

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE
FILOSOFIA ANTIGA



v. 13-14 • n. 13-14

RIO DE JANEIRO

JULHO DE 2009 • JULHO DE 2010

PROGRAMA DE ESTUDOS EM FILOSOFIA ANTIGA • INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Aloísio Teixeira

Vice-reitor

Sylvia da Silveira de Mello Vargas

Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa

Angela Uller

Diretor do IFCS

Mario Antonio Teixeira Gonçalves

Chefe do Departamento de Filosofia

Rafael Haddock-Lobo

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica

Pedro Costa Rego

Coordenador do Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Maria das Graças de Moraes Augusto

K L E O S

REVISTA DE FILOSOFIA ANTIGA

Publicação Anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Indexada ao *L'Année Philologique*

Editor Responsável

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Editor Adjunto

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Comissão Editorial

Admar Almeida da Costa, UFRRJ

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Carolina de Mello Bomfim Araújo, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Olimar Flores Júnior, UFMG

Conselho Editorial

David Bouvier, Université de Lausanne, Suíça

Donaldo Schüler, UFRGS

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Maria Isabel Santa Cruz, UBA, Argentina

Marie-Laurence Desclos, UPMF-Grenoble, França

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Paula da Cunha Corrêa, USP

Paulo Butti de Lima, Università degli Studi di Bari, Itália

Roberto Bolzani, USP

Revisão

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Design Gráfico

Paula Ferreira

Apoio

Gráfica da UFRJ

Endereço para Correspondência

PRAGMA • Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais • Universidade Federal do Rio de Janeiro

Largo de São de Francisco de Paula, 1, sala 307 A • CEP 20051.070 • RJ

Tel: 0055.21.2252.8035/4, Ramal 316 • Fax: 0055.21.2221.1470 • e-mail: kleos@iglobo.com

PEDE-SE PERMUTA / WE ASK FOR EXCHANGE

SUMÁRIO

Apresentação	7
A refutação da opinião de Polo no <i>Górgias</i> de Platão (416b-418b) • <i>Janaína Silveira Mafra</i>	9
<i>República</i> IV: la división entre <i>logistikón</i> y <i>epithymethykón</i> y algunos rastros de su presencia en la psicología de Jenócrates • <i>Ivana Costa</i>	25
Por que não há no <i>Timeu</i> um conceito de “matéria”: <i>TI. 48a-53b</i> • <i>José Trindade Santos</i>	45
El argumento que conduce al tercer hombre en el tratado Sobre las ideas • <i>Silvana Gabriela di Camillo</i>	73
Tersites esquecido (nota sobre a parrésia segundo Michel Foucault) • <i>Olímar Flores-Júnior</i>	93

ARQUIVO

Álvaro Vieira Pinto: Considerações sobre a lógica do antigo estoicismo <i>Introdução de Maria das Graças de Moraes Augusto</i>	113
---	-----

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

ΜΕΘΕΞΙΣ : La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai Dialoghi Giovanili al Parmenide, de Francesco Fronterotta • <i>Guilherme da Costa Assunção Cecílio</i>	147
<i>Enéadas</i> : textos essenciais, de Plotino. Traducción , notas y estudio preliminar de Maria Isabel Santa Cruz e Maria Inês Crespo • <i>Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão</i>	163

NORMAS EDITORIAIS	165
-------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

A edição de *Kléos* que ora trazemos a público, conjugando dois volumes em um único exemplar, traz contribuições de diferentes matizes sobre os diálogos platônicos, e sobre sua presença na tradição filosófica, seja na tradição da antiga Academia, seja na crítica aristotélica, bem como a crítica contemporânea ao cinismo antigo e à análise da lógica do antigo estoicismo.

Nesse sentido, a publicação fac-similada das *Considerações sobre a lógica do antigo estoicismo*, artigo publicado pelo Professor Álvaro Vieira Pinto, no primeiro volume da Revista da Faculdade Nacional de Filosofia, vinda a público em 1949 – ano em que se comemorava o decênio da FNFfi - Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, hoje UFRJ –, é um exemplo marcante do modo como os estudos filosóficos, e em especial a filosofia antiga, foram desenvolvidos no Brasil, na primeira fase estrutural da implementação das universidades brasileiras, no século passado.

Na seção *Artigos*, *Kléos* traz a público quatro reflexões cujos temas estão centrados em aspectos importantes do diálogo platônico e em seu atrelamento à herança da tradição platônica na filosofia de Xenócrates e Aristóteles, analisados à luz de questões lógicas e metafísicas.

O primeiro texto, *A refutação da opinião de Polo no Górgias de Platão (416b-418b)*, de Janaína Silveira Mafra, busca refutar a interpretação de Gregory Vlastos, exposta em 1967, no artigo *Was Polo refuted?*, publicado pelo *The American Journal of Philology*, no qual Vlastos sublinha a *ingenuidade platônica* ao acreditar que Sócrates refuta Polo na referida passagem. Para tal, Janaína Silveira Mafra procura demonstrar que a concepção de *lógos* constante na argumentação socrática refuta, em quatro etapas, a opinião que fundamenta os “valores contraditórios” aos quais Polo adere sem uma reflexão maior.

Os dois textos seguintes, dos professores Ivana Costa e José Trindade Santos, procuram ler dois temas clássicos do platonismo – o da *psykhé* e duas de suas partes, o *logistikón* e o *epithymetikón*, exposto no Livro IV da *República*; e o da noção de *khóra*, apresentada no *Timéu* –, sob os olhos de seus herdeiros na Academia: Xenócrates e Aristóteles.

Na sequência, Silvana di Camillo retoma a crítica de Aristóteles à teoria das ideias platônicas a partir do argumento do terceiro homem, tal como é apresentado nos fragmentos preservados no comentário de Alexandre de Afrodísias à *Metafísica* A9, do tratado perdido, o *Sobre as Ideias*. Em sua análise do ‘argumento do terceiro homem’, a autora atém-se a aspectos específicos da reconstrução do texto, sua cronologia e estrutura geral, para, a seguir, analisar o referido argumento e seus pressupostos que demonstrariam uma “dificuldade genuína” na teoria platônica das ideias.

O último texto da seção *Artigos* nos oferece as considerações detalhadas e eruditas de Olimar Flores Júnior acerca da análise foucaultiana da *parrhesía* e de suas relações com a retórica. Retomando a Tersites, a personagem homérica, Flores Júnior demonstrará que, contrariamente ao que supõe Foucault – que entre retórica e *parrhesía* há uma separação explícita –, entre os gregos, a *parrhesía* não se contrapõe à retórica, e o estudo do cinismo grego nos leva ao reconhecimento de uma “retórica cínica”, que, diferentemente da *parrhesía* consentida e sancionada pelo pacto democrático, caracteriza-se por seu exercício pleno e radical: “uma parrésia que, ao invés de *descobrir* a verdade num esforço comum, solidário e consensual, no interior de um círculo restrito e bem definido, dispensa o protocolo da permissão para *gritar* a verdade em praça pública”.

Na seção *Recensões Bibliográficas*, a teoria das ideias platônicas será objeto da recensão crítica da obra de F. Fronterrota, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La Teoria Platonica dele Idee e la Partecipazione dele Cose Empiriche*, elaborada por Guilherme da Costa Assunção Cecílio, enquanto Bernardo G. dos Santos Lins Brandão deter-se-á nas *Enéadas: textos essenciais*, de Plotino, com seleção, notas e estudo preliminar por María Isabel Santa Cruz e Maria Inês Crespo.

Por fim, faz-se necessário agradecer e sublinhar o apoio à Gráfica da UFRJ e seus funcionários, em especial a Carla Aldri que sempre amiga e cordata auxiliou nas dificuldades que permearam todo o trabalho desta edição de *Kléos*.

A Comissão Editorial

A REFUTAÇÃO DA OPINIÃO DE POLO NO *GÓRGLAS* DE PLATÃO (461b-481b)

JANAÍNA SILVEIRA MAFRA*

*Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais*

Eu, com efeito, saberia apresentar uma testemunha a favor do que digo, o discurso de meu interlocutor, enquanto os muitos mando ir embora, pois só sei fazer votar um, com os muitos nem converso. Vê então se consentes em dar razão (διδόναι ἔλεγχον) de modo intermitente (ἐν τῷ μέρει), respondendo ao que é perguntado (ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα).¹

Introdução

Em seu artigo intitulado “Polo foi refutado?”², Gregory Vlastos questiona uma tese comum entre os comentadores modernos de Platão: Polo é refutado no *Górgias* porque admite que é melhor cometer injustiça do que sofrê-la, embora seja mais feio (tese referida como *T*). Com base em apenas uma das cinco etapas da parte nuclear do diálogo, ele sustenta que Polo é refutado não porque admite *T*, mas por falta de presença de espírito no argumento seguinte, pois poderia ter aderido a *T* e passado incólume pela refutação, se tivesse aceitado as três primeiras premissas do argumento praticamente como aparecem no texto, as duas seguintes com pequenas qualificações e rejeitado a sua conclusão com a lógica inteiramente a seu lado. Ele sintetiza o argumento aproximadamente nestes termos:

Sócrates: no caso de tudo o que é belo, tal como os corpos, as cores, as figuras, os sons e as ações, não os chama de belos em vista de algo?

1. Por exemplo, primeiramente, os corpos, não os chama de belos por causa de sua utilidade ou de certo prazer que poderia proporcionar ao observador quando os observa?

* Dedico este texto ao Marcelo Pimenta Marques, professor de Filosofia Antiga da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, pela orientação durante as pesquisas de graduação e mestrado, e à Maria das Graças de Moraes Augusto, professora de Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pelo apoio e estímulo.

¹ PLATÃO. *Górgias*, 474a5-b2. As citações do *Górgias* são feitas a partir de PLATO. *Gorgias*. Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1959. As traduções do grego para o português presentes neste texto são minhas.

² VLASTOS, Gregory. Was Polus Refuted? *The American Journal of Philology*, Princeton, v. 88, n. 4, p. 454-460, October 1967.

2. *Do mesmo modo todas as outras coisas, tais como as figuras e as cores? Não é por certo prazer e/ou pela utilidade que as chama de belas? ...*

3. *O mesmo não ocorre no caso dos sons e tudo o que concerne à música? ...*

4. *E, além disso, no caso das leis e das ações, sua beleza é da alçada da utilidade e/ou do prazer?*

5. *E não ocorre o mesmo com a beleza das coisas que aprendemos?*

C *Então, quando uma coisa é mais bela do que a outra, isso acontece por superá-la em aprazibilidade e/ou utilidade... E quando uma coisa é mais feia-vergonhosa do que a outra, isso acontece por superá-la em sofrimento ou maldade...*

Alegando que as cinco premissas enumeradas acima não são de Polo, mas introduzidas por Sócrates a fim de obter o acordo de seu interlocutor com relação à conclusão (referida como C), G. Vlastos faz uma revisão do argumento a partir do que imagina ser o verdadeiro ponto de vista de Polo. As premissas 1, 2 e 3 não são revisadas, uma vez que a qualificação destacada em itálico na premissa 1 pode ser estendida às premissas 2 e 3 sem qualquer problema: os corpos, as figuras, as cores e os sons são ditos belos se (e somente se) são úteis e/ou proporcionam ao *observador* certo prazer quando este os *observa* (no caso do som, observador e observa devem ser substituídos por ouvinte e ouve). A fim de cobrir não só os casos de beleza sensível, mas também os de beleza moral, política e intelectual, G. Vlastos formula a seguinte definição, a beleza é aquilo que é útil ou ‘apraz aqueles que veem, ouvem ou contemplam algo’ (referida como D),³ e argumenta que, se tivesse sido mais atento, Polo a teria admitido do mesmo modo como admitiu as três primeiras premissas socráticas a partir das quais D foi extraída. Assim, em lugar de prazer sem qualificação em C, ele teria em D prazer que resulta da apreensão sensual ou representação mental de uma ação ou objeto, o que faria toda a diferença para o resultado da discussão. Segundo a sua interpretação, a pergunta que derruba Polo no diálogo é posta aproximadamente nestes termos:

Sócrates: consideremos, antes de qualquer coisa, se cometer injustiça é mais doloroso do que ser vítima, e quem são os que padecem de uma dor maior, os que cometem injustiça ou os que a sofrem?

Posta assim a pergunta responde por si: se um homem comete

³ Ele imagina a definição inclusive em grego: ὁ χαίρειν ποιῆι τοὺς ὁρῶντας ἢ ἀκούοντας ἢ θεωροῦντας, e lembra o leitor de que o verbo θεωρῶν, usado em seu sentido primário de “ver” na premissa 1, também pode carregar, como é comum entre os gregos, o sentido derivado de “visão mental”.

⁴ PLATÃO. *Górgias*, 475b8-c3.

injustiça contra outro impunemente, a vítima naturalmente sentirá uma dor maior. Se, ao invés de *C*, *D* tivesse sido admitida, Sócrates poderia ter elaborado a seguinte pergunta: ‘Qual dos dois eventos é mais doloroso para aqueles que os veem ou contemplam?’.⁵ Como resposta, Polo poderia ter dito que a maioria dos homens sente mais sofrimento com a visão da maldade que prospera do que da inocência que sofre. G. Vlastos reconhece que a resposta a essa pergunta é indeterminada, mas sustenta que se tivesse optado por *D* em lugar de *C*, Polo teria aberto uma linha de raciocínio que o salvaria da capitulação abjeta a que foi forçado por Sócrates no texto. O que dizer então das premissas 4 e 5, onde a qualificação expressa na premissa 1 parece ser definitivamente deixada de lado? A “utilidade e/ou o prazer” são os critérios da beleza dos itens introduzidos nesta etapa do argumento: leis, ações, *μαθήματα*? Deixando a utilidade de lado, G. Vlastos argumenta que, se tivesse sido mais atento, Polo teria observado a mudança que esses itens implicaram e advertido seu oponente de que no caso desses objetos mais abstratos, não menos do que no dos corpos, cores, figuras e sons, o prazer para o observador é o critério da beleza. Sócrates precisaria encontrar então outro modo de desacreditar a opinião segundo a qual cometer injustiça é melhor do que sofrê-la, embora seja mais feio-vergonhoso. A conclusão a que G. Vlastos chega é que na ocasião em que escreveu o *Górgias*, Platão acreditou ingenuamente que Sócrates havia refutado a opinião de Polo, quando tudo o que ele fez foi refutar o homem (argumento *ad hominem*). O objetivo do presente texto é mostrar, contra essa interpretação, que o *lógos* que atravessa Sócrates no diálogo refuta – em quatro etapas além da considerada de modo parcial e imaginativo no referido artigo – a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais Polo irrefletidamente adere.

Primeira etapa da refutação: o poder do orador em questão

A discussão com Polo tem início quando ele repreende Sócrates por ter se comprazido com a contradição de Górgias, que assentiu por vergonha a uma tese que contradiz a sua crença. Ele considera uma grosseria (*ἀγροικία*),⁶

⁵ Em uma nota de rodapé, G. Vlastos informa o leitor de que utiliza aspas simples para citações imaginárias, reservando aspas duplas para referências do texto grego traduzido.

⁶ A *ἀγροικία* caracteriza a rusticidade do homem campesino; ver o vocábulo *ἀγρός* em CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1977, p. 15, cujo sentido geral é o de campo, por oposição à cidade, à *pólis*. Para as significações de *ἀγροικία* de Aristófanes a Platão, ver HARTOG, François. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 138-143.

típica dos homens rústicos e sem trato político, a mania de Sócrates dizer livremente o que pensa e estimular os outros a agirem do mesmo modo. Este reconsidera então a noção grega de *παρησιάζεσθαι*, liberdade de “tudo (*πᾶν*) comunicar pelo discurso (*ῥῆσις*)”, e diz como espera que a liberdade da palavra seja exercida: ele espera que seus interlocutores, Polo em particular, abstenham-se do discurso ininterrupto, mas não de falar, visto que isso seria terrível, principalmente em Atenas, cidade onde há plena liberdade da palavra. A fim de evitar as consequências do uso ilimitado da liberdade, capaz de fazer com que até mesmo a forma de governo que a sustenta, a democracia, seja corrompida e transformada em tirania,⁷ Sócrates sugere que o bom discurso, mais do que o longo ou curto, é o intermitente (*ἐν τῷ μέρει*), limitado pela troca de pergunta (o que é ... ?) e resposta, palavra falada habitada pela escuta, capaz não só de libertá-la, reconhecendo suas insuficiências e contradições, mas também participar do processo inventivo de sua elaboração.

Precisando e respondendo as perguntas postas por Polo, Sócrates define a retórica como um procedimento habitual,⁸ não artístico, que produz prazer e deleite, ou ainda, como uma imagem de uma parte da arte política que, junto da culinária, da cosmética e da sofística, faz parte da lisonja. Ele argumenta que há duas artes, uma, anônima, que se ocupa do bem do corpo, cujas partes são a ginástica e a medicina, e outra, chamada de política, que se ocupa do bem da alma, cujas partes são a legislação e a justiça. Cada uma delas se relaciona com uma arte espúria, que faz parte da lisonja: a cosmética e a culinária, que se revestem⁹ de ginástica e medicina, e a sofística e a retórica, que se revestem de legislação e justiça. A forma espúria usurpa a imagem da arte e, fazendo-se passar por ela, gera o engano, donde o empenho de Sócrates em explicitar as diferenças que existem entre uma e outra: a primeira faz com que o corpo e a alma pareçam estar bem quando não estão, ocupa-se do prazer em detrimento do melhor e não pode dizer a causa de cada coisa, visto que é desprovida de *lógos*, e a segunda, cujas características são requeridas pela descrição negativa da arte espúria, que tenta o quanto pode ocultar a sua falta, é determinada pelo bem de seu objeto e pode dizer a causa de cada coisa, visto que é atravessada pelo *lógos*.

⁷ O excesso, portanto, pode gerar uma mudança radical, no sentido oposto do que operava. PLATÃO. *República*, 562b-563b.

⁸ Traduzo *ἐμπειρία* por “procedimento habitual”, a fim de conservar sua conotação de rotina (*τριβή*). Segundo Dodds, a demarcação entre *τέχνη* e *ἐμπειρία* tem origem em Platão. DODDS, 1959, p. 229.

⁹ A arte espúria “se faz passar por aquilo que a revestiu” (*προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου*). PLATÃO. *Górgias*, 464d. Os verbos *προσποιεῖν* (na voz média, acompanhado de *εἶναι*: “fazer passar por”, “simular”) e *ὑποδύειν* (“revestir”, “esconder algo por debaixo”) são complementares.

Sócrates critica duramente a cosmética, chamando-a de malfeitora, uma vez que não produz o bem de seu objeto; enganosa, uma vez que ilude com suas configurações, cores, lisura e revestimentos;¹⁰ não livre, uma vez que é escrava da aparência, e sem linhagem, uma vez que é fruto da usurpação. Critica do mesmo modo a culinária, que persuade as crianças,¹¹ impedindo inclusive os médicos de se servirem da medicina. Ao criticar a culinária desse modo, Platão, pela boca de Sócrates, alude ironicamente à retórica, que, em 399 a.C., persuadiu os cidadãos atenienses, impedindo inclusive Sócrates de se servir da filosofia na cidade. Ele sugere que a filosofia, na sua forma de legislação e justiça, ainda que não seja aproveitada pela cidade, pode cuidar de seus assuntos,¹² ao passo que a sua forma espúria, a retórica, aliada à sofística, engana a desinteligência, fazendo-se passar pelo novo paradigma político, mas, sem proporcionar a experiência do *télos* do homem, não pode produzir o seu estado de saúde.¹³

Contra a opinião de Polo, segundo a qual os oradores – associados no diálogo não por acaso à figura dos tiranos –¹⁴ são os homens mais poderosos da cidade, Sócrates argumenta que eles não dispõem de grande poder, pois, quando agem na cidade, seja matando, expulsando os outros ou usurpando seus bens, não fazem o que querem, mas o que lhes parece melhor. Sem refutar o argumento, provando pelo *lógos* o seu contrário,¹⁵ como foi encorajado a fazer, Polo se porta na discussão como os homens nos tribunais, ou seja, acusa

¹⁰ Ἐσθήσιν, dativo plural de ἔσθῆς, cujas significações são “revestimento”, “vestimenta”, ilustra o sentido de (τὸ) ὑποδύειν, referido na nota anterior.

¹¹ A desinteligência é frequentemente associada por Platão às crianças, que, atadas a seus apetites e crenças, ainda não conseguem discernir o melhor do pior. PLATÃO. *Górgias*, 464d.

¹² Para um exemplo típico daquilo que, ainda que não seja aproveitado, pode ser útil, ver o fragmento 121 de Heráclito = ESTRABÃO, XIV, 25 & DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 2. O fragmento contrapõe o valor singular de Hermodoro à comunidade infantil dos efésios, que, desconhecendo os próprios interesses, prejudicam-se quando banem Hermodoro, homem mais útil entre os seus, dizendo: “Que entre nós nem um mais útil (ὀνήσιον) seja...”. Sobre o fragmento, ver os comentários de BOLLACK, J.; WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1972, p. 332-334 e KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário. Tradução de Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 272-274.

¹³ A esse respeito, ver WISER, James L. *Philosophy as Political Action: A Reading of the Gorgias*. *American Journal of Political Science*, Chicago, v. 19, n. 2, p. 313-322, May 1975.

¹⁴ A associação da figura dos oradores à dos tiranos sugere que ambos agem, seja pelo discurso ou não, de modo parecido: usurpando poderes alheios.

