais uma forma de governar. Quanto ao espírito platónico, esse revê-se especialmente ao longo das *Antiguidades Judaicas*, onde Josefo reconhece em parte a tese da *anaciclese* aplicada aos regimes de Israel, que se alteram ao longo da História, de acordo com as conjunturas e as vicissitudes políticas, como já Políbio defendia. Além disso, para Platão, o Bem é a finalidade, o objecto supremo de todo o desígnio e de toda a aspiração, a causa criadora que sustenta o mundo. A ideia de Bem coincide com a ideia de Deus²⁹. Do mesmo modo, em Josefo, Deus também se identifica com o Bem, pelo que só a teocracia pode ser o melhor dos regimes, aquele que é gerido pelo Bem/Deus. Mas a tese da superioridade vai mais longe. Na cidade ideal de Platão, o rei-filósofo decide sozinho. Deus identifica-se com a ideia reguladora, mas Platão não o coloca nominalmente como base do regime. É aí que Josefo introduz a novidade com o *Contra Apião*: a presença nominal de Deus como elemento regulador da organização do sistema político.

Resta-nos lembrar que Josefo não é um teórico da política. Talvez advenham daí as incongruências e a falta de homogeneidade entre o que lemos nas *Antiguidades Judaicas* e no *Contra Apião*. Porquê então a diferença?

Primeiro, não podemos esquecer que o segundo texto é uma apologia, onde o autor tem como objectivo definido demonstrar que os Judeus não estão ao nível que alguns Gregos e Romanos os colocam e que, como tal, não são merecedores das acusações de que são alvo. Portanto, Josefo tem de ser mais incisivo na sua definição, mais objectivo e muito menos ambíguo. Daí, uma afirmação clara e eficaz.

²⁹ O que leva Ernest Barker a afirmar que o ideal político de Platão é no fundo uma *teocracia*, *Greek political theory- Plato and his predecessors*, London, 1918, p. 304.

Depois, o *Contra Apião* é, ao contrário das *Antiguidades Judaicas*, um espaço de reflexão mais alargado, logo mais propício à teorização. Isto é, a apologia é a reflexão possível depois da longa análise que foram as *Antiguidades Judaicas* e a *Guerra dos Judeus*. É verdade que há concepções que usou nessas obras que estão ausentes no *Contra Apião*. Mas talvez isso se deva ao facto de estarmos perante apenas o necessário para uma exposição teórico-política de base, que sustente uma prévia formulação historiográfica, imprescindível para a compreensão da evolução do processo histórico, que serve então como introdução a um texto mais elaborado, onde se encaixa um apurado debate intelectual, como aquele que encontramos na apologia.

Finalmente, tendo sido a última obra a ser escrita, *Contra Apião* é por isso a que teve mais oportunidades de teorização, aquela onde também estão presentes mais leituras de natureza filosófica. Este texto permite situar o autor no último estado evolutivo da sua maturação teórica e, consequentemente, é aquela em que se lê a forma/proposta de Estado mais pura que Israel terá atingido e que funciona como ideal.

Assim, a «invenção» da teocracia acaba por ser não uma negação da ciência política grega, mas o coroamento da mesma, uma perfeita síntese cultural, só plenamente entendida quando vista do prisma daquela, na qual está inserida e da qual depende, como se vê pela contextualização feita a partir das referências aos autores implicados no processo. Só usando as categorias da cultura grega, poderia Josefo ser bem sucedido a passar essa mensagem. É o que ele faz, ainda que tema violentar a língua grega. De qualquer modo, se a violentou, fê-lo eficazmente. A mensagem conveniente, perfeitamente joséfica, que lhe permite defender a que considera cultura supostamente mais subtil e evoluída dos Judeus. Tomar outra posição seria entrar em rota de colisão com as forças da sociedade greco-romana antagónicas ao judaísmo. O que, conhecendo o passado de Flávio Josefo, não seria plausível que acontecesse.