¹⁵ Embora muitas vezes signifique “refutação pela contradição (ἐναντιότης)”, ἔλεγχος não tem apenas esse sentido, inclusive no *Górgias*, como atesta, por exemplo, a expressão διδόναι ἔλεγχον, sinônima de διδόναι λόγον (dar razão), presente na epígrafe deste texto. A respeito da variação semântica de ἔλεγχος de Homero a Platão (vergonha; prova, seja esta discursiva ou não; confusão; exame; refutação...), que frustra a expectativa de o termo ser compreendido de modo unívoco como um método de “refutação pela contradição”, ver MAFRA, Janaína S. As principais mutações semânticas do *élenchos* do séc. VIII a.C. ao início do séc. IV a.C.: um breve estado da questão. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 19, n. 3, p. 71-80, jul.-dez. 2009.

Sócrates, sem refletir, de enunciar palavras ultrajantes e assombrosas; acusação que esse último rebate, alegando, mediante uma evocação rebuscada e irônica – ó agradabilíssimo Polo (ὦ λῶστέ πῶλε)¹⁶ –, que não deveria ser atacado quando se esforça em conversar como seu interlocutor. Sócrates imita o estilo argumentativo que Polo herda de Górgias a fim de fazer com que aquele, vendo os traços de seu próprio discurso refletidos na figura à qual se opõe, tome distância de sua opinião e consiga ver aquilo em vista do que seu interlocutor fala.

A fim de diferenciar a ação daquilo em vista do que se age,¹⁷ Sócrates argumenta que a ação por si só é indeterminada, ou seja, não é boa nem má, pois participa ora do bem, ora do mal, ora de nenhum dos dois. Correr, andar, viajar... não são essas coisas que os homens querem, mas o em vista do que as fazem. Eles só querem essas coisas se elas forem proveitosas (ὠφέλιμοι), mas jamais se prejudiciais. 'Ὠφέλιμος designa aqui a atualização de um fim preciso, pelo qual o homem que não perdeu o rumo de seu desejo se orienta, a saber, o próprio bem.¹⁸ Sendo assim, se o tirano mata, expulsa os outros da cidade ou apropria-se de seus bens, pensando fazer o melhor para si, quando acontece de fazer um mal, age desse modo porque toma sua ação pelo que a deveria orientar. Em razão disso, não faz o que quer, mas o que lhe parece melhor e, portanto, não dispõe de grande poder. Contrariando a interpretação de G. Vlastos, que desconsidera esta etapa inteira do diálogo, Polo concorda com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela primeira vez.

Segunda etapa da refutação: cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior do que sofrê-la

Depois de refutar a opinião de Polo, Sócrates declara que o *lógos* que

¹⁶ PLATÃO. *Górgias*, 467b11. Com essa evocação, Sócrates provoca Polo, justamente ele, que o considerou rude anteriormente. Platão lança mão aqui da paranomásia, recurso estilístico utilizado por Górgias, que costuma aproximar termos com sonoridades análogas, mas com sentidos diferentes ou opostos.

¹⁷ Tendo plena consciência de que o discurso (utilizado na esfera pública) é um tipo de ação (política), Platão não cessa de escorregar do discurso à ação e vice-versa.

¹⁸ Ἄγαθος aparece no *Górgias* às vezes como bom em aparência, outras como bom em particular, outras como bom em geral e outras ainda como bom em particular e em geral. Sobre seus diferentes empregos no contexto da discussão entre Sócrates e Polo, ver DODDS, 1959, p. 235 ou PLATON. *Gorgias*. Traduction et présentation par Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993, p. 323, n. 48. Platão não precisa neste passo da discussão se o ato que se dá em vista do próprio bem ou o ato proveitoso é realizado de modo injusto, ou ainda, à custa do bem comum. Ele nos leva a pensar, de antemão, no problema do critério da ação melhor, que só será precisado mais à frente: o modo justo será compreendido como o que define a ação melhor.

o conduz na investigação é verdadeiro, o que não significa que suas palavras, ainda que tenham se mostrado consistentes, sejam verdades proposicionais.¹⁹ Sócrates não cessa de encorajar seus interlocutores a refutá-las e é assim que procederá até o final do diálogo, quando dirá a Cálicles:

*Se para vós pareço, de minha parte, concordar com o que não é, é preciso objetar [ἄντιλαμβάνεσθαι] e refutar [ἐλέγχειν], pois, por certo, não falo como se soubesse o que digo [οὐδὲ εἰδὼς λέγω ἃ λέγω], mas investigo juntamente convosco [ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν]...*²⁰

Sem reconhecer a contradição em que caiu, Polo declara que só censura o grande poder do tirano porque este sofre punição quando age injustamente. Sócrates repete então que quem age injustamente faz o que lhe parece melhor, mas não tem grande poder, pois ter grande poder é fazer o que quer, enfim, é agir segundo a determinação do próprio bem, é agir de modo proveitoso... Repete ainda que a ação por si só é indefinida, visto que às vezes é melhor matar, expulsar os outros da cidade e apropriar-se de seus bens, mas às vezes é pior fazer essas coisas... Há, pois, um limite (ὄρον) que define (ὀρίζειν) a ação, sem o qual não seria possível discernir a melhor da pior, a saber, o modo como ela é realizada: o modo justo (δικαίως) é o que define a ação melhor. Diante da consistência do argumento de Sócrates, Polo reconhece que será difícil refutá-lo (χαλεπόν ... ἐλέγχειν), mas, tomado por uma confiança inopinada na própria capacidade discursiva, declara de modo desdenhoso que até mesmo uma criança o refutaria (καὶν παῖς ἐλέγξειεν), e é assim mesmo, como uma criança,²¹ atada a seus apetites e

¹⁹ G. Vlastos as considera como verdades proposicionais que, implícitas nos outros homens, são capazes de refutar suas proposições falsas; verdades cuja origem só seria compreendida com a leitura do *Ménon*, diálogo dito de transição, no qual seria desenvolvida a “teoria ultraspeculativa” da reminiscência. A respeito de sua perspectiva interpretativa do *Corpus* platônico (cronológica linear e evolutiva), a partir da qual elabora sua “resposta metafísica” ao seguinte problema do *élenkbos* socrático, tido como um problema moral ainda não resolvido nos ditos diálogos de juventude: como os interlocutores podem ter as verdades proposicionais necessárias para refutar as suas proposições falsas?, ver VLASTOS, Gregory. *The Socratic Elenchus: Method is All*. In: BURNYEAT, Myles (Ed.). *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. parte 3. Para uma leitura crítica desse artigo, ver DIXSAUT, Monique. *Réfutation et dialectique*. In: _____; DILLON, J. (Ed.). *Agonistes: Essays in Honour of Denis O’Brien*. Burlington: Ashgate Publishing, 2005. p. 9-43. Minha tradução de ambos os textos, precedida de uma introdução, será publicada em breve, pela editora Paulus, no primeiro volume da coleção *Contra-proposições*, organizada por Marcelo P. Marques, que também faz a revisão da tradução.

²⁰ PLATÃO. *Górgias*, 506a2-4.

²¹ O nome Πῶλος, como que por acaso, significa potro ainda não domado ou educado. Ao compor seu personagem no *Górgias*, Platão parece aludir a um tipo que desponta em Atenas: o do jovem refutador que, como um potro feroso que dá pinotes em várias direções, ataca de modo arrebatado o interlocutor sem argumentar contra sua posição.

crenças (opiniões), que ele tentará refutar seu interlocutor. Sócrates, por sua vez, o exorta a discernir a refutação melhor, que liberta do palavreiro inútil, da pior, incapaz de fazê-lo, e a participar da primeira:

Eu sentirei muito deleite com a criança e igualmente contigo, se me refutares, ou seja, libertares do palavreiro inútil [εάν με ἐλέγξης καὶ ἀπαλλάξης φλυαρίας] ... Vai, amigo, não te enfastie sendo benfazejo, refuta-me [ἀλλὰ μὴ κάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν, ἀλλ' ἔλεγχε].²²

O καί, destacado acima, é epexegético, isto é, indica que ἀπαλλάξης é um aposto explicativo de ἐλέγξης. A refutação melhor, tal como Sócrates a compreende no *Górgias*, é uma libertação e, portanto, um benefício (εὐεργεσία),²³ e não uma “capitulação abjeta”²⁴ da qual Polo precisa ser salvo.

Sem discernir uma refutação da outra, Polo tenta provar que a injustiça não é um obstáculo para a felicidade, recorrendo não à argumentação, mas à testemunha reputada do tirano Arquelau,²⁵ que é um típico ὄδικος εὐδαίμων. Sócrates questiona sua conduta discursiva e os valores que a sustentam, ao adverti-lo de que sequer sabe se o grande rei é feliz, uma vez que nada conhece de sua educação e justiça, condições que considera indispensáveis para a felicidade. Ele critica Polo por tentar refutá-lo retoricamente (ρητορικῶς), ou seja, como os homens nos tribunais, que, ao invés de darem razão do que dizem (διδόναι ἔλεγχον ou λόγον), recorrem a testemunhas numerosas e reputadas; atitude que considera sem valor, visto que pode acontecer de alguém ser testemunhado falsamente por muitos que parecem ser algo.

Polo desconsidera as palavras de seu interlocutor e lhe diz que os que usurpam injusta e impunemente o poder alheio são invejados não só por seus

²² PLATÃO. *Górgias*, 470c7. Ἄλλὰ tem, nesta oração, uma função exortativa, pois antecede os verbos κάμειν e ἐλέγειν, expressos nos modos subjuntivo (κάμης) e imperativo (ἔλεγχε). Sobre o emprego da conjunção, quando seguida de verbos nesses modos, ver LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert; JONES, Stuart. *A Greek-English Lexicon*. New edition. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 687.

²³ Segundo DODDS, 1959, p. 241, “ἀλλ' ἔλεγχε é adicionado para esclarecer o que é a εὐεργεσία”.

²⁴ G. Vlastos refere-se à refutação socrática de Polo nestes termos: “abject capitulation”. VLASTOS, 1967, p. 458.

²⁵ Dodds lembra que Antístenes escreveu contra Górgias uma obra sobre Arquelau (Ἄρχελάος ἢ περὶ βασιλείας). DODDS, 1959, p. 241-242. Em função disso e principalmente do fato de Platão ter identificado anteriormente oradores e tiranos, penso que, por traz de sua crítica a Arquelau, Górgias é indiretamente visado como alvo.

²⁶ A expressão grande rei, τὸν μέγαν βασιλέα, traduz o ideal aristocrático de felicidade, cujas bases são a reputação e a opulência.

concidadãos, mas também pelos estrangeiros, insinuando assim que Arquelau é invejado inclusive por Sócrates. Este, ao invés de responder à provocação, o lembra de que ainda não foi refutado e continua a dar razão de sua posição. Sem saber o que dizer, Polo desata a rir. Com uma perseverança que, ao invés de ingênua, é irônica, Sócrates argumenta que quando fez parte do conselho, sem se portar como um político,²⁷ isto é, como alguém que sabe pôr assuntos em votação, também se tornou risível. Ele sugere assim que o riso, antes de uma modalidade nova de refutação, é resultado do não saber: Sócrates torna-se risível porque não sabe se portar como um orador, que persuade os muitos a votar a seu favor, enquanto Polo ri porque não sabe se portar como um bom refutador, que argumenta contra as posições que contesta.

Adiante, Sócrates supõe que Polo e os outros homens acreditam no contrário das opiniões que sustentam, visto que dizem ora uma coisa, ora o seu contrário. Tendo consciência de que as suposições, assim como as crenças e as opiniões, embora constitutivas dos homens, são incertas e vacilantes, ele deseja continuar a discussão e examiná-las a fundo. Dando-se conta de que – ao sustentar que cometer injustiça é melhor do que sofrê-la, embora seja mais feio – Polo desvincula o melhor e o pior (valores que considera particulares) do mais belo e do mais feio-vergonhoso (valores que considera comuns), Sócrates procura restabelecer com ele em vista do que algo é chamado de belo: enquanto os corpos, as cores, as figuras e os sons são chamados de belos em vista do proveito e/ou prazer que proporcionam a quem os observa (ϑεωροῦντας), as leis, as ocupações e as ciências são chamadas de belas em vista do proveito e/ou prazer sem mais. Polo admite que algo seja chamado de belo em vista do proveitoso e/ou prazeroso e, deslizando do proveitoso (ὠφέλιμος) ao bom (ἀγαθός), os identifica. Não é, e nisto concordo com G. Vlastos, por desonestidade que Platão substitui nocivo por mau, tampouco proveitoso ou útil por bom, pois bom e mau são usualmente empregados no grego com esses sentidos.²⁸ É notável, entretanto, que enquanto Platão faz com que Polo considere bom e

²⁷ Ele diz que não se porta como um político, e, mais à frente, em 521d6, diz que é o único homem que maneja de modo verdadeiro a arte política. Por mais que pareçam, essas declarações não são dissonantes: quando diz que não se porta como um político, Sócrates sugere que não age com a complacência de um orador, que conforma seu discurso aos apetites e crenças dos muitos a fim de colher os votos, mas como um filósofo, cujo discurso é determinado pela busca do conhecimento, que não cessa de questioná-las.

²⁸ Ver a *República* (457b4) de Platão e as *Memoráveis* (4.6.9) de Xenofonte. Há, além desses, vários exemplos parecidos em Homero, nos ditos pré-socráticos e etc.

mau, bem como proveitoso e nocivo exclusivamente como valores particulares, faz com que Sócrates os considere de modo inclusivo como valores particulares e comuns e jogue com a sua equivocidade na discussão. É esse jogo que lhe possibilitará restabelecer, numa relação de mútua determinação, o vínculo entre o belo e o bom (proveitoso), bem como entre o feio-vergonhoso e o mau (prejudicial). O vínculo entre o belo e o bom, próprio da antiga noção de *καλοκάγαθία*, resulta não só na “estetização” do bom, que passa a ser objeto da admiração comum, mas também na delimitação do belo, que passa a ter o melhor como seu conteúdo, cuja definição é, para o Sócrates de Platão, a justiça. Um raciocínio análogo pode ser desenvolvido acerca do vínculo entre o feio-vergonhoso e o mau.

Depois de considerar o belo como algo bom e/ou prazeroso e o feio-vergonhoso como algo mau e/ou doloroso sem mais, Sócrates, com o assentimento de Polo, estabelece que entre duas coisas belas, uma é mais bela do que a outra porque a ultrapassa em bondade e/ou prazer, e que entre duas coisas feias-vergonhosas, uma é mais feia-vergonhosa do que a outra porque a ultrapassa em maldade e/ou dor. Se cometer injustiça é mais feio-vergonhoso do que sofrê-la, como Polo havia sustentado, então, segundo o que foi assentido, também é pior e/ou mais doloroso. Ao invés de tentar livrar seu interlocutor da “confusão”,²⁹ Sócrates, de modo ardiloso, a alimenta quando lhe pergunta se os que cometem injustiça padecem mais do que os que a sofrem. Sem notar que Sócrates – que falava do prazeroso e de seu oposto, ora para os observadores (no caso dos corpos, cores, figuras e sons), ora sem especificar um referente (no caso das leis, ocupações e ciências) – passa a falar do doloroso para os que cometem injustiça, Polo nega que estes padeçam mais do que os que a sofrem e, confuso, acaba admitindo que não é a dor que se torna maior quando se comete injustiça, mas o mal (a nocividade), e que, portanto, cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior (mais nocivo) do que sofrê-la. Contrariando a

²⁹ Confusão que o ajudará a vincular (misturar), ainda que de modo caótico, o que ele, com uma certeza irrefletida, desvincula: o feio-vergonhoso e o pior (mais nocivo). Lembro que “confusão” é um dos sentidos originários de *ἔλεγχος*. Para essa acepção do termo, ver DORION, L.-André. La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 88, n. 79, p. 311-344, Août 1990.

³⁰ Como mostrado na introdução deste texto, G. Vlastos reconstrói o argumento lógico que Polo poderia ter desenvolvido a fim de que não fosse refutado: “Se ele [Polo] não tivesse se confundido teria aderido a *T* e passado incólume pela refutação, aceitando as três primeiras premissas do argumento praticamente como estão no texto, admitindo as duas seguintes com pequenas qualificações e rejeitando a sua conclusão com a lógica inteiramente ao seu lado (*with logic entirely on his side*)...”. Cf. VLASTOS, 1967, p. 455.

interpretação imaginativa de G. Vlastos, que, em nome da “lógica”,³⁰ desconsidera o conteúdo dinâmico da discussão e, além disso, censura com uma moral pouco socrática o modo arduo como ela é conduzida, Polo concorda novamente com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela segunda vez.

Terceira etapa da refutação: o que é mais feio-vergonhoso e pior não é preferível ao que é menos

Polo sustenta a princípio que é melhor cometer injustiça, embora seja mais feio, mas tem a sua opinião refutada quando concorda que cometer injustiça, além de mais feio, é pior do que sofrê-la. Embaralhando as duas opiniões dissonantes, Sócrates passa do “melhor” ao “preferível” e lhe pergunta se o que é mais feio-vergonhoso e pior é mesmo preferível ao que é menos. Ao dar-se conta de que Polo está cada vez mais confuso, ele oportunamente o exorta a entregar-se valorosamente ao *lógos* (γενναίως τῷ λόγῳ) como se o fizesse a um médico (ιατρῷ). Com essa exortação, uma analogia entre o *lógos* que conduz a discussão elêntica e a medicina é estabelecida:³¹ enquanto o primeiro pode libertar (purificar) a alma de um³² de seus males, a ignorância, que consiste na crença de saber o que não se sabe, a segunda pode libertar o corpo da doença. Como uma criança que tenta escapar das cauterizações, incisões e purgações, Polo tenta escapar da discussão elêntica, mas, considerando menos feio-vergonhoso contradizer a sua crença do que a dos muitos, segundo a qual o que é mais feio-vergonhoso e pior (cometer injustiça) não é preferível ao que é menos (sofrê-la), adere a essa última e, em dissonância com a interpretação de G. Vlastos, que também desconsidera esta etapa do diálogo, tem sua opinião refutada pela terceira vez.³³

Quarta etapa da refutação: a punição justa é bela e boa para quem a sofre

Antes de passar à questão ainda não examinada da punição do injusto, Sócrates novamente exorta Polo a diferenciar a refutação melhor da pior, pondo uma diante da outra (ὁ ἔλεγχος παρὰ τὸν ἔλεγχον):³⁴

³¹ Uma analogia parecida é estabelecida de modo mais explícito em PLATÃO. *Sofista*, 230-d.

³² Digo “um” porque mais à frente, quando estabelece uma analogia entre a justiça e a medicina, Sócrates, além da ignorância (ἄμαθ(ι)α), considera a injustiça e a covardia como os grandes males da alma.

³³ Lembro que, além de “confusão”, “vergonha” é um dos sentidos originários de ἔλεγχος. Para a acepção arcaica do termo, ver *Odisseia*, XXI, 249-255 e *Ilíada*, XI, 314-315; 341-343.

³⁴ PLATÃO. *Górgias*, 475e9-10.

... enquanto todos os outros concordam contigo, exceto eu, tu, sendo apenas um, és suficiente quando concordas comigo e testemunhas a meu favor. Então, faço-te votar sozinho, os outros mando ir embora.³⁵

Em seguida, o encoraja a concordar, não sem exame, que punir o injusto de modo justo é o mesmo que lhe restituir a justiça. Sem escutar a advertência de Sócrates, Polo rapidamente concorda com isso, assim como concorda com uma série de raciocínios, cuja conclusão contradiz a sua opinião inicial, segundo a qual a punição é um mal: se o sofrimento de uma ação é determinado pelo modo como esta se dá, então quem é punido de modo justo sofre coisas justas; se as coisas justas são belas, então o ato justo é belo; se o sofrimento de quem é punido de modo justo é belo e as coisas belas são boas (proveitosas), então a punição justa é boa (proveitosa) para quem a sofre, pois liberta sua alma da maldade e a torna melhor.³⁶ Contrariando mais uma vez a interpretação de G. Vlastos, que também desconsidera esta etapa da discussão, Polo cai em contradição com o que havia dito antes e, testemunhando a favor de Sócrates, tem sua opinião refutada pela quarta vez.

Quinta etapa da refutação: o injusto impune, ao invés de feliz, é infelicíssimo

Assentindo por vergonha a tudo o que Sócrates diz, Polo admite que o mais feio-vergonhoso dos males é a injustiça e que, se é o mais feio-vergonhoso, também é o pior, não por ser o mais doloroso, mas por gerar maior prejuízo. Admite também que a mais bela das artes é a justiça e que, se é a mais bela, também é a melhor, não por ser a mais prazerosa, mas por gerar maior proveito. A noção de “proveito” ou “utilidade” torna-se central na discussão com Polo, enquanto a de “prazer”, em torno da qual gira o artigo de G. Vlastos,³⁷ só será examinada mais de perto na terceira parte do diálogo (que ele curiosamente desconsidera em seu artigo): raciocinando por analogia,

³⁵ PLATÃO. *Górgias*, 475e10-476a2.

³⁶ Κακίας ἀπαλλάττεται... βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται. PLATÃO. *Górgias*, 477a5-7. Embora não o faça de modo explícito, é notável que Platão estabelece no *Górgias* um paralelo entre a (restituição da) justiça e a refutação: ambas, análogas à medicina, podem libertar a alma da maldade e torná-la melhor.

³⁷ Sem notar que a noção de proveito ou utilidade torna-se central na discussão com Polo, G. Vlastos a negligência a ponto de associar o prazer (para o observador) – critério da beleza que, segundo sua interpretação, só será estabelecido de modo suficiente no *Hípias Maior* – ao “prazer sentido por alguém que apreende ou representa a beleza a si próprio, sensória ou imaginativamente, único prazer capaz do ‘desinteresse’ que, como Kant (*Crítica do Juízo* I (1), ‘Analítica da Beleza’) e outros argumentaram, é a verdadeira marca do prazer estético”. Cf. VLASTOS, 1967, p. 460.

Sócrates diz a Polo que assim como a medicina é proveitosa, visto que liberta o corpo da doença e o torna melhor, a restituição da justiça também é, visto que liberta a alma da injustiça e a torna melhor. Portanto, assim como o doente procura o médico (ιατρός), interessado na recuperação da saúde de seu corpo, o injusto deve procurar o juiz (δικαστής), interessado na restituição da justiça. Embora tenha se persuadido de que Arquelau é um impune feliz, Polo admite que o tirano não tira proveito do poder que usurpa dos outros, pois, sem libertar sua alma da injustiça, ao invés de feliz (εὐδαίμων), é infelicíssimo (ἀθλιώτατος). Contrariando mais uma vez a interpretação de G. Vlastos, que também desconsidera esta etapa da discussão, Polo concorda com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela quinta e última vez.

Depois de escorregar da tirania à retórica, Sócrates pergunta: qual é, afinal, a sua grande utilidade (μεγάλη χρεία)?³⁸ Virando de ponta-cabeça os valores vigentes em Atenas, ele extrapola os limites da analogia que havia estabelecido entre a medicina e a justiça quando diz que tira proveito da retórica aquele que, por vontade própria, procura o juiz a fim de ser libertado da doença da injustiça (νόσημα τῆς ἀδικίας), pois esta, quando não tratada, torna-se crônica (εγχερονίζειν) e, revestindo-se de uma cicatriz incurável, supura em seu interior (ὑπουλον ἀνιάτον). A imagem de tal cicatriz, que, segundo Hipócrates, encobre a ferida escavada por debaixo,³⁹ lembra de modo impactante o tipo de homem que, revestindo sua alma com a imagem da justiça, encobre a sua maldade. Sócrates conclui, com uma ironia austera e otimista, que a grande utilidade da retórica consiste não em defender (ἀπολογεῖσθαι) o injusto da punição, como costuma acontecer, mas em acusá-lo (κατηγορεῖν), a fim de que, pondo a nu a maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

Conclusão

Contra a conclusão a que G. Vlastos chega em seu artigo, segundo a qual Platão, no *Górgias*, acredita ingenuamente que Sócrates refuta a opinião de Polo, quando tudo o que ele faz é refutar o homem (argumento *ad hominem*),

³⁸ PLATÃO. *Górgias*, 480a2.

³⁹ “As feridas parecem ter quatro modos de progredir, o primeiro, em profundidade: essas são as fístulas, tais quais as feridas escavadas no interior, encobertas por uma cicatriz.../ ταῦτα δ' ἔστι τὰ συριγγώδη καὶ ὅσα ὑπουλα ἔστι”. HIPÓCRATES. *Do médico*, 11, 1-2.

mostrei, neste texto, que o *lógos* que conduz Sócrates na discussão refuta em cinco etapas a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais Polo irrefletidamente adere. Polo acredita que o orador ou tirano é o homem mais poderoso da cidade, pois aparenta ser justo mesmo quando não é, tornando-se, deste modo, um injusto feliz, mas, por vergonha, acaba admitindo que ele não é o homem mais poderoso da cidade; que cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior do que sofrê-la; que o que é mais feio-vergonhoso e pior não é preferível ao que é menos; que a punição justa é bela e boa para quem a sofre e que o injusto impune, ao invés de feliz, é infelicíssimo. Se, como Cálicles dirá, é por vergonha que Polo contradiz as suas crenças e é refutado, então, não é completamente incorreto afirmar que a vergonha é um limite à desfaçatez da atitude intelectual de tipos como ele. Essa afirmação, entretanto, não é completamente correta, pois, enquanto uma forma de hipocrisia social, a vergonha pode valer-se da retórica para revestir o ato injusto com a imagem que usurpa da justiça e, a despeito do bem (proveito) comum, torná-lo impune. É contra essa possibilidade iminente, remanescente da “cultura da vergonha”,⁴⁰ que Platão encerra a parte nuclear do *Górgias*, 461b-481b, dizendo, pela boca de Sócrates, que a grande utilidade da retórica não consiste em defender o injusto da punição, mas em acusá-lo, a fim de que, pondo a nu maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

RESUMO

Em seu artigo de 1967, intitulado “Polo foi refutado?”, Gregory Vlastos chega à seguinte conclusão: Platão acredita ingenuamente, no *Górgias*, que Sócrates refuta a opinião de Polo, quando tudo o que ele faz é refutar o homem (argumento *ad hominem*). Contra essa interpretação, o presente texto mostra que o *lógos* que atravessa Sócrates no diálogo refuta – em quatro etapas além da considerada de modo parcial e imaginativo no referido artigo – a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais Polo irrefletidamente adere. Palavras-chave: Platão. *Górgias*. Refutação. Opinião.

⁴⁰ Segundo a “cultura da vergonha”, a boa conduta (heroica) é sancionada pelo olhar e admiração coletivos. A esse respeito, ver DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 26.

ABSTRACT

In his 1967 article “Was Polus Refuted?”, Gregory Vlastos comes to the following conclusion: in the *Gorgias*, Plato naïvely believes Polus’ opinion to be refuted by Socrates, when all he does is refute the man (*ad hominem* argument). Against this interpretation, the present paper shows that the *logos* pervading Socrates along the dialogue refutes – in four stages beyond the one regarded in a partial and imaginative way in the above-mentioned article – the opinion whose origin is the contradictory values to which Polus without thinking adheres. Keywords: Plato. *Gorgias*. Refutation. Opinion.

REPÚBLICA IV: LA DIVISIÓN ENTRE *LOGISTIKÓN* Y *EPITHYMETIKÓN* Y ALGUNOS RASTROS DE SU PRESENCIA EN LA PSICOLOGÍA DE JENÓCRATES

IVANA COSTA

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

1 Introducción

Con el razonamiento que distingue el *logistikón* y el *epithymetikón* como las dos partes contrarias de las tres partes del alma, Platón procura (a) negar que el deseo o apetito, puesto que tiende a un fin que como tal es bueno, esté naturalmente dotado de un valor positivo¹, y (b) mostrar que mientras el *epithymetikón* se dirige impulsivamente hacia su objeto, el *logistikón* rechaza, niega su asentimiento al impulso. Esta estrategia argumentativa tiene consecuencias indeseadas², como el hecho de que al oponer un *epithymetikón* que se lanza a la acción y un *logistikón* dedicado a frenarlo, se tiende a reducir lo más valioso del alma a una función meramente defensiva.

Como apoyo de este razonamiento, Platón introduce también un argumento con relativos: hay cosas que son lo que son *de algo* o *respecto de algo*³. Como lo más es *respecto de* lo menos, etc., también el deseo, que está en el alma, es *de otra cosa*⁴. Por ser uno de los pocos pasajes del *corpus* en los que se tratan los relativos⁵, éste tuvo gran incidencia en la Antigüedad, sobre todo en desarrollos lógicos y metafísicos. Platón se refiere en este texto a los relativos primero en genitivo y luego mediante la forma *tà pròs ti*, como hace Aristóteles,

¹ PLATÓN. *República*, 439a4.

² VEGGETTI, M. *Platone, La Repubblica*. Trad. e commento a cura di M. V. Napoli: Bibliópolis, 1998. v.

³ Cf. p. 185.

⁴ PLATÓN. *República*, 438a7-b1.

⁵ PLATÓN. *República*, 437d.

⁵ En *Fedón* 102a y ss., en el argumento de la co-presencia de los opuestos, que es una característica de los particulares sensibles, se emplean también términos relativos. Si Simias es más alto que Cebes pero más bajo que Sócrates podría decirse que Simias es grande y pequeño: grande respecto de uno y pequeño respecto de otro. Pero la discusión allí no tiene por objeto una distinción entre el estatuto de lo que es relativo (más grande/pequeño que) y lo que no lo es (Simias o Cebes), sino una distinción entre los particulares sensibles (Simias, Cebes) y aquello por lo cual tienen características opuestas (y relativas, en el caso de las características que aquí se discuten) que esos particulares tienen.

en *Categorías* 7; Simplicio cita precisamente este pasaje como antecedente de la definición aristotélica de *tò pròs tí*, junto con *Sofista*, 255c⁶. También citan este pasaje Amonio⁷ y Olimpiodoro (cf. *in Cat.* 112,9-113,15, quien, al referir al modo en que los académicos objetaban las categorías aristotélicas, compone en una misma expresión la fórmula empleada para referirse a los relativos de *República*, 438a y la fórmula de *Sofista*, 255c). Este texto de *República* IV fue, entonces, una primera plataforma a partir de la cual se cuestionaron las *Categorías* en ámbito académico, y es posible mostrar que fue a partir del texto de *República* IV que Jenócrates y Hermodoro, en la Academia Antigua, y tras ellos buena parte del platonismo, forjaron la división categorial entre las cosas que son en sí (*kath' autá*) y las que son relativas (*pros tí*)⁸.

Aquí me propongo demostrar que la división entre *logistikón* y *epithymetikón* en que se enmarca ese argumento, y sus efectos para el análisis platónico del alma y de lo que en ella es motor de la acción, también fueron influencia decisiva para la psicología de al menos uno de los miembros de la Academia Antigua, Jenócrates. Para eso, me detendré primero en el argumento de *República*, IV, 436-439, donde se funda la distinción entre *logistikón* y *epithymetikón*. Luego pondré algunos tramos de este argumento en relación con algunos testimonios referidos a la definición de alma que dio Jenócrates, y por último trataré de mostrar que la psicología que dejan entrever estos testimonios puede ser comprendida más cabalmente si se la entiende a la luz de los problemas filosóficos surgidos de esta primera división de *República* IV entre dos partes y dos centros motivacionales del alma.

2 *Análisis de República, IV, 436b-439d*

La distinción entre dos partes contrarias del alma se establece mediante sucesivos pasos que acuerdan:

(a) que estamos regidos por un principio del conflicto⁹ en relación

⁶ *In Cat.* 159.13-20 Diels.

⁷ *In Arist. Cat. comm.* 66.12 Busse.

⁸ Junto con *Sofista*, 255c-d y con cierta interpretación de *Filebo*, 24a y ss. (cf. JENÓCRATES, fr. 15 IP y HERMODORO, fr. 7 IP).

⁹ La denominación “principio del conflicto” es de J. Annas (*An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: O. U. P., 1981. Cf. p. 137 ss.), quien afirma que Platón no enuncia aquí un principio de no contradicción, ya que éste implica proposiciones y relaciones lógicas entre ellas, mientras que el de *República* IV lo es, en cambio, acerca de “si algo puede tener ciertas propiedades”. Se podría decir también que es acerca de *si algo puede motivar –o no– ciertas acciones*. Debo la denominación “principio de imposibilidad de los contrarios-opuestos” para este principio a M. Boeri, como también una gran cantidad de decisivas objeciones y generosas sugerencias en relación con algunas de las líneas de argumentación que aquí sigo.

con las fuentes de la acción¹⁰, según el cual *no es posible que lo mismo haga o padezca cosas contrarias al mismo tiempo, según lo mismo y respecto de lo mismo*;

(b) que en base a este principio existen “cosas contrarias” —el análisis revelará que se trata de principios motivacionales¹¹ contrarios— de las cuales derivan acciones contrarias, como por ejemplo asentir-negar, tender hacia algo-rechazarlo, atraer algo hacia sí-repelerlo; en este paso también se establece que los apetitos (*epithymíai*) constituyen “una clase”¹².

(c) Se introducen los relativos¹³, como una forma de enfatizar que al apetito no corresponde evaluarlo por el modo en que se califican, en particular, algunos de los objetos a los que éste se dirige, y que los juicios sobre lo que a él respecta están definidos de antemano¹⁴, al margen de lo que racionalmente juzgamos útil o bueno.

(d) Se llega así a la conclusión de que el origen de los apetitos se encuentra en las “pasiones y enfermedades” del alma.

Ahora, en el decisivo paso (b) Platón no define si esos “contrarios” son acciones o pasiones (*eite poiémata eite pathémata*) o alguna otra cosa porque —afirma— “no hay diferencia”. Pero no es cierto que no la haya: en rigor, no hay diferencia si ya acordamos en que *logistikón* y *epithymetikón* son *cosas contrarias*, pero para decidir si en la mecánica de las funciones psicológicas ellos son efectivamente dos cosas contrarias sería preciso definir qué clase de cosas contrarias son; ya que sí, por ejemplo, atraer algo hacia sí y repelerlo fueran disposiciones de una misma parte o fuente motivacional del alma, el acuerdo sobre la tripartición que aquí en el libro IV se busca establecer sería menos

¹⁰ PLATÓN. *República*, 436b-e.

¹¹ Como queda de manifiesto a lo largo del libro IV, las “cosas contrarias” son fuentes motivacionales contrarias de acciones contrarias. Si bien en el libro IV no llama a estas cosas contrarias “principios”, *archai*, el término sí aparece en 580d —en relación con la discusión sobre la diversa cantidad y cualidad de apetitos y placeres— pero no para referirlo al “objeto” de la acción (tal o cual apetito o placer al que aspiro en cada caso) sino a la fuente motivacional que me lleva a actuar en pos de aquel placer o apetito, como algo distinto de ese placer o apetito.

¹² PLATÓN. *República*, 437d.

¹³ PLATÓN. *República*, 438a y ss.

¹⁴ Están definidos de antemano y negativamente, puesto que aquí, en el libro IV, los *epithymíai* son identificados con aquellos más ostensibles (*enargéstata* en 437d3), es decir: bebida y comida (437d) y “otros hartazgos y placeres” (439d), explícitamente indicados luego como placeres sexuales (*aphrodisia*, en 580e). Recién en el libro IX Sócrates retomará el problema de cuántos y cómo son los *epithymíai*, admitiendo que puede haber otros que no son en sí negativos, y afirmando que en la exposición anterior, la del libro IV, estos no han sido “suficientemente discriminados” (*oú moi dokotimen hikanús diegrēsthai*, en 571a-b). En este mismo libro IX también se admite que antes, es decir en el libro IV, al *epithymetikón*, “debido a sus múltiples clases” (*diá polyeidían*), no pudimos darle un único nombre propio sino “el de lo mayor y lo más fuerte en él” (*hò mégiston kai ischyrótaton échēn en autá(i)*, 580d-e). Cf. la nota siguiente.

sencillo. De hecho, más adelante, en el libro IX, Platón se verá obligado a incluir apetitos y placeres dentro de *las tres partes* del alma¹⁵: apetitos racionales, por ejemplo, admitiendo así que el tipo de contrariedad asumida previamente incluía, en realidad, algunos puntos de intersección¹⁶.

Veamos más en detalle los pasos mediante los cuales se fija la contrariedad entre *logistikón* y *epithymetikón* en *República* IV.

(a) *Se establece el conflicto entre contrarios*. Para afirmar que hay dos cosas contrarias es necesario tomar como base¹⁷ una afirmación: el principio de imposibilidad de los contrarios, que Platón formula de dos maneras apenas distintas¹⁸ y vuelve a confirmar, al final del argumento¹⁹, en una nueva versión:

- la primera formulación²⁰ sostiene que “una misma cosa nunca producirá y padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo (*poieîn ê páskhein katà tautòn...*)”; si sucede es porque no era una sola cosa. La perspectiva adoptada es la del *centro motivacional*, el alma no tiene sólo un centro que pone en marcha la acción. Me interesa notar, asimismo, que en este argumento los términos en los que se codifica la acción son *poieîn/páskhein*: es decir, Platón expresa su propia explicación de la acción en términos causales: las acciones contrarias, entendidas como un padecer ciertos efectos (*páskhein*), son resultado del actuar (*poieîn*) de un centro motivacional psíquico distinto, contrario.

¹⁵ PLATÓN. *República*, IX, 580d-587a *passim*. En el libro IX, al plantear que existen diferentes clases de apetitos y placeres, Platón está enfocando la cuestión desde una perspectiva notablemente distinta de la argumentación del libro IV. En sus notas *ad locum*, J. Adam repara justamente en que hasta 580d, las palabras *hedoné* y *epithymía* habían sido empleadas en la *República*, salvo unas pocas excepciones (328d, 485d, 554e), “con una connotación de algo malo o por lo menos inmoral, mientras que el nuevo punto de vista expresado en el libro IX resulta más próximo no sólo a la teoría más compleja del *Filebo* sino también al análisis aristotélico del placer en *Ética Nicomaquea*, X, 3-5”.

¹⁶ No sólo se afirma que el *logistikón* tiene sus deseos; Platón va más lejos todavía: el alma *epithymética* que gobierna el deseo de lucro emplea al *logistikón* para lucrar más o mejor (cf., por ejemplo, *República*, VIII, 554c-d). K. Corrigan ha reparado en diversas formas de la tripartición en *República* IV, por un lado, y en *República* VIII-IX, por el otro. CORRIGAN, K. The organization of the soul: some overlooked aspects of interpretation from Plato to Late Antiquity. In: STERN-GILLET, S.; CORRIGAN, K. (Ed). *Reading Ancient Texts*. Leiden: Brill, 2007. v. 2. p. 99-113. Volume II: Aristotle and Neoplatonism, Essays in Honour of Denis O'Brien. Cf. p. 105-106.

¹⁷ PLATÓN. *República*, 437a.

¹⁸ PLATÓN. *República*, 436b, 436e.

¹⁹ PLATÓN. *República*, 439b.

²⁰ PLATÓN. *República*, 436b.

- la segunda formulación²¹ establece lo mismo, enunciándolo desde la perspectiva de nuestra actitud psicológico-doxástica respecto del estatuto de eso que es capaz de hacer/padecer: “nada nos convencerá (*oudè mállon ti péisei hós poté...*) de que lo que al mismo tiempo es lo mismo en el mismo sentido y respecto de lo mismo padecerá, será o producirá cosas contrarias”²².

- al resumir los resultados provisionales de todo el argumento²³, se retoma la formulación inicial ligeramente modificada: “Pues la misma cosa, decimos, sin duda no podría llevar a cabo a la vez cosas contrarias a la misma [parte] de sí misma, respecto de lo mismo”.

El corolario será –en virtud de esto y lo que sigue– que el hecho de obrar o no obrar consiste en un mecanismo que depende de la alternativa entre afirmar o negar.

(b) *Los contrarios como fuentes de la acción.* Platón afirma en 437b que hay cosas que son contrarias (*enantía*): su propósito es, como sabemos, mostrar que hay principios motivacionales contrarios en el alma, y para llegar a eso ilustra con tres tipos de acciones contrarias:

tender a tomar algo / repelerlo
atraer algo hacia sí / rechazarlo
asentir / no asentir.

Si los contrarios son unos acciones y otros pasiones, eso no importa aquí²⁴, dice Platón; hay ítems (acciones/pasiones) contrarios que deben provenir de centros motivacionales contrarios. Ahora, en los tres ejemplos que da, mientras que dos corresponden a impulsos, el tercero, afirmar o negar, consiste en una cierta función de discriminación. La argumentación de Platón no implica aún la presencia de juicios proposicionales, sin embargo, al afirmar o negar se pone en marcha un mecanismo de decisión, una alternativa entre decir sí o no a un cierto contenido proposicional, y el resultado de esa alternativa pone en marcha o causa *un cierto modo* de obrar. Tal como se ilustra en el libro IV, en esa alternativa pugnan dos tendencias: una afirmativa y otra negativa.

²¹ PLATÓN. *República*, 436e-437a.

²² La fórmula no cambia en cuanto a la hipótesis de dos fuentes contrarias, pero suma el *eté* para “cubri el caso de los predicados contradictorios, especialmente de relación, que no caen efectivamente en la dicotomía *poieîn/páschein*, como en *Fedón* 97 c”, tal como señala J. Adam en su comentario a este pasaje.

²³ PLATÓN. *República*, 439b.

²⁴ En el *Teeteto*, Platón sostiene que lo activo y lo pasivo son términos correspondientes: no se da el uno sin el otro.

Aquí Platón concibe el mecanismo del alma que actúa como una especie de “test conductista” en el que se le ofrece algo al alma para que ella diga “sí” o “no”, como si le mostraran un cartel con una imagen o una consigna: “comer”, “beber”, “amar”, y al cual el alma responde con su acción, que es resultado de una afirmación o una negación. Tal como está planteado aquí el conflicto entre las *cosas contrarias* cuya existencia Sócrates se propone demostrar, esa respuesta no involucra en sentido estricto un razonamiento o un juicio proposicional: el conflicto no se da entre juicios contrarios, pues todavía estamos en el ámbito del mero impulso, *hormé*²⁵; sin embargo, la fuente de la cual depende que se convierta el impulso en acción se describe como doble, como una alternativa entre afirmar o no afirmar²⁶.

De acuerdo con los ejemplos ofrecidos en *República IV*²⁷, Platón explica la acción estableciendo que el alma responde afirmativamente y actúa, cuando lo hace, movida por el principio apetitivo, el cual ha logrado llevar a cabo su impulso. Si en cambio el alma responde negativamente, entonces no actúa; el impulso ha sido refrenado por el principio racional. Un pasaje central a este respecto es 437c-d. Allí se describe el funcionamiento de *tò epithymetikón* en el alma de la siguiente manera:

*¿No dirás, por ejemplo, que el alma del que apetece tiende siempre hacia aquello que apetece, o que atrae hacia sí aquello que quiere conseguir, o bien que, en la medida en que desea procurarse algo se hace a sí misma un signo de asentimiento, como si alguien la interrogara, suspirando por lograrlo?*²⁸

En esta breve y rica descripción, que ilustra al mero apetito, aparecen la tendencia hacia algo o atracción hacia sí de lo apetecido, la alternativa lógica (implícita en la metáfora de la pregunta que el alma se hace a sí misma, o a sus partes) y la afirmación en que consiste el impulso y finalmente un rasgo

²⁵ Cf. PLATÓN. *República*, 436b: “¿O es por el alma entera que actuamos en cada caso cuando tenemos un impulso (*hótan hormésomen*)?”

²⁶ En su análisis de la conducta incontinente, Aristóteles estudia la acción como un silogismo peculiar, el silogismo práctico, cuya conclusión no es un juicio proposicional (“yo debo/voy a beber”) sino una acción (“bebo”). Platón no llega tan lejos en este texto y no postula que la acción surge de un razonamiento que encadena ciertas premisas a una conclusión que es la propia praxis, sin embargo imagina que el alma, cuyas “partes” son fuentes del movimiento que lleva a la acción, funciona mediante una alternativa entre afirmar o negar; alternativa en la cual el hecho de negar implica resistir el impulso porque tal impulso se juzga perjudicial.

²⁷ PLATÓN. *República*, 437c, 439a.

²⁸ PLATÓN. *República*, 437c2-5.

emotivo: la expectativa del *epithymetikon* por que llegue a cumplirse (como acción efectiva) eso que desea. Esto último no es el mero arrojo o impulso sino una especie de anhelo por algo que puede darse o no darse. El ámbito de la “razón práctica” aparece así como una matriz de interrogaciones para el alma, entendida ésta como unidad de partes o funciones, que a la vez es la encargada de preguntarle a sus partes. Y en ella, la parte apetitiva, es como una máquina de afirmar. El alma apetitiva es la que afirma, vehemente, anhelante, mientras que el alma racional es la que no afirma: rechaza, repele, no consiente, no presta asentimiento²⁹. Esto, claro está, en esta ilustración a la que acude en *República* IV, donde está en juego manifestar el carácter antitético de las motivaciones que llevan al “impedir” (*kolúein*), que es propio de lo racional, y el “empujar” o “impulsar” (*keleúein*), propio de lo apetitivo³⁰. Obviamente, Platón sabe bien que un alma fundamentalmente racional también presta su asentimiento y “actúa”; si así no fuera, un sabio platónico no podría beber ni comer. Pero me interesa subrayar, en función de las lecturas posteriores de la psicología platónica, que en esta primera descripción de los principios motivacionales del alma, la parte apetitiva y la parte racional del alma quedan establecidas, respectivamente, *como una afirmación y como una negación del movimiento dirigido al obrar*.

(c) *Jerarquía y función práctica de las partes del alma*. Alcanzado este acuerdo, Sócrates avanza diciendo que apetitos y deseos deben ubicarse en uno de esos contrarios³¹: en el *epithymetikon*, en esa fuerza que afirma, exhorta y ordena³². El paso siguiente consiste en darse cuenta de que el deseo incluye a veces, además del objeto que naturalmente le corresponde, ciertas determinaciones cualitativas y cuantitativas, pero se establece que el deseo en sí debe considerarse siempre relativo sólo a aquello a lo que se dirige por naturaleza, pero no es “de tal o cual cosa que se le añade”. El deseo lo es de un objeto suyo connatural; si a éste se agrega la cantidad o alguna cierta cualidad, esto traerá consigo una cuantificación o cualificación específica del deseo, pero igualmente éste no es, en sí, más que el deseo de la que naturalmente es su objeto. Los relativos se introducen así para advertir contra el siguiente argumento: alguien podría

²⁹ Así continúa el pasaje recién citado: “En cambio no querer, no desear ni apetecer ¿no es como rechazar y alejar del alma, y no deberíamos tener a todas estas cosas por contrarias a aquellas?” (PLATÓN. *República*, 437c6 y ss).

³⁰ Cf. más adelante y *República*, 439c.

³¹ PLATÓN. *República*, 437d.

³² PLATÓN. *República*, 439c.

tomarnos de improviso y hacernos admitir que el deseo es algo que se dirige siempre a lo útil, y que en la medida en que procura satisfacción, busca siempre llevarlo hacia ese fin, que es útil/bueno³³. Sócrates insiste entonces en que hay que estar advertidos contra esa objeción, que convierte de manera automática a todos los deseos del alma en naturalmente buenos (sin discriminar si la bondad adjudicada al objeto del deseo no proviene acaso de una falsa creencia); para eso se debe proceder separando el objeto connatural del deseo de las eventuales determinaciones que puedan añadirse, y reafirmando así la brecha entre tendencia apetitiva y función valorativa/judicativa, que es ajena al apetito. “Cuántas cosas son tal como son *de* algo, las que son con cierta cualidad lo son *de* algo con cierta cualidad, según me parece, pero cada una en sí misma es sólo *de* cada objeto suyo en sí mismo³⁴.” El sentido del argumento se comprende a la luz de su conclusión provisional, en 439a: “la sed es relativa pero en cuanto tal no es de mucha o poca, buena o mala bebida, sino sólo sed de bebida en sí”, y en este sentido, el alma del que tiene sed, en cuanto tiene sed no quiere otra cosa que beber y a esto –sólo a esto– aspira con su impulso. El apetito como tal, inculificado, desde el punto de vista de su estructura psicológica no es más que el resultado de una fuerza obligante. Y existen –al menos hasta aquí– dos fuerzas: una que ordena y concede (*keleía*) actuar y otra que lo impide o lo obstaculiza (*kolúo*); y esto mismo que impide el movimiento hacia la acción –se dice– “es distinto y domina a lo que ordena y concede”³⁵. Esto que impide y obstaculiza se genera de un razonamiento, mientras que lo que induce y arrastra se genera por pasiones y enfermedades (*dià pathemáton kai*

³³ Platón intercambia sutilmente las calificaciones *obrestón* y *agathón* en 438, al describir la tesis de este eventual interlocutor, decidido a hacernos admitir, contra la posición socrático-platónica, que todo deseo es, de suyo, bueno; o que es el propio deseo el que determina la calificación axiológica de su objeto.

³⁴ En la serie de relativos aquí mencionados, Platón no distingue, como hará en el *Filebo*, entre los relativos determinados y los indeterminados (que tienen en sí lo más y lo menos y pertenecen a la órbita de lo *ápeiron*). Cf. al respecto el lúcido análisis de WERSINGER, A. G. *L'apeiron et les relatifs dans le Philebe*. In: DILLON, J.; BRISSON, L. (Ed.). *Plato's Philebus, Proceedings of the VI Symposium platonium: Selected papers*. Sank Augustin: Academia Verlag, 2009. p. 348-354. Cf. p. 348-9. En cambio en *República* IV, junto con lo mayor respecto de lo menor, lo más respecto de lo menos y lo caliente respecto de lo frío, aparecen el doble respecto de la mitad, el deseo respecto del objeto deseado y la ciencia respecto de su objeto, que no son términos de los que cabe predicar “lo más y lo menos”. Por consiguiente, el valor más evidente que, a mi juicio, ofrece este pasaje para la elaboración de una crítica o para una teoría propiamente académica sobre la categoría de relativos se limita, sobre todo, al modo en que *República* IV expresa –mejor que en el *Sofista* y en el *Filebo*– su definición y su especificidad ontológicamente dependiente.

³⁵ PLATÓN. *República*, 439c. Es la conclusión de 439d-e: “Hay dos cosas diferentes entre sí; llamaremos a aquello con lo que el alma razona su raciocinio (*logistikón*), y a aquella con la que ama, tiene hambre y sed y se excita en relación con los demás apetitos, la parte irracional y apetitiva (*epithymetikón*), amiga de algunas satisfacciones y placeres”.

nosemáton)³⁶. Según esta última observación, lo que provoca el impulso apetitivo sería, estrictamente, “condición patológica del alma”, en oposición a su salud, “que consistiría en el equilibrio jerárquico de las partes”.

Sabemos –como evidentemente también sabía bien Platón– que no existe un estado saludable del cuerpo o del alma si se elimina o se reprimen por completo la parte apetitiva y sus objetos connaturales. Una vez más, lo que quiero subrayar es que en el contexto del libro IV, la descripción de los distintos principios psicológicos de la acción tiende a demonizar a los apetitos –poniendo su origen, sin matices, en pasiones y enfermedades– y en cambio se consagra el *logistikón* a la tarea de obstaculizar sus desequilibrios. Nos encontramos, nuevamente, con aquella consecuencia no deseada del argumento, la que convierte al *logistikón* en una mera herramienta defensiva, dedicada exclusivamente a reprimir, negar, no asentir, rechazar, alejar. Una consecuencia debida quizás, en parte, al hecho de que esta peculiar descripción de la estructura psicológica y de las fuentes de la acción no constituye un tratado independiente, sino que, en la economía general de la *República*, debe servir también a la ilustración de un paradigma político y de un orden de mando absolutamente vertical. La estructura psicológica, por lo tanto, se presenta organizada de tal manera que exprese una visible analogía entre las partes del alma y las partes de la *pólis* (ya fijadas en el libro III) y a la vez enfatice la *naturalidad* de esa jerarquía que debe darse entre las diversas clases en la *pólis*.

3 Notas sobre la psicología de Jenócrates

Dentro del *corpus platonicum*, *República* IV puede ser leído como un complejo tratado que combina una psicología general (que explica la estructura tripartita del alma) con las bases de una teoría de la acción (pues intenta que esa misma estructura dé cuenta también de las fuentes motivacionales del obrar). Claro que Platón, en otros diálogos, sugiere otras clasificaciones estructurales y no siempre parece ser consistente con la propuesta en *República* IV, donde se afirma que hay una parte racional (*tò logistikón*), una apetitiva (*tò epithymetikón*) y una que es el ardor vital (*tò thymoeidés*). En el *Fedro*, se sostiene, en forma mítica, que el alma tiene cuatro partes; en el *Político*, que tiene sólo dos partes (una de origen eterno y otra de origen animal); en las *Leyes* se habla

³⁶ PLATÓN. *República*, 439d1-2. La suposición de que estas pasiones y enfermedades son de origen fisiológico (COOPER, J. Plato's theory of human motivation. In: WAGNER, E. (Ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Oxford: Lexington Books, 2001. p. 91-114. Cf. p. 99) no encuentra, a mi juicio, suficiente apoyo textual. Cf. también contra esta postura, VEGETTI, 1998, p. 91.

de dos almas (una buena y una mala)³⁷. En el *Timeo*, se retoma la tripartición de *República* pero reformulada a la luz de los desarrollos posteriores: en 69c y ss. se afirma que existen dos géneros de alma, considerada desde el punto de vista de su composición elemental: el alma inmortal (41c, 70b, 72d, 43a) y el género mortal del alma, que a su vez abarca dos partes: la que participa de hombría y ardor vital (*tò metékhontés psychés andreías kai thymoún*), y la apetitiva (*tò epithymetikón tês psychês*). Buena parte del platonismo posterior a Platón tendió a resumir en el peculiar esquema del *Timeo* las diversas formulaciones sobre la psicología del *corpus*. Ejemplo paradigmático de esta tendencia es Plutarco, quien entiende que, tanto a nivel cósmico como antropológico, el alma consta de dos partes: una divina y noética, la otra que sufre afecciones y comprende el *thymoeidés* y el *epithymetikón*. No nos maravillemos, entonces, si cuando procuramos echar luz sobre algunos aspectos de la psicología de Jenócrates lo primero que hallamos en los testimonios que nos informan sobre ella es que tratan de justificarla mediante clasificaciones propias del *Timeo*, cuyo lenguaje parece ser exclusivamente el de la composición a partir de elementos últimos, de carácter metafísico.

Sobre el desarrollo de la psicología en la Antigua Academia tenemos unas pocas informaciones; entre ellas sobresalen algunos testimonios que recuerdan la curiosa definición de alma de Jenócrates: “número que se mueve a sí mismo”, y otros textos, antiguos y tardoantiguos, que tratan de interpretar esa críptica fórmula, ya sea para defenestrarla o para rescatarla. Ni los autores antiguos ni los exegetas modernos han indicado explícitamente una proximidad de la fórmula de Jenócrates con el modo en que se plantea en *República* IV esta primera división entre el *epithymetikón* y el *logistikón*, y con las dificultades filosóficas que esa división presenta para una teoría de la *psyché* como fuente de la acción. Trataré de mostrar aquí un punto de contacto que, creo, se puede trazar para ampliar el marco de referencia de aquella esquiva definición.

La definición jenocrática de alma como “número que se mueve a sí mismo”, atestiguada en una docena de autores³⁸, ocurre al menos cuatro veces –entera o implícita– en el *corpus aristotelicum*; allí casi siempre aparece vinculada

³⁷ En PLATÓN. *Fedro*, 246a y ss.: el auriga del carro, el caballo bello y bueno, el otro feo y malo, y el carro mismo; en *Político*, 309c y en *Leyes*, 896e. BALTES, M. La dottrina dell'anima in Plutarco. *Elenchos*, Napoli, n. 2, p. 245-270, 2000. Cf. p. 246-7.

³⁸ Los textos están reunidos como fr. 60-68 Heinze y fr. 165-187 M. Isnardi Parente.

al *Timeo* o a las enseñanzas orales de Platón. En sus testimonios, Aristóteles a veces sólo busca mostrar cuán absurda es semejante definición numérica; pero en algunos otros textos desarrolla un análisis polémico o crítico que provee elementos para ampliar el marco conceptual de sus objeciones. El testimonio aristotélico más relevante es el que aparece en *De Anima* I, cuando se rechazan las teorías del alma de Platón, Jenócrates y acaso algunos otros platónicos que sostienen que el alma no sólo es fuente de movimiento sino que ella misma se mueve. Allí leemos:

ἄσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχὴν· ἄσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιῶντες, ταύτας, οἱ δὲ μίαν, ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως, γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα διαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, σποργῆ δὲ σποργήν, νεῖκος δέ τε νεῖκει λυγρῶ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῆλον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἰσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῦν, τὰ δ' ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δ' αἰσθήσει· εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γωνριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἁμφοῖν, ἀποκηράμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινῶνθ' ἑαυτόν. διαφέρονται δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν, τίνες καὶ πόσα...

Aquellos que pusieron atención en el hecho de que lo animado está en movimiento supusieron que el alma es lo que sobre todo pone en movimiento. En cambio, los que [pusieron atención] en que conoce y percibe lo existente dicen que el alma es los principios: los que postulan muchos, que es esos [principios], los que uno, que es ése. Tal como Empédocles [establece] que el alma se compone de todos los elementos y que ella es cada uno de ellos, cuando dice del siguiente modo:

*“Pues vemos tierra con tierra, agua con agua,
el divino éter con éter, fuego aniquilador con fuego,
afecto con afecto, discordia con funesta discordia”.*

Del mismo modo, también Platón en el Timeo produce el alma a partir de los elementos, pues [cree] que lo semejante se conoce por lo semejante y que las cosas se dan a partir de los principios. De manera semejante también se lo determinó en los tratados Sobre la filosofía,

que el Animal en sí procede de la Idea de Uno y de la Longitud, el Ancho y la Profundidad primeros, y que las demás cosas [surgen] de modo semejante. Además, también de otro modo [se argumenta que] el uno es intelecto y el dos conocimiento (pues de una sola manera [se dirige] hacia el uno), y que el número de la superficie es opinión y que el del sólido sensación. En efecto, llamaban a las Formas mismas números, es decir, principios, y que [derivan] de los elementos y que unas cosas se disciernen con el intelecto, otras con el conocimiento, otras con la opinión y otras con la sensación. Y estos números son las Formas de las cosas.

Y puesto que así les parecía que el alma era no sólo capaz de mover sino también de conocer, algunos hicieron una combinación de ambas cosas al declarar que el alma es el número que se mueve a sí mismo. Pero respecto de los principios se diferencian en cuanto a cuáles y cuántos son... ”³⁹ .

Sólo las últimas líneas se consideran testimonio de Jenócrates en las ediciones canónicas, pero sin el resto del pasaje no se comprenden el sentido ni el alcance de la frase. Siguiendo su razonamiento, Aristóteles nos da a entender que la definición platónica de alma está incluida, en general, entre quienes entienden que ella es principio del movimiento y del conocimiento⁴⁰ ; no obstante, al ejemplificar el caso específico de Platón, Aristóteles alude a la doctrina del *Timeo*, según la cual el alma se “produce a partir de los elementos” y “principios” (lo cual extiende, explicando que para Platón “lo semejante se conoce por lo semejante”). De inmediato, Aristóteles vincula esta doctrina con la expuesta en el discurso *Sobre la filosofía*, identificando aquellos “principios” con las entidades matemáticas ideales, las cuales forjan no sólo al “Animal en sí”⁴¹ sino a las demás cosas. Y agrega también que éstas, las entidades matemáticas ideales⁴², producen las cuatro variedades del conocer: inteligencia, conocimiento, opinión y sensación. De modo que, en la

³⁹ JENÓCRATES, fr. 165 IP (60H), en ARISTÓTELES. *De Anima*, I 2, 404b27-28 (aquí citado en contexto, desde 404b7).

⁴⁰ Lo primero se deduce, con toda razón, de PLATÓN. *Fedro*, 245c-e y *Leyes*, 894b y ss.; lo segundo, de *Timeo*, 37a-c.

⁴¹ Esta expresión, de interpretación controvertida, podría referir a la Idea de Animal (de Ser vivo), es decir al modelo de todos los seres vivos sensibles, y así la entienden E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*. Tübingen: Verlag von Ludwig Friedrich Fues, 1889. Cf. v. 2, p. 758), M. Boeri (*Aristóteles, Acerca del alma*. Trad., notas, prólogo e introducción de M. B. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2010. Cf. p. 18-19). O también, como hace Robin (*La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: F. Alcan, 1908. Cf. p. 305), siguiendo a los comentaristas —especialmente Simplicio (*In Ar. De Anima comm.*) y Temistio (*Paraphrasis in Arist. De anima*)—, se puede suponer que refiere al cosmos inteligible, modelo del cosmos sensible.

⁴² Pues Aristóteles se refiere tanto a la Idea del Uno como a las Ideas de Longitud, Ancho y Profundidad, a las que se refiere como Longitud, Ancho y Profundidad primeras (ROSS, D. *Aristotle, De Anima*. Edited with Introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1961. Cf. p. 179).

economía de la exposición que se lleva a cabo en *De Anima*, I, 2-4, la posición de Platón aparece identificada sobre todo con la de quienes, al definir el alma, se concentraron en su aspecto cognitivo: los principios del alma, que son los principios matemáticos del universo todo, son los principios del conocimiento. Por otra parte, que esta tesis sobre la derivación de las capacidades cognitivas a partir de las entidades matemáticas ideales pueda adscribirse total o parcialmente a Platón es motivo de controversia⁴³; me inclino por la plausibilidad de incluirla en la enseñanza oral de Platón, puesto que la evidencia textual en el *corpus* es nula. Pero éste no es aquí el punto, sino el hecho de que tanto Aristóteles en este pasaje como Temistio⁴⁴, al comentarlo, y Plutarco, a partir de las mismas líneas, informan que para Jenócrates, al igual que para Platón, la definición de alma debía contemplar tanto el principio del conocimiento como el del movimiento. Y puesto que en el pasaje aristotélico la concepción platónica fue mencionada como ilustración de quienes pensaron que el alma es fuente del conocimiento, es legítimo pensar que, al traer a colación a Jenócrates, lo que se quiere subrayar como elemento genuinamente jenocrático, es la cuestión del alma como fuente del movimiento.

Al comienzo de su tratado sobre la generación del alma en el *Timeo*,

⁴³ Sobre el carácter genuinamente platónico de esta atribución, cf. los sólidos argumentos, a mi juicio persuasivos, de H. D. Saffrey (*Le PERI FILOSOFIAS d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*. Leiden: Brill, 1955. Cf. p. 32-33), retomados y profundizados más recientemente por M. Gourinat (*La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le De Anima d'Aristote* (I, 2, 404 b 16-27). In: VIANO, C. (Ed.). *Corps et âme: sur le De anima d'Aristote*. Paris: Vrin, 1996. p. 89-105. Cf. p. 91-97); cf. también ROSS, 1961, p. 177-179; ROBIN, 1908, p. 304-311; H. Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Amsterdam: P. Schippers, 1967. Cf. p. 414); K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968. Cf. p. 44). Contra H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944. Cf. p. 399), quien atribuye toda la doctrina a Jenócrates, e Isnardi Parente (*Speusippo: Frammenti*. Edizione, traduzione e commento a cura di MIP. Napoli: Bibliopolis, 1980. Cf. p. 340-346; y _____. *Les témoignages sur Speusippe et Xénocrate dans le premier livre du De Anima*. In: VIANO, 1996, p. 107-123. Cf. p. 111-114), quien encuentra más plausible la atribución a Espeusipo. Un problema añadido es determinar con precisión a qué alude el *Peri Philosophías* indicado aquí por Aristóteles: Ross y Saffrey afirman que debe ser una referencia al diálogo aristotélico perdido *De la filosofía*, el cual contendría una exposición de estas mismas doctrinas platónicas o académicas; por el contrario P. Moraux (*Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires, 1951. Cf. p. 40) entiende, siguiendo a Simplicio y Filópono, que debe ser una alusión equívoca al *Peri tagathoû*; BOERI, 2010, p. 19 propone la hipótesis más original para la comprensión del pasaje, como una velada referencia a PLATÓN. *Filebo*, 32a9-b1.

⁴⁴ Temistio, luego de referir al *Timeo* y a Platón, distingue: "Había otros que también vinculaban dos [ingredientes] a la vez en su explicación acerca del alma: no sólo el movimiento sino también el conocimiento, como el que afirma que el alma es número que se mueve a sí mismo, cuando indica la capacidad cognoscitiva a través del número y la [capacidad] motriz a través de *moverse a sí mismo*" (*In De an.*, p. 12, 30-33). Aunque en estas líneas Temistio no declara explícitamente que esta es la teoría jenocrática, lo admite más adelante, en 32.19-34, citando el quinto libro del *Peri Phýseôs* de Jenócrates.

Plutarco –quien está pensando aquí en *De Anima*, I, 2⁴⁵– amplía la explicación aristotélica, a la vez que procura disipar con un “discurso breve” algunas dudas sobre el significado de la definición de alma de Jenócrates:

οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐν μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίγνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἐνόου ὀρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἦν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον [...]. τούτων δὲ μῆπω ψυχῇ τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινήτικόν καὶ τὸ κινήτὸν ἐνδεῖν αὐτῶ. τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς τὸ δὲ μονῆς, ψυχῇν γερονέαι, μηδὲν ἦττον τοῦ ἰστάνα καὶ καὶ ἴστασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὔσαν.

*Unos consideran que con la mezcla de la esencia indivisible y la divisible no se alude sino a la generación del número: en efecto indivisible es el uno, y en cambio lo múltiple es divisible; de ellos deriva el número por cuanto el uno delimita la multiplicidad y pone un límite a lo ilimitado, que ellos llaman también diáda indefinida [...]. Pero un tal número aún no es alma pues aún le falta la capacidad de mover y de ser movable. Una vez que ha combinado entre ellos también a lo mismo y lo otro, de los cuales uno es fuente del movimiento y del cambio mientras que el otro lo es de la estabilidad, nace el alma, o sea, la facultad de detener y detenerse no menos que de ser movido y de mover.*⁴⁶

Plutarco entiende que Jenócrates forja una definición de alma derivándola de *Timeo*, 35a y ss. (si bien se trata, a juicio de Plutarco, de una interpretación errada del *Timeo*) como composición entre el ser indivisible y el ser divisible, asociados respectivamente con lo uno y el límite, y con la diáda y lo ilimitado, composición que da lugar al número⁴⁷. La doctrina de los números ideales enunciada en el comienzo del testimonio del *De Anima* no es invocada como un aporte de la teoría de Jenócrates del alma como número⁴⁸. De todos

⁴⁵ Unas líneas antes del pasaje citado, Plutarco afirma que quiere explicar precisamente que “la *ousía* del alma es número en sí que se mueve a sí mismo” (1012D); de modo que si no está pensando en *De Anima*, I, 2, entonces será *De Anima*, I, 4 (al que nos referiremos más adelante), o algún otro testimonio aristotélico sobre Jenócrates -*Análisis Segundos*, II, 4, 91a37-38 = fr. 166 IP (= 60H), *Tópicos*, III, 6, 120b3-4 = fr. 167 IP (= 60H), *Tópicos*, VI, 3, 140b2-3 = fr. 168 IP (= 60H)- o a alguna otra información basada en uno o varios de ellos.

⁴⁶ JENÓCRATES, fr. 188 IP (68H), en PLUTARCO. *De animae procreatione in Timaeo*, 1, 1012 D 10-F 1.

⁴⁷ Sobre la interpretación propiamente plutárquea de la composición del alma en *Timeo*, 35a y ss., así como las sutiles deformaciones del texto del *Timeo*, cf. las agudas conclusiones de F. Ferrari (Platone, *Tim.* 35A1-6 in Plutarco, *An. Procr.* 1012B-C: citazione ed esegesi. *Rheinisches museum für philology*, Köln, v. 142, n. 3-4, p. 326-39, 1999. Cf. p. 336-339) y J. Dillon (Plutarch and Second Century Platonism. In: ARMSTRONG, A. H. (Ed.). *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1989. p. 214-29. Especialmente p. 217-220).

⁴⁸ Sobre cómo se debería entender, en el marco de la filosofía de Jenócrates, el “número” del que aquí se

modos, lo que me interesa enfatizar en este pasaje es que Plutarco agrega un punto decisivo para nuestra comprensión de la doctrina jenocrática, al recoger la idea de que para el segundo sucesor de Platón el alma tiene que incluir en su misma definición no sólo el principio del movimiento *sino también el principio del no-movimiento*. En otro pasaje que da testimonio de la filosofía de Jenócrates, Aristóteles insiste en este mismo aspecto de la psicología del académico, esto es: la necesidad de que la definición de alma incluya tanto la capacidad de movimiento como la de no-movimiento. Esto ocurre en un breve pasaje de *Tópicos*: mientras explica cómo se debe plantear la definición de un término que abarca aspectos contrarios, Aristóteles critica a quienes afirman que el alma es “lo que se mueve a sí mismo”:

καὶ εἰ τοῦ αὐτοῦ εἴδους ὁμοίως πρὸς ἄμφω ἔχοντος εἰς τὸ χεῖρον καὶ μὴ εἰς τὸ βέλτιον γένος ἔθικεν, ὅσον τὴν ψυχὴν ὕπερ κίνησιν ἢ κινούμενον. ὁμοίως γὰρ αὐτῇ στατική καὶ κινητική δοκεῖ εἶναι· ὥστ' εἰ βέλτιον ἢ στάσις, εἰς τοῦτο ἔδει τὸ γένος θεῖναι.

Y cuando una misma especie esté referida de manera similar a las dos realidades, en el sentido mejor o en el sentido peor, puede darse que el interlocutor use el concepto en el sentido peor, por ejemplo cuando se dice que el alma es movimiento y lo que se mueve: puesto que a la vez el alma parece ser capaz de provocar reposo y movimiento, si el reposo es mejor [que el movimiento], el género del alma debía colocarse dentro de éste⁴⁹.

En la más reciente colección de fragmentos de Jenócrates, M. Isnardi Parente lee en este texto de *Tópicos* una referencia segura a la definición jenocrática de alma e interpreta que si aquí el alma es causa de movimiento y reposo debe serlo porque, tal como afirma Plutarco en el pasaje antes citado

habla, Aristóteles nos da dos interpretaciones: en el texto del *De Anima*, I, 2 antes citado (“llamaron a esas Formas números, principios”) es evidente que está considerando al número como número ideal; mientras que *De Anima*, I, 4 parece identificar al número del que habla Jenócrates como número matemático. Y mientras que Aristóteles parece reproducir en el citado pasaje de *De Anima*, I, 2 una doctrina sobre los números ideales ya desarrollada y aplicada a la cosmología y a la teoría del conocimiento (y acaso referida en el *De la filosofía*—cf. *supra* n. 40—), Plutarco explica, en *De procr. animae*... 1012 d-e, cómo plantean los herederos de Platón, en la Academia, que se produce la derivación de los números ideales a partir de los primeros principios: uno y diada. Así, Plutarco parece entender aquí el concepto jenocrático de número como cifra de la medida, que resulta de una composición de lo divisible-diada con lo indivisible-uno. Por su parte, Temistio (*In De an.* 11, 19- 12, 1) afirma que el número consiste en Ideas y que los números son Ideas de las cosas: Idea del Uno, Idea del Dos, Idea del Tres, Idea del Cuatro, etc., si bien, por lo dicho anteriormente—cf. *supra* n. 43— no es seguro que Temistio se esté refiriendo a Jenócrates, o a los números ideales de Platón, o a ambos, o a otros platónicos.

⁴⁹ JENÓCRATES, fr. 175 IP, en ARISTÓTELES. *Tópicos*, IV, 6, 127b13-17.

del *De animae procr.*, Jenócrates está tomando como elementos del alma a los principios de lo mismo y de lo otro, que componen el alma del mundo en el *Timeo*, y los está considerando respectivamente, como fuentes del movimiento y del reposo para el alma humana⁵⁰. Es decir que, siguiendo la explicación más extensa proporcionada por Plutarco, lo que se nos informa es que para Jenócrates –inspirado a su vez en el *Timeo*– si hay movimiento y hay reposo en el alma esto se debe a que ella ha sido compuesta mezclando los principios de lo otro y de lo mismo, que son fuentes respectivas de movimiento y reposo. Pero esta reflexión, aunque cierta, no da cuenta de por qué para Jenócrates *debe* haber en el alma tanto movimiento como reposo. En otras palabras: si interpretamos la definición de Jenócrates como referida pura y exclusivamente a la composición elemental-metafísica del alma, dejamos fuera de nuestra comprensión el otro aspecto fundamental que tanto Aristóteles como Plutarco han señalado: y es *la necesidad de que ambos, movimiento y reposo, sean parte de la definición de alma*. Lo que quiero sugerir aquí es que esta necesidad expresada por Jenócrates de que el alma posea tanto capacidad de movimiento como de reposo (o no-movimiento) debe ser comprendida no sólo por la inobjetable derivación de ambas capacidades a partir de ciertos principios metafísicos sino también como la necesidad de incorporar a la definición de alma las fuentes motivacionales de la acción, tal como aparecen sugerida por la reflexión platónica sobre las partes del alma en conflicto, en *República IV*.

Volvamos entonces al significado del pasaje de *Tópicos* recién citado y preguntémonos por qué Aristóteles atribuiría a Jenócrates una preferencia por el reposo del alma antes que por el movimiento del alma. Es claro que para Aristóteles, toda definición del alma que la presente como *movimiento* es errónea: esa es una crítica fundamental que formula a sus predecesores justamente en *De Anima*, I, 2-4, de donde provienen los dos testimonios aristotélicos más importantes sobre la psicología de Jenócrates. Para Aristóteles, y contra lo que sostienen algunos, como por ejemplo Platón y algunos de sus sucesores, el alma, si bien es causa de movimiento (en emociones, acciones, sensaciones e intelecciones), no es ella la que se mueve sino el ser humano el que se mueve *por medio de ella*⁵¹. Ahora bien, insisto: ¿por qué, según sugiere Aristóteles en la objeción presentada en el pasaje de *Tópicos*, un platónico como Jenócrates

⁵⁰ ISNARDI PARENTE, M. *Senocrate-Ermodoro*: Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di M. I. P. Napoli: Bibliópolis, 1982. Cf. p. 384.

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b2-18.

habría de preferir, en lo referido al alma, el reposo al movimiento?

El primer problema que enfrentamos al tratar de responder a esta pregunta consiste en identificar de qué clase de “movimiento” podría hablar un platónico cuando afirma que el alma es movimiento o que es número que se mueve a sí mismo. En principio, podría estar hablando de múltiples movimientos: (1) podría referirse al movimiento identificado con la vida, como cuando Platón afirma en *Sofista* que el intelecto implica alma, y ésta vida, y ésta movimiento⁵² o, en general, al movimiento de los seres vivos, dotados de cuerpo y alma⁵³; (2) podría referirse al movimiento físico, el que se define en el *Timeo* en términos puramente mecánicos, como equivalente a la mera “ausencia de uniformidad”⁵⁴; (3) podría tratarse del movimiento que implica en general toda actividad cognitiva; (4) ¿del movimiento cósmico, el del alma del mundo, tratado en *Timeo* y *Leyes* X? (5) ¿el movimiento metafísico: el que surge de la combinación de los dos principios, y que mediante un riguroso sistema de derivación podemos aplicar a cualquiera de los otros posibles movimientos?

Veamos: si fuera el primer caso, si Aristóteles estuviera pensando que algunos platónicos como Jenócrates tienen en mente el movimiento identificado con la vida o con la capacidad de vivir de los seres que tienen cuerpo y alma, en este caso no habría razones para que privilegiaran el reposo (pues el reposo sería lo contrario de la vida). Tampoco habría razones para preferir el reposo en el segundo caso, es decir, si con *movimiento* se refirieran al efecto necesario de la existencia de la desigualdad (“al interior de la naturaleza no uniforme”, según *Timeo*, 58a), ya que la existencia de la desigualdad es la que explica, en el *Timeo*, el origen mismo de la materia y de todo el universo material-sensible. En cuanto al caso 3, parece evidente que Aristóteles no piensa que los platónicos como Jenócrates se referían a esto, puesto que en *De Anima*, 404b27-28, el pasaje antes citado, afirma justamente que Jenócrates incorporó la noción de

⁵² Cf. PLATÓN. *Sofista*, 249a y ss. Según Filópono, la clave para entender el “número que se mueve a sí mismo” de Jenócrates está en su referencia implícita al Animal en sí (cf. *In Arist. De an.* p. 165, 18 y ss. Hayduck; fr. 197 IP = 65H). Los intérpretes de este testimonio han entendido que Filópono cifra la definición de Jenócrates como una alusión a la relación entre *ζῷον*, *kínēsis* y *noûs* establecida en *Fedro*, *Sofista* y *Leyes* (cf. ISNARDI PARENTE, 1982, p. 395).

⁵³ Así, al parecer, entendió Alejandro de Afrodisia la definición de Jenócrates: él dice número que se mueve a sí mismo porque “el alma circunscribe al cuerpo y es la que da al ser vivo el impulso al movimiento que es suyo propio” (fr. 173 IP = 60H, en *In Aristot. Top.*, p. 493, 21 y ss., Wallies).

⁵⁴ Cf. PLATÓN. *Timeo*, 57e5-58a2: “Hemos de identificar el reposo con la uniformidad y el movimiento con la ausencia de uniformidad. La causa es, a su vez, la desigualdad de la naturaleza no uniforme (*anisótēs tēs anomáloû phýseôs*) y ya hemos descrito el origen de la desigualdad”.

movimiento a la definición de Platón o los platónicos que se concentraban sobre todo en las entidades matemáticas ideales como cifras de nuestras facultades cognitivas⁵⁵. En cuanto al caso 4, si creyera Aristóteles que Jenócrates se refiere al movimiento cósmico que es propio del alma, no se vería por qué sería mejor el reposo, ya que sin éste no habría devenir cósmico. Podría tratarse, por último, del caso 5, es decir: Aristóteles podría estar suponiendo que los platónicos piensan en que es mejor el reposo al movimiento, entendidos ambos en una perspectiva metafísica. De hecho, podría ser una deducción hasta cierto punto legítima de cierto componente axiológico, a veces más nítido, otras más difuso, presente en los esquemas dualistas que encontramos una y otra vez en el *corpus*, sobre todo en los diálogos de vejez (*Teeteto*, *Político*). Pero en todo caso, si esto es así, es preciso explicar por qué esto es así para el caso específico de la definición del alma.

Mi propuesta interpretativa es que Aristóteles sabe que un platónico, puntualmente Jenócrates, en relación con el alma, preferiría el reposo al movimiento porque éste, el reposo, se identifica con la “ausencia de movimiento” o, mejor, con la “negación del movimiento” que es propia del *logistikón*, o sea del centro motivacional de la actividad racional, opuesto al movimiento impulsivo de su antagonista natural, el *epithymetikón*. Esta hipótesis interpretativa acerca del contenido implícito en el testimonio de *Tópicos* no puede comprobarse al interior de este mismo y breve pasaje; pero a mi juicio, en el *De Anima*, en el mismo marco en el que se insertan las dos informaciones fundamentales que transmite Aristóteles sobre “el número que se mueve a sí mismo”, hallamos una especie de prueba indirecta de esta interpretación.

En *De Anima*, I, 4, tras haber cuestionado (en los capítulos 2 y 3) a quienes conciben al alma como armonía y como movimiento, Aristóteles insiste en que cuando el alma siente dolor o placer, o confía o teme o está enojada, o percibe y piensa, como estos son movimientos podríamos llegar a pensar –erróneamente– que el alma misma está en movimiento. Pero esto no es así⁵⁶ ya que aunque “el estar en movimiento es a causa del alma” esto no sucede porque el movimiento esté en el alma, sino que la persona se mueve por medio del alma. Actividades como pensar o como amar (actividades que

⁵⁵ Lo que confirma Temistio al comentar ese pasaje del *De Anima*: “De esta manera, en efecto, Timeo en Platón y el propio Platón explican la captación de los entes por el alma por su parentesco con los principios” (*In De an.*12. 28-30 Heinze).

⁵⁶ ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b5.

desde el punto de vista de *República* IV tienen la fuente de su movimiento en “partes” contrarias del alma) son todas *pathémata*, dice Aristóteles; es decir que son movimientos. Pero no movimientos del alma. Sigue Aristóteles: “Pensar, amar u odiar son *pathémata*, no del inteligir sino de quien lo tiene, en tanto lo tiene”⁵⁷. En su comentario a este pasaje, D. Ross se sorprende de que Aristóteles asocie el pensar (*dianoésthai*) no al inteligir (*noeîn*) o a la actividad teórica (*theoreîn*), sino a amar u odiar, y supone que es así porque Aristóteles estaría sugiriendo que al menos una de las premisas del razonamiento se obtiene por percepción⁵⁸. Yo creo, en cambio, que Aristóteles enumera pensar, amar, odiar porque tiene en mente –para criticarla– una psicología análoga a la de *República* IV, donde pensar y amar son dos *pathémata* del alma cuyo movimiento proviene de fuentes contrarias, fuentes cuya jerarquía está dada porque “una domina y otra concede”. Y sin embargo, afirma Aristóteles, estos movimientos contrarios no son, como pretenden los platónicos, movimientos del alma. Si leemos las líneas que siguen de este mismo pasaje, en *De Anima*, 408b30, Aristóteles trae la conclusión de su razonamiento: “Por consiguiente, que el alma no puede estar en movimiento es manifiesto a partir de estas cosas; y si en general no es movida, es evidente que tampoco se mueve por sí misma”. Lo recién dicho está especialmente dirigido a algún platónico; de hecho, la referencia al movimiento que se mueve a sí mismo, propio de la definición que dan del alma algunos platónicos, se confirma en la línea siguiente⁵⁹, pero digamos que con nombre y apellido:

Con mucho, la tesis más absurda entre las que hemos mencionado es argumentar que el alma es un número que se mueve a sí mismo. En efecto, le corresponden primero las imposibilidades que resultan de que esté en movimiento, y las peculiares de decir que el alma es un número.

Yo creo que aquí, en este pasaje, donde Aristóteles niega que las *pathémata* del alma impliquen un movimiento *en el alma*, su interlocutor imaginario es un platónico o un académico, convencido de la contraposición que existe al interior del alma entre movimientos del *epithymetikon* (como “amar”) y movimientos del *logistikón* (como “pensar”). De ambos, este último

⁵⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b25.

⁵⁸ ROSS, 1961, p. 199.

⁵⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*, 408b32-409a1.

– el “movimiento” que es definido en *República* IV prácticamente como una ausencia de movimiento: un rechazo, un repeler, una negación – es mejor que el otro porque domina al otro, “movimiento” que meramente concede. Yo creo que Aristóteles está pensando en un académico, que lleva en su definición la impronta de *República* IV. Que está pensando en Jenócrates lo dice el propio Aristóteles.

RESUMO

Neste trabalho se analisa o argumento platônico de *República*, IV, 436b-439d, que culmina na divisão de duas “partes” da alma, *logistikón* y *epithymetikón* (que é prévia à distinção de uma terceira “parte”: *tò thymoeidés*), com o propósito de mostrar que a estrutura dualista que apresenta essa divisão – análoga à distinção entre alma divina/alma mortal do *Timeu* – perdura na concepção da psicologia de Xenócrates. Para isso, após se considerar a passagem de *República* IV, se analisam diversas passagens aristotélicas e uma passagem do *De animae generatione in Tim.* de Plutarco, que informam sobre a definição xenocrática de alma como “número que se move a si mesmo”, com o objetivo de ver ali o vestígio da primeira divisão de *República* IV. Palavras-chave: Platão. Xenócrates. Alma. *República* IV. *De Anima*.

ABSTRACT

In this paper I consider the argument that Plato offers in *Republic*, IV, 436b-439d, and that arrives to the first division of soul into two “parts”, *logistikón* and *epithymetikón* (a division established previously to the third “part”: *to thymoeides*). My purpose is to show that the dualistic structure of this division – in some way analogous to the division between divine soul/mortal soul offered in *Timaeus* – is also observed in Xenocrates’ psychology. After considering *Republic* IV, I will analyze some texts of Aristotle and a text from *Plutarch’s De animae procreatione in Tim.*, which give some information about Xenocrates’ definition of soul as “number that moves itself”, in order to see there the trace of the platonic first division of *Republic* IV. Key-words: Plato. Xenocrates. Soul. *Republic* IV. *De Anima*.

POR QUE NÃO HÁ NO *TIMEU* UM CONCEITO DE “MATÉRIA”: *Tl. 48a-53b*

JOSÉ TRINDADE SANTOS

*Universidade Federal da Paraíba
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*

I

1. O objetivo deste texto é defender a tese de que não há no *Timeu* um conceito de ‘matéria’. Parece hoje absurdo sustentar tal ponto de vista, pois, muito antes de Platão, desde que os homens buscaram respostas para a pergunta acerca da origem do mundo, encontraram-nas na explicação *daquilo* de que o mundo é feito. Ora, que pode isso ser se não a matéria¹?

A resposta depende do que se entende por ‘matéria’, pois, ao longo dos quase 25 séculos em que o conceito é usado, em diversas línguas e culturas, só a partir da Modernidade ele ganha um sentido unívoco. Particularmente, na Antiguidade, penso que não se encontra nos textos da tradição pré-socrática um conceito de ‘matéria’ que suporte uma teoria acerca dos constituintes da realidade. Anaxágoras será o primeiro a levantar a questão dos constituintes das “coisas”. Mas só Aristóteles fixará um termo para referir o conceito que, na *Física A*, será inserido numa teoria coerente.

Penso que os Gregos clássicos não prestaram atenção à pergunta – “De que são feitas as coisas?” –, mas a outras, como – “Por que são as coisas como são?” –, ou “Como se geram e destroem as coisas?”. Para tal, tiveram de pensar em “coisas”, mas, a ideia de que há um constituinte amorfo², comum a todas elas, não é sequer pressuposta em qualquer destas perguntas.

Por outro lado, há que contar com a perspectiva pela qual a questão

¹ TOULMIN, S.; GOODFIELD, J. *The Architecture of Matter*. London: Hutchinson, 1962. Cf. p. 43-130. A mesma abordagem tinha sido adotada pelo clássico de SAMBURSKY, S. *The Physical World of The Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1956. Cf. p. 105-157, 184-203, entre muitos. Na perspectiva destes autores, qualquer tentativa de explicação da estrutura do cosmos implica um conceito de ‘matéria’, expresso numa teoria de “constituintes”, ou de “ingredientes” de cuja “mistura” eventualmente provém a realidade.

² Ao contrário, Aristóteles e a tradição doxográfica atribuem aos Milésios a teoria de que deve haver uma natureza original, a partir da qual todas as coisas se formam.

é encarada. Não contesto que, no *Timeu*, Platão implica que todos os corpos se geram a partir de fogo, ar, água e terra, e se corrompem neles³. Pergunto, sim, e adiante tentarei mostrar que a análise platônica do conceito de ‘elemento’ não implica um conceito de ‘matéria’.

Para dar ideia de como esta precisão não será fastidiosa cito dois exemplos, a que no final voltarei. Na *Física* Δ2, 209b10-17, Aristóteles sustenta que, no *Timeu*, Platão “afirma que a matéria [ύλη] e o “espaço/lugar” [χώρα] são a mesma coisa”⁴.

Esta afirmação tem consequências no pensamento posterior. Veja-se, por exemplo, cerca de seis séculos mais tarde, o *Comentário* do neoplatônico Calcidio ao *Timeu*, no qual, o comentador, tendo começado por traduzir χώρα por “lugar” (*locus*), passa depois a traduzir o termo por “matéria” (*silva*)⁵.

Talvez alguém questione o interesse de nos interrogarmos sobre o sentido atribuído a um termo antigo que, quando muito, poderá ser entendido como um antepassado mais ou menos longínquo do conceito hoje usado. Em resposta permito-me citar a posição de Aristóteles sobre a investigação de conceitos:

Em relação à ciência que estamos a investigar [a metafísica] é necessário examinar primeiro as aporias [aporêsai] que começam por se nos apresentar, aquelas que acerca dessa questão outros consideraram, bem como o que fora delas terá sido omitido.

Os que querem ultrapassar as aporias [euporêsai] hão-de começar por explorá-las bem [diaporêsai kalôs], pois a posterior ultrapassagem das aporias [euporia] resulta de se terem desenhovilhado das aporias anteriores [lýsis tôn próteron aporouménon], e não se desenhovilha quem desconbece o nó [desmón], além de que a aporia da reflexão aponta para a da coisa, visto que quem está na aporia [aporeî] fica imobilizado, como quem está amarrado: um e outro são incapazes de avançar em frente.

Por isso se torna necessário contemplar primeiro todas as dificuldades, não só pelo que foi dito, mas porque os que investigam sem terem explorado antes as aporias [diaporêsai próton] são semelhantes aos que ignoram onde devem ir, por nem sequer saberem se encontraram o que buscavam; pois a finalidade [da investigação] só é manifesta a quem previamente considerou as aporias [proeporekóti]. E ainda é necessário que se ache em

³ Ver a análise do argumento em: OSTENFELD, E. N. *Forms, Mind and Matter*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982. Cf. p. 121-132.

⁴ Esta posição mereceu correção da generalidade dos comentadores; por exemplo, TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928, (*ad Tim.* 52b4) e BURNET, J. *Greek Philosophy I: Thales to Plato*. London: MacMillan, 1914. Cf. p. 280.

⁵ Vide BORDOY, Antoni. El espacio y la materia en el *Timeo* de Platón: sobre la traducción de Calcidio del término χώρα. *Archai*, Brasília, n. 5, p. 119-128, jul. 2010.

melhor situação para decidir aquele que – como se de litigantes se tratasse – deu ouvidos a todos os argumentos opostos.⁶

Defende o Estagirita que a filosofia não pode se fazer se os conceitos (ou teorias) usados não forem criados a partir da crítica dos conceitos usados por outros pensadores que sobre a questão estudada tenham emitido hipóteses ou proposto teorias. Entendendo o conhecimento como uma empresa cumulativa, Aristóteles defende que os novos conceitos devem provar a sua capacidade de superar as dificuldades que se acham condensadas nos conceitos usados pelos pensadores anteriores; pois é nelas que se acha “o nó” que impede o conhecimento do real.

Implicitamente o Estagirita parece defender uma tese acerca do progresso do conhecimento. Se cada conceito contém a solução para um ou mais problemas expressos nos conceitos anteriores, cada novo conceito dá origem a novos problemas, cuja solução vai requerer conceitos ainda não criados.

São muitos os possíveis exemplos da prática de crítica conceitual na obra de Aristóteles, por exemplo, no *De anima*, ou na *Física*. Mas é particularmente interessante a tese que critica Platão pela “confusão” alegadamente cometida no *Timeu*, que a teoria aristotélica sobre o “espaço/lugar”⁷ (*tópos: Física* Δ2-5) corrige.

Não será difícil mostrar que a alegada “confusão” de Platão é produto de um equívoco de Aristóteles. Mas há muito a aprender com esta discrepância. Por um lado, o que parece uma insuficiência do Mestre de Academia constitui uma deliberada estratégia de preservação da Teoria das Formas (TF), permitindo a sua aplicação ao estudo do real. Por outro lado, a teoria aristotélica do “espaço/lugar” constitui um excelente exemplo de inovação através da crítica, introduzindo conceitos que irão revolucionar a investigação do mundo físico.

2. Voltando aos pré-socráticos; de acordo com Aristóteles, a investigação da Natureza começa com a busca dos princípios⁸. Desta tese o Estagirita retira dois postulados:

⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, III, 1, 995a22-b3.

⁷ Habitualmente, o termo *‘khorá’* é simplesmente traduzido por “espaço”, mas esta tradução retira-o dos contextos em que é inserido tanto por Platão, como por Aristóteles.

⁸ ARISTÓTELES. *Física*, A 1,184a10-15.

1. há movimento na natureza⁹;
2. os elementos são os contrários¹⁰.

2.1 Os Milésios teriam sido os primeiros a considerar “princípios” os contrários, ou elementos, achando-se a tese direta ou indiretamente implícita na adoção do “modelo cosmológico do vórtice”. Imagina-se que o cosmos se formou a partir de um turbilhão, por meio do qual os contrários “são discriminados” (ou “separados”: *enkrínesthai*) a partir de uma natureza originária¹¹.

O objetivo deste modelo cosmológico é explicar a geração do mundo tal como ele se teria mostrado a um observador imaginário. Mas as limitações do modelo são evidentes, pois, embora os contrários funcionem bem como princípios explicativos da variação qualitativa dos fenômenos, dificilmente podem ser tomados como princípios constitutivos da natureza das “coisas”¹².

Na tradição, o modelo acumula estas duas funções, que divergirão uma da outra, a partir da recepção da crítica eleática à geração e corrupção¹³. A crítica vai provocar a divisão das abordagens dos problemas, pois, enquanto os aspectos qualitativos da mudança serão assimilados por argumentos epistemológicos, o debate sobre a natureza, ou naturezas, que os suportam será tratado de uma perspectiva ontológica.

2.2 Pelo que Aristóteles dá a entender e a doxografia confirmará, a teoria do vórtice acha-se associada a Anaximandro¹⁴. É possível seguir a carreira desta teoria na tradição: de Empédocles¹⁵, passando por Anaxágoras e Arquelau¹⁶, até chegar a Leucipo¹⁷. A teoria será ainda ecoada por Platão no contexto da sua narrativa sobre a gênese do cosmos¹⁸. Aí, porém, aparece já

⁹ ARISTÓTELES. *Física*, A 1,185a12-14.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Física*, A1, 4.

¹¹ ARISTÓTELES. *Física*, A4,187a20-23; SIMPLÍCIO. *Física*, 24,13; DK12A9.

¹² Até Anaxágoras, a expressão “as coisas” – traduzindo vários termos e expressões gregos, como *tà pánta* (“todas as coisas”), ou apenas o pronome definido plural “*ta*” – refere as naturezas físicas. Os *kbrémata* (“coisas”) de Anaxágoras não clarificam a situação; só os *súmata* que Aristóteles atribui aos Atomistas referem especificamente “corpos”. Como se verá adiante, a distinção reveste-se da maior importância.

¹³ PARMÊNIDES, B8.1-24.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Física*, A4; DK12A9.

¹⁵ DK31B35.

¹⁶ DK60A4.

¹⁷ 67A1.31.

¹⁸ PLATÃO. *Timeu*, 52d-53a.

despida da função para que terá sido originalmente concebida, de explicar a formação do cosmos.

Todavia, apesar da importância que Aristóteles lhe atribui, a gradual transformação da teoria do vórtice começa logo com o próprio Anaxágoras, que, embora a aceite como descrição do início do processo originador do cosmos, submete-a já a transformações radicais. O vórtice não é mais produzido pela dinâmica de qualquer princípio elemental, mas pela rotação do Espírito (B12), nem produz a separação dos constituintes das coisas.

Surpreendentemente, porém, apesar de o Espírito dever atuar como um princípio vitalista, o seu poder causador é restringido a processos mecânicos, de definição da unidade dos cosmos e de agregação e separação das coisas, nos quais os contrários como tal já não intervêm¹⁹.

Consequentemente, parece inegável que só por analogia e anacronismo estas concepções, que explicam a formação do cosmos pela dinâmica de princípios “materiais” ou “espirituais”, tenham a ver com um conceito tão abstrato quanto o de ‘matéria’. No entanto, é com surpresa que se verifica ter sido o próprio Anaxágoras o primeiro a contribuir para a formação desse conceito, ao defender que cada coisa: “... é e era o que nela é mais evidente”²⁰.

Esta é mais uma estranheza do pensamento de Anaxágoras, pois é possível que essa observação passageira, que remata B12, tivesse passado despercebida se Aristóteles não tivesse mostrado a função capital que desempenha na teoria:

[...] dizem que tudo está misturado em tudo [...] e as coisas diferentes aparecem e são chamadas umas em relação às outras a partir daquilo em que [cada uma] mais excede na mistura dos infinitos²¹; [...] sendo [as coisas] ditas pelo que [nelas] excede²².

Os dois passos parecem bastar para que a matéria passe a valer como princípio constitutivo tanto da existência, como da natureza das coisas, tal como é concebida²³. Todavia, é também certo que a noção de “coisas” se mostra excessivamente vaga para que nela a matéria ganhe lugar significativo.

¹⁹ B13; B8, B9; vide PLATÃO. *Fédon*, 97b-98c.

²⁰ DK59B12.16-17.

²¹ ARISTÓTELES. *Física*, A4, 187b1-4.

²² ARISTÓTELES. *Física*, A4, 187b23-24.

²³ Vide ARISTÓTELES. *Metafísica*, Γ5, 1009b25.

É esta vaguidade que se altera nos diversos passos das obras físicas e metafísicas em que Aristóteles se refere aos Atomistas²⁴:

Leucipo e o seu camarada Demócrito sustentam que os elementos são o cheio e o vazio, chamando-lhes ser e não-ser. Ser é cheio [plêres] e sólido, não-ser é vazio (pelo que dizem que o ser não é mais que o não-ser, porque também o corpo não é mais que o vazio). E estes são as causas do ser, como matéria.

Em relação a Anaxágoras, esta posição contém muitas novidades, entre as quais o próprio conceito de um constituinte mínimo e indivisível não será a mais relevante. Essa acha-se na constituição dos átomos como “corpo dos seres”. Com a sua adoção, é descartada a expressão “coisas”, considerada excessivamente vaga para alimentar uma pesquisa consistente. Com esta simples inovação, a função “discriminadora” dos contrários através de um processo mecânico de separação e agregação é de todo tornada supérflua.

Mas há mais. Se entendida como o princípio constituinte dos corpos, a hipótese atomística deve ser interpretada positiva e negativamente. Tomados como corpos, os átomos não só determinam toda a extensão corpórea, como também o limite do corpo. Neste último sentido – que é o propriamente atomístico –, a matéria deve ser entendida em relação com as naturezas corpóreas e não com a totalidade das coisas. É importante notar que a mediação fornecida pela noção de ‘corpo’ permite – sem o afirmar – que a concepção atomística possa encarar o corpo do cosmo como a unidade agregadora de todas as unidades corpóreas.

Por essa razão, será difícil atribuir um conceito de matéria aos Atomistas, visto o conceito não desempenhar qualquer função na estrutura teórica mínima que nos chegou, através dos textos em que Aristóteles os refere.

Às duas teses – só há átomos movendo-se no vazio; os átomos distinguem-se pela forma, posição e disposição – o Atomismo deve a sua fortuna futura. Delas resultou a sua adoção na Europa, a partir do séc. XVII, suportando o processo pelo qual a física qualitativa de Aristóteles começa a ser gradualmente substituída pela nova física quantitativa.

Em quem se poderá então encontrar um conceito de matéria? Em Aristóteles, evidentemente. Mas é impossível silenciar as diferenças que o separam das concepções modernas. No Estagirita, a matéria é um

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, A4, 985b4-9.

relativo²⁵ e só pode ser lida no seio da concepção hilemórfica, que a encara como pura potência determinável em ato pela Forma²⁶.

O conceito aristotélico de ‘matéria’ é inserido na teoria física através da conjugação dos dois processos de geração e corrupção, por um lado, e de alteração qualitativa, por outro. Todavia, uma vez que a sua aplicação excede a fenomenologia física, onde é dita “por analogia”²⁷, terá uma relação muito tênue com a estrutura teórica em que se insere o nosso conceito de ‘matéria’.

Implicam estas observações que não haverá nenhum lugar para a noção de matéria na Física grega da época clássica? É difícil concluir que não há. Pois, será sempre possível objetar – apesar das muitas diferenças teóricas que as separam da nossa – que as concepções gregas se referem à mesma natureza indeterminada, visada pela Física Moderna. Essa identidade referencial permitiria “por analogia” encarar como “materialistas” as concepções gregas e tomá-las como antepassadas do atual conceito de ‘matéria’.

Como se viu, essa estratégia explicativa tem sido largamente usada por comentadores de filosofia e historiadores da ciência. Acarreta, contudo um risco. Ao limitar a explicação do passado àquilo que o presente dele aproveitou, torna o investigador cego para a previsão do futuro.

Será para evitar esse risco que proponho a ordenação das concepções gregas de matéria em três categorias bem distintas. De um lado ficarão as teorias jônicas, que, devido à insuficiência do seu suporte teórico, podem ser encaradas como antepassadas das concepções modernas. Poderiam ainda ser acrescentadas ao grupo as teorias pós-eleáticas, nas quais, apesar de os refinamentos conceptuais nelas introduzidos apontarem em sentidos muito diversos, a analogia com as teorias modernas é defensável.

No segundo grupo e pela razão oposta, figura a concepção aristotélica de matéria. Neste caso, não se pode propriamente falar de um antepassado, mas, pelo contrário, da própria plataforma teórica de cuja crítica – apesar das diferenças que as separam – deriva a concepção moderna.

No terceiro grupo, incluo o *Timen* platônico. Defendo, porém, que neste caso se não pode falar de um antepassado de qualquer concepção, moderna ou não. Não só porque o platonismo para nada precisa de um conceito

²⁵ ARISTÓTELES. *Categorias*, VII, 22-23.

²⁶ ARISTÓTELES. *Da alma*, B1,412a7-11; *vide Metafísica*, E1,1025b30 et seq.; *Da geração e corrupção*, B1,329a24 et seq.

²⁷ ARISTÓTELES. *Física*, A7, 191a7.

de matéria, como porque esse conceito, além de não se manifestar no *Timeu*, é rigorosamente incompatível com a estrutura das concepções platônicas no domínio da Física.

Mas devo fazer uma reserva. Na interpretação que vou avançar a seguir, gostaria de evitar o risco de fazer supor que, se o argumento do *Timeu* é alheio ao conceito de ‘matéria’, Platão deve ser encarado como um imaterialista. Isso não acontece, porque o *Timeu* é anterior à contraposição da “matéria” ao “espírito”, embora algumas interpretações a que será submetido o colocoem nessa posição.

II

Timeu: o corpo do cosmo

1. O problema da construção do corpo do cosmos é invocado de passagem na primeira das três narrativas que compõem o diálogo²⁸ e ocupa praticamente a totalidade da segunda²⁹. Na primeira, a questão é abordada a partir da planificação que antecede a tarefa de construção do corpo do cosmos pelo demiurgo³⁰. O passo interessa sobretudo porque associa explícita e intimamente os elementos à natureza corpórea do cosmos. Nos termos em que é estabelecida, essa associação prova que, para Platão, os elementos *são* corpos (*vide* 50b6, onde o termo aparece sem a qualificação que receberá em 53c).

Mas esta tese implica todo um programa de pesquisa. É porque a tese lhe parece problemática que, na segunda narrativa, *Timeu* obriga-se a explicar por que, como e com que finalidade, no contexto da TF, possa ser atribuído aos elementos o estatuto de entidades³¹.

1.1 O argumento desenvolvido no passo 48a-53b é complexo e apresenta dificuldades de interpretação de diversa natureza. Podemos dividi-lo em três seções. A primeira tem a finalidade de introduzir o problema colocado pelos chamados “elementos”; para tal, identifica os participantes na ação demiúrgica e aponta as características que os distinguem³².

A segunda seção requer atenção aprofundada, visando ao

²⁸ PLATÃO. *Timeu*, 30-47.

²⁹ PLATÃO. *Timeu*, 48-69.

³⁰ PLATÃO. *Timeu*, 32b-c, 34a-b.

³¹ Esse estatuto é necessário para que possam ser tomados como corpos, como o complexo argumento da segunda narrativa vai mostrar. O problema é delicado, pois é preciso demonstrar como é que a TF se acha habilitada a explicar e comandar o devir cósmico.

³² PLATÃO. *Timeu*, 48a-51b.

esclarecimento da natureza do receptáculo. Começa por uma introdução³³, à qual se segue um argumento em duas partes. A primeira tem a forma de uma disjunção excludente; a segunda acrescenta comentários que reforçam a disjunção das premissas³⁴.

A terceira seção aponta as circunstâncias em que ocorre o processo da transformação pela qual os elementos têm de passar. Sintetizando as seções anteriores, o seu objetivo não explícito é explicar a função que desempenham na narrativa sobre a formação do corpo do cosmos³⁵.

2. *Natureza dos elementos*

Depois de anunciar o novo começo da narrativa da criação, agora da perspectiva da necessidade³⁶, Timeu entrega-se à análise do corpo do cosmos. Começa por inquirir acerca da natureza do fogo, ar, água e terra e das afecções que sofriam “antes da gênese do céu”³⁷. O seu objetivo é mostrar que é indevida a atribuição aos chamados “elementos” – cuja “gênese” (ou “geração”) ninguém até então explicara – o caráter de “princípios”³⁸. Continuando a recorrer a argumentos prováveis³⁹, Timeu vai mostrar a razão pela qual esse título não lhes deve ser atribuído.

2.1 *O terceiro princípio: o receptáculo, “ama dos elementos”*

Invoca então três gêneros, em vez dos dois a que inicialmente recorrera⁴⁰. Além do modelo inteligível e imutável (“o pai”) e da sua imagem visível e sensível (“o filho”), parece-lhe agora oportuno recorrer ao “receptáculo e ama da geração”. É a esse título que levanta o problema dos elementos. Que dizer deles num relato “confiável e seguro”⁴¹?

2.2 *Os elementos no devir*

No caso da água, por exemplo, nota-se que se congela em terra e pedras, ou, por rarefação e dilatação, em vento e ar, e que, como ar, é queimado em fogo, o qual de novo se comprime em ar, condensando-se em nuvem e névoa, e daí, em água e depois em terra, completando um incessante ciclo. Cada

³³ PLATÃO. *Timeu*, 50b-51b.

³⁴ PLATÃO. *Timeu*, 51b-52d.

³⁵ PLATÃO. *Timeu*, 52d-53b.

³⁶ PLATÃO. *Timeu*, 48a.

³⁷ PLATÃO. *Timeu*, 48a.

³⁸ PLATÃO. *Timeu*, 48b-e.

³⁹ PLATÃO. *Timeu*, 48d-e.

⁴⁰ PLATÃO. *Timeu*, 48e-49a.

⁴¹ PLATÃO. *Timeu*, 49b.

um destes parece gerar-se dos outros⁴². Portanto, se é incessante este processo, como poderá alguém identificar com firmeza “elementos” e conferir-lhes a dignidade de princípios, sem se desacreditar⁴³?

2.2.1 *Os elementos são qualidades*

É mais seguro nunca proclamar que algum deles é “isto”, como se fosse permanente, mas apenas que é “desta maneira”, porque fogem, mudando constantemente uns nos outros⁴⁴.

2.2.2 *O meio no qual se manifestam as qualidades*

Pelo contrário, deve chamar-se “isto” ao que “se comporta de forma homogênea, em relação a todas e cada uma das coisas que sempre circulam”⁴⁵. Portanto, aquilo a que se chama ‘fogo’ apenas mostra ter essa qualidade. No entanto, chama-se “isto” a “aquilo em que” aparecem essas qualidades⁴⁶.

2.2.3 *Analogia do moldador*

Se perguntássemos a alguém que modelasse figuras em ouro (“de ouro”), sem cessar de transformar umas nas outras, o que era cada uma delas, a resposta mais segura seria “é ouro”. De nenhuma das figuras geradas se poderia dizer “que são”, mas designá-las como “de certa qualidade”⁴⁷.

3. *A natureza do receptáculo*

O mesmo argumento se deve aplicar à natureza que recebe todos os corpos, a qual “deve ser chamada da mesma maneira, já que não se afasta de nenhuma das suas potencialidades”⁴⁸. Recebe todas as coisas e nunca “toma qualquer forma (*morphé*) semelhante a qualquer das coisas que nela entram”. É uma massa moldável, “movidada e receptiva das realidades”, parecendo uma ou outra das coisas que: “são imitações das entidades eternas nelas impressas de maneira espantosa e difícil de captar”⁴⁹.

Chamemos então aos três gêneros – “o que se gera”, “o em que se gera” e o modelo “à semelhança do qual se gera” – o pai, a mãe e o filho. Os

⁴² PLATÃO. *Timeu*, 49c.

⁴³ PLATÃO. *Timeu*, 49d.

⁴⁴ PLATÃO. *Timeu*, 49c-e.

⁴⁵ PLATÃO. *Timeu*, 49e.

⁴⁶ PLATÃO. *Timeu*, 49e-50a.

⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*, 50a-b. Sobre o tema, ver CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1937; CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944. Cf. p. 393-416; _____. A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49C7-50B5). In: TARÁN, L. (Ed.). *Selected Papers*. Leiden: E. J. Brill, 1977. p. 346-363. MOHR, R. D. The Mechanism of Flux. In: _____. *The Platonic Cosmology*. Leiden: Brill, 1985. p. 116-138.

⁴⁸ PLATÃO. *Timeu*, 50b.

⁴⁹ PLATÃO. *Timeu*, 50c.

exemplos da impressão de um relevo e da fabricação de perfumes mostram que “aquilo em que” a impressão é feita, tal como “os recipientes úmidos” [dos perfumes] deve ser isento de formas e odores⁵⁰. Por isso, “aquilo que deve receber adequadamente, repetidas vezes e no seu todo, as semelhanças de todos os seres eternos” deve “ser desprovido de todas as Formas” (*eidôn*: 50e-51a).

Por essa razão, o receptáculo “de tudo o que se gera e é visível e de todos os modos sensível” não é nenhum dos elementos, nem “quantas coisas a partir delas são geradas”⁵¹. “É um certo aspecto invisível e amorfo, que tudo contém e participa do inteligível, de modo difícil de compreender”⁵², que “aparece” “segundo as imitações que recebe”⁵³.

3.1 Duas modalidades cognitivas: Formas e cópias sensíveis

Tendo prestado ao seu ouvinte/leitor a informação capital de que as Formas só se manifestam no receptáculo sensível através das suas “imitações”, que nele “entram e saem”⁵⁴, Timeu volta a questionar a natureza dos elementos. Pergunta então:

*Alguns fogo é, em si e sobre si próprio, e [são em si] todos [os elementos] acerca dos quais sempre assim dizemos que cada um deles é em si e por si? Ou aquelas coisas que vemos e todas as outras que percebemos através do corpo são as únicas que têm verdade, sem que nunca e de modo nenhum existam outras além destas? Sempre que em vão dizemos existir uma certa Forma de cada inteligível, isso nada era a não ser conversa?*⁵⁵

O passo encadeia uma série de questões que o texto resolve num extenso, mas bem articulado argumento⁵⁶, dividido em duas seções. A primeira (A) expõe o argumento; a segunda (B) acrescenta dados que fundamentam a opção tomada.

⁵⁰ PLATÃO. *Timeu*, 50d-e.

⁵¹ PLATÃO. *Timeu*, 51a.

⁵² PLATÃO. *Timeu*, 51a-b.

⁵³ PLATÃO. *Timeu*, 51b.

⁵⁴ PLATÃO. *Timeu*, 51b; *vide* 50b-c. Esta nota assinala a primeira distinção no conceito de ‘elemento’: de um lado, ficam os originais inteligíveis; do outro, as suas cópias fenomênicas. Ao termo ‘elementos’ é atribuída a função de designar as Formas das quais são imagens e, derivativamente, os fenômenos transitentes em que consiste o fluxo (49b-50a, 52c2-d1; resumo a posição de R. D. Mohr em “Image, Flux and Space in the *Timaeus*”, “The Gold Analogy in the *Timaeus*” em MOHR, 1985, p. 85-107).

⁵⁵ PLATÃO. *Timeu*, 51b-c. Embora me pareça que a fórmula que inicia o passo cunha a leitura existencial de *einai* a partir da identitativa, opto por manter a tradução padrão: “é”. Se “ser em si e sobre si próprio” é o mesmo que “existir”, para que algo exista é requerido que seja igual a si próprio. Apoiado nessa leitura preferi traduzir existencialmente apenas o *einai* de 51c5; que me parece dar a única tradução possível da frase.

⁵⁶ Justifico a citação e tradução de extensos passos do texto pela diversidade dos problemas abordados e pela sua relevância para o tema deste estudo.

A1. “Se pensamento e opinião verdadeira são dois gêneros, estas Formas não-sensíveis por nós são em si e de todo o modo apenas inteligíveis”⁵⁷;

A2. “Se, porém, a opinião verdadeira em nada difere do pensamento”, ... “os sensíveis são o que há de mais seguro”⁵⁸;

A3. Mas, há que distinguir o que “nasce pela aprendizagem”, “acompanhado pelo argumento verdadeiro,” do que “vem pela persuasão”, “sem argumentação”, “juntamente com a sensação”⁵⁹.

A4. Por isto, há que sustentar que se trata de dois gêneros; pois um nasce pela aprendizagem, sempre acompanhado pelo argumento (lógos) verdadeiro, e é amovível pela persuasão; o outro é gerado pela persuasão, sem argumentação (álogon) e é abalado por ela. Deve dizer-se que todos os homens participam da opinião; mas só os deuses e poucos homens participam do pensamento⁶⁰.

B1. Se assim é, um [gênero] é o que tem Forma imutável; ingênito e indestrutível, nada recebe vindo de fora, nem vai para outro, invisível e insensível, é acessível à inteligência; outro, homônimo do primeiro e semelhante a ele, captável pelos sentidos, é gerado, sempre em movimento, nasce num lugar e aí de novo se destrói, sendo apreensível pela opinião acompanhada da sensibilidade⁶¹.

B2. Um terceiro gênero é o da perpétua “região”; não sofre destruição e fornece assento a todas as coisas geradas. Dificilmente crível, só é perceptível por um raciocínio bastardo que mal acompanha a sensação. Perceptível como num sonho, é por ele que “dizemos que todo o ser está nalgum lugar ocupando uma certa região e que, se não se acha na terra ou no céu, nada é”. Mas, [devido ao sonho em que estamos imersos]⁶² somos incapazes de distinguir os dois primeiros gêneros e dizer a verdade.

B3. Pois,

visto que a imagem [eikón] não é isso mesmo de que ela própria é [imagem] e sobre que se gerou, mudando sempre como simulacro [phántasma] de um outro⁶³, cabe-lhe por isso nascer num outro, participando como pode da entidade sob pena de não ser nada de todo⁶⁴.

⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*, 51c-d.

⁵⁸ PLATÃO. *Timeu*, 51d-e.

⁵⁹ PLATÃO. *Timeu*, 51e.

⁶⁰ PLATÃO. *Timeu*, 51e.

⁶¹ PLATÃO. *Timeu*, 51e-52a.

⁶² PLATÃO. *Timeu*, 52a-b.

⁶³ No *Sofista*, 235b-236c, é estabelecida a distinção entre “imagem” e “simulacro”. Enquanto a primeira reproduz fielmente o original, o segundo altera-a ao bel-prazer de quem o usa.

⁶⁴ PLATÃO. *Timeu*, 52b-c. Ou seja, “existindo”. Ver a tradução e comentários de OSTENFELD, 1982, p. 308, n. 92.

B4. “Enquanto o ser que é for socorrido pelo rigor do enunciado verdadeiro, se uma coisa for outra e a outra outra, nem uma se gera na outra, nem as duas são ao mesmo tempo o mesmo”⁶⁵.

4. Formação do cosmos

4.1 O ápeiron

“Antes de nascer o céu, há o ser, a região e a geração”⁶⁶. A “ama da geração” exibia as formas de todos os elementos, sendo abalada por potências desequilibradas e dessemelhantes, agitando e sendo agitada por todas elas, como o trigo numa peneira. Por isso, os quatro gêneros foram sacudidos e separaram-se uns dos outros, vindo a ocupar regiões distintas, “antes de o universo ter sido gerado e organizado a partir deles”⁶⁷.

4.2 Constituição do corpo do cosmos

“Antes de isto acontecer, todas estas coisas [os elementos] eram sem proporção, nem medida”, achando-se todas,

*embora possuindo alguns vestígios de si mesmas, dispostas como é verossímil que estejam quando um deus se acha ausente. Achando-se elas [os elementos] por natureza assim, [o deus] começou a esquematizá-las por meio de Formas e números*⁶⁸.

III

1. Comentário do argumento

Para entender este argumento há que retomar o contexto da narrativa. Terminada a seção dedicada à descrição do cosmos formado pela alma (descrevendo a emergência da ordem da vida e das suas manifestações), Tímeu começa por entregar-se ao estudo da construção dos corpos, primeiro, o do cosmos, depois os dos mortais. Quanto ao cosmos, a investigação visa a compreender o processo de persuasão da Necessidade pela Finalidade⁶⁹; ou seja, de como o corpo do que será o cosmos⁷⁰ deve ser ordenado com vista à emergência da vida.

É pressuposto o questionamento da coerência das descrições tradicionais da cosmo-gênese. Até então – com a exceção do Poema de

⁶⁵ PLATÃO. *Timeu*, 52c.

⁶⁶ PLATÃO. *Timeu*, 52d.

⁶⁷ PLATÃO. *Timeu*, 53a.

⁶⁸ PLATÃO. *Timeu*, 53a-b.

⁶⁹ PLATÃO. *Timeu*, 48a.

⁷⁰ Há que distinguir o cosmos propriamente dito, no seu estado atual, do processo pelo qual passa a gradual

Parmênides (e das obras dos discípulos diretos do Eleata) ⁷¹ todas concordam em conceder aos quatro elementos a função de princípios. Timeu contesta. Para explicar por quê, prossegue no seu argumento regressando aos dois protagonistas da narrativa anterior: o modelo e a sua cópia. Mas agora, acrescenta-lhes um terceiro: “a ama da geração”.

Na extensão do passo aqui considerado, o argumento confronta-se com dois problemas distintos. O primeiro é o dos “elementos”. O segundo – aparentemente não relacionado com o anterior –, porém, necessariamente resolvido para que seja possível compreender as posições tomadas em relação a ele, é o do “receptáculo”.

1.1 Tinha ficado estabelecido aquando da descrição do ciclo de mutação dos elementos que estes careciam da identidade exigida a princípios, pois, longe de se mostrarem como entidades, comportavam-se como meras qualidades arrastadas pelo fluxo do visível.

A analogia do moldador é bem clara ao apontar a impossibilidade de referir as figuras que apareciam e desapareciam na massa moldável. No entanto, a resposta segura – “são *de ouro*”, ou simplesmente “*são ouro*” – só por equívoco remete para uma ontologia de constituintes. A resposta identifica a única entidade que persiste num processo de mudança qualitativa, *ípro facto* ⁷² denunciando a impossibilidade de identificar as figuras formadas pelo artífice.

É aí que se manifesta o problema do receptáculo. O argumento vai mostrar que este corresponde à entidade “em que se gera...”, mas não àquela “que se gera...”. É assim porque, devido ao fluxo, nenhuma entidade é nem pode ser gerada, nem [no sensível] há nenhuma entidade “da qual [os elementos] se geram” (pois esse não é nenhum dos três gêneros invocados pelo argumento ⁷³ *vide* 51a: “quantas coisas [*bósa*] que deles [os elementos] são geradas, nem das quais estes [os elementos] [*taúta*] se geram”).

2. Tem então início a seção central do argumento, que começa por

formação do seu corpo. Executando o desígnio de submeter a Necessidade à persuasão da inteligência, o corpo do cosmos deve ser preparado para poder receber em si a finalidade da vida.

⁷¹ ARISTÓTELES. *Física*, I, 4-9; *vide* PLATÃO. *Sofista*, 242c-245e.

⁷² O que causa confusão nesta alegoria é a analogia implícita entre as identidades das figuras modeladas e as dos alegados “elementos”. Para um leitor atual, uma forma geométrica não pode ser comparada com a natureza substancial (ou “material”) atribuída a um elemento. Não é essa a posição platônica, pois, nos limites da teoria, uma e outra *são Formas*; se não forem Formas, não *são*: PLATÃO. *Timeu*, 37e.

⁷³ Timeu tem o cuidado de distinguir os três gêneros pelas funções que lhes atribui na formação do corpo do cosmos: modelo (“à semelhança de que...”), cópia (“o gerado”), meio (“em que”: 52c-d). Nenhuma atenção é concedida à questão da constituição da cópia.

perguntar se os elementos são Formas ou aparências percebidas pela senso-percepção. Antes de dar a resposta, Timeu expõe os pressupostos teóricos em que se apoia. A pergunta remete para os domínios paralelos da ontologia e da epistemologia, inicialmente apontados na postulação do dualismo, como condição de compreensão de toda a narrativa⁷⁴.

No primeiro, a alternativa é posta entre “o que é e o que não é em si”, ou seja, “o que existe e o que não existe”, a saber, as Formas e as suas aparências fenomênicas⁷⁵. Mas a pergunta não pode ser respondida sem que se atenda ao domínio epistemológico, pois, só ele contempla as alternativas das percepções sensível e inteligível⁷⁶.

Conjuntamente, as três perguntas em sucessão admitem quatro possibilidades:

1. *Existem as Formas;*
2. *Existem apenas as aparências; logo, não existem as Formas;*
3. *Existem ambas;*
4. *Não existe nenhuma delas.*

A alternativa 4 pode ser descartada, pois impossibilitaria tanto o real, como a sua captação. Portanto, a escolha põe-se entre as outras três. Ora, no texto, enquanto a primeira pergunta se dirige a 1, a segunda e terceira⁷⁷ dirigem-se explicitamente a 2, opondo-se a 1 e deixando 3 em suspenso.

O afastamento de 3 e 4 permite a concentração na disjunção; o que reduz as quatro possibilidades às duas alternativas contempladas. Opinião verdadeira e pensamento (ou inteligência) são ou não são o mesmo; ou seja, são o mesmo gênero ou dois diferentes. Se são dois gêneros (A1), as Formas inteligíveis existem. Se são o mesmo [gênero] (A2), “os sensíveis são o que há de mais seguro”.

A resposta parece ser ditada pelo senso comum, pois ninguém duvida do fato de perceber através dos sentidos⁷⁸. Pelo contrário – como os Livros

⁷⁴ PLATÃO. *Timeu*, 27d-28a.

⁷⁵ PLATÃO. *Timeu*, 51b.

⁷⁶ A necessidade de considerar os aspectos ontológicos e epistemológicos obriga a prestar a maior atenção ao equilíbrio entre as traduções existenciais e as elípticas de *ênai*. Embora as Formas necessariamente existam por serem imutáveis, nenhuma posição é assumida em relação à existência das suas cópias mutáveis.

⁷⁷ PLATÃO. *Timeu*, 51c2-6.

⁷⁸ A dúvida – para quem a tem – incide sobre a eficácia da percepção, sobre a possibilidade de o percebido não ser “aquilo que é”. Não parece ser admitida a possibilidade de nenhuma coisa corresponder ao percebido. Ao contrário de Platão, Górgias (B3.77-85) defende essa possibilidade.

centrais da *República* repetidamente sustentam –, a maioria dos homens dá o maior valor àquilo que percebe pelos sentidos.

Mas há dois modos de percepção distintos: o pensamento racional, suportado pelo argumento verdadeiro, e a opinião inculcada pela persuasão, com o apoio da sensação (A3). Haverá, portanto, dois gêneros, gerados por estas distintas competências cognitivas (A4). Ou seja, há realidades de duas naturezas *porque* dois são os modos pelos quais são captadas⁷⁹.

O argumento poderia terminar com esta decisão, que mantém os dois gêneros contrapostos tanto pelas diferenças das naturezas por eles captados, quanto pelo modo de captação que lhes é próprio. No entanto, a disjunção não é exaustiva, pois há um terceiro gênero, também ele com uma natureza e o seu modo de captação próprio. Este refere-se ao meio/contentor em que as cópias são geradas a partir das imitações das Formas e no qual se acham contidas. É a ele que se dirige a segunda parte do argumento.

Os dois gêneros já referidos são então identificados e caracterizados. O primeiro é imutável, ingênito e indestrutível, em si; invisível e insensível, é captado pela inteligência. O segundo, homônimo e semelhante ao outro, é captado pelos sentidos e pela opinião; sempre em movimento, é gerado e destruído num lugar (B1).

Pelo seu lado, o gênero da “região”⁸⁰ deve a sua natureza híbrida à circunstância de receber algumas características do inteligível – é perpétuo, indestrutível e invisível –, embora comungue com o sensível, pelo fato de ser o suporte e lugar de toda geração (B2). *Timeu* insinua ser ele o responsável pelo “sonho” em que os mortais se acham imersos⁸¹.

Avaliando esta última orientação do argumento platônico, na posição que ocupa no cosmos e com as funções que lhe são atribuídas, a par do Tempo,

⁷⁹ Neste argumento, como na *República*, a “competência” (*dynamis*) perceptiva é indissociável do exercício pelo qual capta efetivamente os seus conteúdos (*República*, V, 477a-d). A senso-percepção, como o saber, é infalível (*Teeteto*, 152c, 188e-189a): a percepção e o percebido são o mesmo.

⁸⁰ Com a tradução “região” – em vez do habitual “espaço” – pretendo chamar a atenção do leitor desconhecedor do Grego para o fato de Platão estar a metaforizar um termo da linguagem corrente. Ao inseri-lo no contexto da TF, confere-lhe um sentido técnico, que de algum modo permite a sua confusão – mas não identificação – com a abstração física referida pelo termo “espaço”.

Implicitamente faço ainda notar que pela inserção da metáfora na teoria platônica sobre a gênese do cosmos – funcionando como meio e contentor –, a “região” é definida como a esfera gerada pela expansão da alma cósmica, a partir do centro do que *será* corpo do cosmos (34b). De acordo com este ponto de vista, “espaço” e Tempo serão conceitos paralelos (*contra*, OSTENFELD, 1982, p. 123).

⁸¹ PLATÃO. *Timeu*, 52b-c. Este contará como mais outro dos muitos epifenômenos gerados pelo encarceramento da alma, afim ao inteligível (*Fédon*, 79b-c), num corpo sensível (*Timeu*, 42e-44d).

a “região” – “espaço/lugar” – funciona como um paradigma sensível. É concebido para explicar como a natureza sensível do cosmos pode fisicamente acolher as determinações do modelo inteligível, assegurando, por um lado, a finalidade da vida inteligente, por outro, a regularidade dos movimentos cósmicos e dos fenômenos físicos.

Mas há muito mais a extrair desta inovação. Com a introdução do espaço, *Timeu* resolve uma porção de problemas da versão canônica da TF, nomeadamente o de mostrar como os predicados metafísicos condensados nas Formas se transformam nas propriedades físicas – as “potências” (*dynámeis*), “formas” (*morphai*)⁸² e “afecções” (*pátḗ*) – que caracterizam os sensíveis, mesmo sem os identificar .

Consequentemente, na sequência do texto, *Timeu* concentra-se nas naturezas dos fenômenos relativos aos dois gêneros considerados. A imagem reflete o fluxo em que o sensível se acha mergulhado. Existe, mas não é aquilo de que é [imagem], por “se gerar noutro [gênero]” (B3). Pelo seu lado, o ser – afim da razão/enunciado verdadeiro – obedece ao rigor que determina que, se duas coisas (“entidades” ou “gêneros”) forem diferentes, nunca nenhuma delas se gera na outra, nem são o mesmo [“entidade”, “gênero”] (B4). Com esta conclusão, a tese expressa em (A4), reiterada em (B1), fica confirmada e o argumento aborda a sua terceira seção.

2.1 Se, tal como na primeira narrativa, houvesse apenas os dois primeiros gêneros, a finalidade do argumento ficaria esgotada após a cabal distinção daqueles (A1-4, B1). Como a característica ontoepistemológica associa os traços paralelos do dualismo, a diferença das duas naturezas que constituem a realidade é suportada pela distinção das competências cognitivas exercidas na sua captação.

Se, contudo, fosse apenas isso que importasse notar, a possibilidade do trânsito de um a outro plano ontoepistemológico (no texto referido como “gênero”) aquilo a que a teoria refere como “comunhão” e “participação” persistiria como um mistério⁸³. Para o resolver, há que preservar a separação

⁸² É por essa razão que – como o passo 49a-50b insistentemente reitera – a estes “sensíveis” não deve ser concedida a dignidade de “istos”, mas apenas a de qualidades transientes, incapazes de caracterizar e identificar uma natureza estável pela sua nomeação. Sobre este aspecto da criação do corpo do cosmos, vide OSTENFELD, 1982, p. 124-128.

⁸³ Percebe-se como este argumento do *Timeu*, suportado pela argumentação do *Sofista*, 248-256, responde às objeções apontadas no *Parmênides*, 130e-132b, focadas no *Sofista*, 243-245: é preciso que haja Formas do “quente” e do “frio”, para que um e outro sejam envolvidos pelo Ser.

dos dois planos ontológicos, permitindo, contudo, a passagem de um ao outro (B2-4). Essa função é assegurada pela mediação de um elemento estranho à teoria: o espaço.

Confrontado com a pergunta acerca do que pode ser conhecido e como, *Timeu* confirma o dualismo ontoepistemológico estabelecido no início da narrativa⁸⁴, pelo qual pensamento e opinião sensível são afins, o primeiro às Formas, o segundo às suas imagens sensíveis.

Entretanto, com a mediação do espaço, através das “potências” pelas quais se manifestam na “região”, os elementos podem figurar como protagonistas da segunda narrativa, a despeito de lhes ter sido negada a dignidade de “princípios”⁸⁵. Podem então ser recuperados como “imitações” das Formas. Para tal, contudo, terão de passar por uma nova reconfiguração. É essa a finalidade da terceira parte do argumento.

3. Reiterando, como protagonistas da narrativa, “o ser, a região e a geração”, *Timeu* ensaia uma descrição do estado pré-cósmico. A narrativa confronta-se com dois problemas, de ordem completamente distinta. O primeiro é posto pelo modelo cosmológico do vórtice (persistente nas teorias pré-socráticas, de Anaximandro a Diógenes de Apolônia, passando pelos Atomistas).

Como se viu, inicialmente, na tradição, o vórtice é necessário para explicar a separação dos contrários a partir de uma natureza original⁸⁶. Nesta fase da sua evolução, o modelo tem a função de explicar as mudanças das/nas naturezas substanciais pela “crase”⁸⁷ das propriedades físicas que as acompanham.

Todavia, refletindo a influência da argumentação eleática contra a gênese a partir do não-ser, vêm a caber-lhe outras finalidades, nomeadamente a de reduzir as manifestações físicas ao estatuto de aparências⁸⁸, ou de colocar operações puramente mecânicas ao serviço da ordem da vida (a “rotação do espírito”, em Anaxágoras B12), ou ainda apenas a de explicar a formação dos mundos pelo movimento dos átomos no vazio⁸⁹.

⁸⁴ PLATÃO. *Timeu*, 27d-28a.

⁸⁵ Se os elementos fossem princípios, as Formas deixariam de desempenhar essa função no argumento, provocando o desmoronamento da teoria.

⁸⁶ *Vide* ARISTÓTELES. *Física*, A4, 187a20-25.

⁸⁷ PARMÊNIDES, B16.1.

⁸⁸ EMPÉDOCLES, B17, B35.

⁸⁹ LEUCIPO, DK67A1; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 31.

É este tipo de explicações – que colocam a fenomenologia da vida na dependência do acaso e da necessidade – que Platão rejeita com veemência⁹⁰. Censura-a por entrar em conflito com a visão teológica do mundo e da vida que serve de próêmio à narrativa da criação do cosmos e anuncia a sua intenção reformadora das mentalidades.

Subsiste, contudo, outro problema que a teoria do vórtice ajudava a resolver: o da formação da ordem a partir da desordem. Pese embora a circunstância de estes dois termos se enquadrarem, no *Timeu*, num contexto vitalista, aberto à transcendência, o fato do movimento cósmico requiere outra explicação, além da proporcionada pelo movimento da alma.

Para a encontrar, *Timeu* retoma a narrativa com uma descrição do estado pré-cósmico. O quadro descrito em 52e-53a, inicia a narrativa da criação, ou construção, do corpo do cosmo no momento em que a expansão da alma cósmica define a “região” cósmica⁹¹.

No contentor circunscrito pela esfera formada pela alma cósmica, é apontada a desordem em que se acham “os vestígios dos elementos”. Não se distinguem aí quaisquer “entes” ou “naturezas”, sobressaindo apenas os “movimentos sem medida nem razão”⁹², produzidos pelo conflito das “potências” e “afecções” dessemelhantes dos vestígios elementais. Desse conflito resulta uma ordenação puramente mecânica, conducente, por um lado, à separação dos elementos “mais dessemelhantes” e, por outro, à concomitante aglutinação dos “mais semelhantes”⁹³.

É nesse ponto que – transferindo para a ação do demiurgo a lição de Anaxágoras – a construção do corpo do cosmos se processa no microfísico. Presumivelmente porque esta desordem seria de todo incompatível com a emergência da vida, o demiurgo entrega-se à esquematização dos vestígios elementais “por meio de Formas e números”⁹⁴, conformando cada elemento de acordo com um de quatro dos cinco sólidos perfeitos.

Uma vez criada a *khóra*⁹⁵ pela extensão da alma cósmica à volta do

⁹⁰ PLATÃO. *Leis*, X, 889b-890a; *vide Sofista*, 265c-e.

⁹¹ Interpreto “antes da geração do céu” (52d4) não no sentido absoluto, mas como referência a um estádio anterior à finalização do processo de construção do corpo do cosmo (*vide* 53a6-8: “antes que o todo se tivesse formado a partir deles [os elementos]”).

⁹² PLATÃO. *Timeu*, 53a.

⁹³ PLATÃO. *Timeu*, 53a.

⁹⁴ PLATÃO. *Timeu*, 53b.

⁹⁵ Lembro que o termo ‘*khóra*’ é uma das metáforas escolhidas para referir o paradigma físico que Platão quer isolar: o “espaço/lugar”. Contudo, como já acenei, a *khóra* é mais que isso! É sobretudo a região

visível⁹⁶, o cosmos é definido como o continente nela envolvido⁹⁷. Quando os vestígios dos elementos começam a ser submetidos à pressão exercida por uns sobre os outros, no seio da *khúra* agitada pelo movimento da alma cósmica, e por sua vez reagem contra ela, obedecendo ao princípio da atração do semelhante pelo semelhante, tendem a dispor-se em quatro camadas concêntricas⁹⁸. É então que o demiurgo empreende a tarefa de esquematizar esses vestígios⁹⁹, submetendo a necessidade à persuasão do bem¹⁰⁰, com vista à geração do cosmos e da vida¹⁰¹.

Para tal, primeiro, cria os triângulos elementais e seleciona o triângulo retângulo escaleno para formar as faces do fogo, ar e água, reservando o isósceles para formar a terra¹⁰². Forma com eles os quatro sólidos atribuídos aos elementos. Tetraedro, octaedro e icosaedro, são escolhidos para fogo, água e ar, “explicando” a maior ou menor mobilidade de cada um deles; enquanto ao cubo – o menos móvel de todos – cabe a terra¹⁰³.

Com a definição do regime de transformações elementais, ficam estabelecidas as bases da estabilidade e do devir físicos, produzidos pela submissão dos movimentos “errantes” dos vestígios elementais¹⁰⁴ ao movimento inteligente da alma cósmica.

da vida, definida pelo circuito da alma cósmica, e o “lugar” “em que” se situam os fenômenos sensíveis, produzidos pelas imagens das Formas (50c-d), nunca o “de que” “os sensíveis são feitos”. *Contra*: ARISTÓTELES. *Física*, Δ2, 209b5-16); *contra* também: BRISSON, L. Introduction. In: PLATON. *Timée*. Paris: Flammarion, 1992. p. 28-35. Apoiando-se na análise de CHERNISS, 1977, o A. identifica na *khúra* o “em que” e “de que” os sensíveis se encontram e são feitos (p. 33).

⁹⁶ PLATÃO. *Timeu*, 34b, 36d-37a.

⁹⁷ PLATÃO. *Timeu*, 32c-34a. Embora o passo 52d-53c, que constitui o início da descrição do processo de criação do cosmos, logo após o começo do circuito da alma, acentue esta leitura da *khúra*, não é descartado o seu sentido como “meio” (*ekmageion*: 50c2).

Esta perspectiva do movimento, do estado pré-cósmico ao início do cosmos, explica o fluxo pela cooperação da causa errante com a alma, tomando os movimentos desordenados dos vestígios elementais como *causa suficiente* do movimento (*contra*: MOHR, 1985, p. 116-138, que explica a agregação dos elementos como consequência do processo de “separação dos gêneros”: p. 134-136).

⁹⁸ Esta ordenação constitui prova de que o *períodos* da alma já tinha definido a *khúra*, pois, se não houvesse o centro a partir do qual a alma se expande (34b), também não haveria centro à volta do qual os vestígios dos elementos se dispusessem.

⁹⁹ PLATÃO. *Timeu*, 52d-53b.

¹⁰⁰ PLATÃO. *Timeu*, 47e-48a.

¹⁰¹ A cisão entre as perspectivas física e psíquica sobre a criação do cosmos começa logo no início da narrativa, pois a decisão criadora – anunciada em 29d-30c – é inexplicável, em termos puramente físicos. Esta cisão é reforçada pela circunstância de a alma e a vida não serem mencionadas na segunda narrativa da criação.

¹⁰² PLATÃO. *Timeu*, 53c-55d.

¹⁰³ PLATÃO. *Timeu*, 55d-56c.

¹⁰⁴ PLATÃO. *Timeu*, 30a, 53a. O que entende Platão por “movimentos desordenados”? Ignorando a

Mas o aspecto mais relevante da “esquematisação” dos elementos – em dependência direta da criação da “região” – é apresentado em 53c, no breve passo que antecede a descrição da construção dos sólidos elementais.

Timeu lembra que os elementos são corpos, de cuja natureza a “espessura” necessariamente participa. Parecerá estranho que a natureza “somatoeidética” do cosmo, oportunamente notada no início da narrativa¹⁰⁵ só agora reapareça.

Tal desaparecimento poderá talvez ser atenuada pela circunstância de a primeira narrativa se ter concentrado na descrição das manifestações da alma. Será, no entanto, difícil tomar como casual, ao longo do passo em que é colocado o problema dos elementos, o fato de a sua natureza corpórea ter sido silenciada.

Uma possível explicação desta estranheza poderá confirmar a perspectiva aqui avançada de que a descrição da formação do corpo do cosmo se refere aos instantes seguintes à definição da *khóra*. Só depois de criado o espaço/lugar pela expansão da alma cósmica¹⁰⁶, é possível que os elementos adquiram a sua natureza corpórea.

De resto, nada no texto permite supor que antes da construção dos sólidos elementais pelo demiurgo se possa falar de algo mais que de “movimentos”; nomeadamente, dizer que *existem* corpos¹⁰⁷. Essa será a principal razão pela qual dos elementos há apenas vestígios submetidos ao fluxo, que nem sequer será possível nomear.

Portanto, a criação da *khóra* inicia o complexo e faseado processo da geração do cosmo. Com ela, nasce a espacialidade, que irá conferir aos predicados metafísicos que imitam as Formas a possibilidade de se transformarem em propriedades físicas. Só podem ser estas – supostamente

polêmica sobre o tópico, que vem já da Antiguidade (*vide* VLASTOS, G. The Disorderly Motion in the *Timaeus*. In: ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. p. 379-420.), explorando a referência de 43a-b, associo “desordenado” (*atáktos*: 30a5, 43b1, 69b3) aos seis movimentos retilíneos dos corpos vivos, contrapostos ao movimento circular da alma: 33b, 34a). Esta associação permite esboçar a analogia entre os movimentos dos corpos tanto do cosmo, como dos seres vivos. Assim como os humanos sobrepõem, na medida do possível, as suas finalidades aos movimentos corpóreos, também a alma cósmica submete os movimentos mecânicos dos sólidos elementais (56b-58c) à ordem da vida.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Timeu*, 31b.

¹⁰⁶ PLATÃO. *Timeu*, 34b.

¹⁰⁷ Como poderia existir alguma coisa antes da criação do Tempo? *Vide* SANTOS, José T. O Tempo na narrativa platônica da criação: o *Timeu. Hypnos*, São Paulo, n. 18, p. 42-55, 2007. Como poderá haver corpos antes de haver “extensão”?

seguindo o princípio da associação dos semelhantes¹⁰⁸ – a determinar a ocupação das respectivas regiões no cosmos¹⁰⁹, *antes ainda de este ser gerado*.

É neste momento que o demiurgo inicia a “esquematização” que irá dar origem aos elementos, propriamente ditos, permitindo que o fluxo “desordenado e irracional” se fixe no ciclo do devir. Estão finalmente criadas condições para que a vida, na plétora das suas manifestações, possa permear a *khóra*, gerando o cosmos.

IV

1. A análise das duas primeiras narrativas do *Timeu*, em particular do argumento desenvolvido entre 48 e 53, mostra as razões pelas quais o conceito de ‘matéria’ lhes é de todo estranho. Primeiro, nenhuma função lhe pode ser atribuída pela TF, pois, tanto a TF, quanto o vitalismo criacionista do *Timeu*, ignoram a ideia de uma ontologia de constituintes.

Este programa é confirmado pela narrativa. Em diversos passos, *Timeu* tem a oportunidade de perguntar “de que” são formadas “as coisas”. No entanto, sempre opta por concentrar-se em “o que se gera”, em “o em que se gera” e no modelo “à semelhança do qual se gera”¹¹⁰.

Estes dois últimos não põem ao intérprete atual qualquer problema. “Formas” e “espaço” desempenham nas narrativas, respectivamente, as funções de apontar o modelo a que obedece toda a geração e de caracterizar o meio/contendor em que as naturezas são geradas¹¹¹. É, pelo contrário, a identificação de “o que se gera” que levanta inúmeros problemas.

Pois, só agora é possível perceber que a finalidade do argumento estudado é mostrar que, por que e como “o que se gera” são os elementos. É por serem gerados a partir das imitações das Formas que não podem ser vistos como princípios. São gerados porque, não existindo antes da formação do cosmos, se manifestam como fenômenos. Finalmente são gerados quando, criada a *khóra*, o demiurgo constrói no espaço do cosmos criado, através de Formas e números, os corpos dos sólidos elementais. Mas o conceito de ‘corpo físico’ só entra na segunda narrativa para explicar como o demiurgo vai configurar os elementos.

¹⁰⁸ PLATÃO. *Timeu*, 53a4-7.

¹⁰⁹ Ver adiante, em 57c, a confirmação explícita do caráter faseado do processo. É neste momento que os, ainda, vestígios elementais ocupam “os seus lugares, devido aos movimentos do receptáculo” (*dià tēn tēs dekboméngs kíngsin*: 57c3).

¹¹⁰ PLATÃO. *Timeu*, 50c-d.

¹¹¹ PLATÃO. *Timeu*, 53c.

Por outro lado, a narrativa só pode conceder o estatuto de conceito às entidades cuja estabilidade lhes permite serem identificados: no mundo inteligível, as Formas; no fluxo, o espaço. Neste ponto, a grande fixação de Platão gira em torno do paradoxo de a constituição do visível ser suportada por uma natureza invisível, *híbrida*. É por isso que, através de uma sucessão de metáforas, a narrativa aponta como funções do conceito definir a “região” e nela os “lugares” que os elementos vêm a ocupar.

Daqui resulta ser de todo impossível a Platão, *nesta fase da narrativa*, identificar “as coisas” que, pela interação da vida com os elementos, vêm a ocupar esse espaço tridimensional, nesse local¹¹². E não pode deixar de ser assim por duas razões. Primeira, antes do cosmos, nenhuma coisa pode existir fisicamente. Segunda, porque, depois, o fluxo não consente a presença de entidades no cosmos. Fixadas estas reservas, só quando se percebe que a finalidade do argumento é clarificar o processo de gênese dos elementos, fica clara a função desempenhada pelo conceito de ‘espaço/lugar’.

É no trecho que antecede a descrição da construção dos sólidos que o silêncio de Platão sobre a natureza de “o que se gera” se torna compreensível. Em cinco passos, entre 48b e 53c¹¹³, *Timeu* recorre ao conceito de “corpo”. Descontando os dois em que o termo designa o corpo do percipiente (os sentidos), restam três. No primeiro, reconhece-se que os corpos são formados no receptáculo¹¹⁴. Nos outros dois, é referida a natureza corpórea dos elementos, gerada pela *natureza* tridimensional¹¹⁵, que só pode lhes ser imposta pelo espaço/lugar.

Esta concessão de um estatuto quase-eidético ao corpo parece-me condensar a duplicidade da atitude de Platão perante os Atomistas. O reconhecimento de que o visível é “corpóreo” testemunha um oculto apreço pelo que poderá ser a maior descoberta dos Atomistas: a de que os átomos *são corpos*¹¹⁶. Todavia, esconde ainda o pomo da discórdia que, na perspectiva de Platão, o opõe a eles, que, quanto a mim, pode ser fixado em duas teses:

1. o mundo não é constituído a partir do não-vivo;
2. a matéria não pode ser tratada como um conceito.

¹¹² PLATÃO. *Timeu*, 53c4.

¹¹³ PLATÃO. *Timeu*, 50b6, 51c2, d7, 53c3, 4.

¹¹⁴ PLATÃO. *Timeu*, 50b6. Portanto, confirmando que não se pode falar de “corpos” antes da construção dos sólidos elementais.

¹¹⁵ PLATÃO. *Timeu*, 53c3, 4; *vide somatoeidés*: 31b4.

¹¹⁶ Todavia, o leitor não poderá esquecer que essa “descoberta” lhes é incidentalmente e de forma não qualificada atribuída por Aristóteles.

Prova indireta da relevância desta última diferença acha-se na constituição dos sólidos elementais por Platão. A limitação da ‘espessura’ dos corpos por “superfícies” triangulares¹¹⁷ implica que os sólidos platônicos – ao contrário dos átomos – não são compactos (“cheios”).

Duas consequências decorrem desta posição. Primeira, sem terem de ser “vazios” (pois, devem conter “potências” afins às naturezas dos elementos) não são constituídos de forma homogênea, compacta. Segunda, conseqüentemente, não poderão ser constituídos por qualquer “matéria”.

2. Naturalmente, uma interpretação nestas linhas, construída exclusivamente a partir da leitura do *Timeu*, não coincide com a de Aristóteles, que recebe “já pronto” o argumento de Platão, de forma a poder aceitar e rejeitar aquilo que nele lhe parece relevante.

Neste caso, porém, o ponto em que as concepções dos dois pensadores se separam irreversivelmente ficou expresso num passo da *Metafísica* em que o Estagirita exhibe a sua suprema competência como historiador da filosofia. Diz ele que os filósofos: “[...] investigaram a verdade acerca dos seres, mas consideram seres apenas os sensíveis, e nestes em muito inere a natureza do indeterminado e a do ser [...]”¹¹⁸.

A “natureza do indeterminado” – ou seja, a *matéria* –, é a questão com que o argumento de Platão recusa ser confrontado. Pelo contrário, tendo atingido a consciência de que esse é o ponto que o separa dos seus antecessores, Aristóteles não tem motivos para se prender com minudências. Por essa razão, o seu juízo sobre a posição platônica é definitivo, conquanto equivocado.

Do seu ponto de vista, a despeito de lhe caber o imenso crédito de ter sido o primeiro a compreender a importância do conceito de ‘espaço/lugar’¹¹⁹, no *Timeu*, Platão confunde-o com a matéria (*hylé*), ao atribuir-lhe funções que só a ela podem corresponder.

É claro que, como há muito foi reconhecido – pensando estritamente a partir daquilo que o *Timeu* sustenta –, quem comete confusões é o próprio Aristóteles. No entanto, o seu juízo é demasiado consistente para que a História o possa desconsiderar.

Depois de ter confirmado a identificação da matéria com o indeterminado, no citado passo da *Física* Δ2, 209b10-17, Aristóteles não tem

¹¹⁷ PLATÃO. *Timeu*, 53c.

¹¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Γ5, 1010a2-4.

¹¹⁹ Deste modo, negando implicitamente que esse galardão possa caber aos Atomistas.

oportunidade para compreender que, no passo estudado do *Timeu*, o argumento de Platão se desenvolve no plano conceitual.

Pelo contrário, Platão, começando por negar aos elementos o estatuto de princípios, recupera-os como “imitações das Formas”, para o que precisa de assegurar que o leitor aceita a existência de Formas inteligíveis (modelos dos corpos elementais *pensados* pelo demiurgo: 31b-32c) e as distingue das suas imitações sensíveis (os fenômenos operando no fluxo).

Ora, é a natureza dessas imitações, bem como a sua capacidade de articular o sensível com o inteligível, que leva Platão a definir uma estratégia em três momentos. No primeiro, no contexto do início do processo de formação do corpo do cosmos, distingue os elementos dos seus “vestígios” na *khóra*. No segundo, reintroduz o conceito de ‘corpo’, agora no plano microfísico, pela descrição do processo de construção dos sólidos elementais. Finalmente, lança as bases da explicação do processo do devir cósmico, limitando-o ao ciclo de mutações sofrido pelos corpos dos quatro elementos.

Como se pode notar, a captação desta estrutura é recolhida a partir da análise do texto escrito. Por outro lado, Aristóteles é de todo avesso à finalidade que o argumento platônico visa: a TF. A ideia de “salvação das aparências fenomênicas” é-lhe estranha e, na perspectiva do seu conceito de matéria, impeditiva da pesquisa da natureza.

Toda a concepção só pode, portanto, parecer-lhe inútil. Por isso, a ignora, ao reduzi-la a mera confusão. Este juízo não será esquecido pela tradição, que perpetuará a confusão entre ‘espaço’ e ‘matéria’ no *Timeu*, notoriamente na tradição do neoplatonismo.

Um exemplo pode ser colhido do tratamento do conceito de ‘matéria’, no Tratado 12, de Plotino, incluído na II *Enéada*. Separada da relação com a forma e inserida na teoria do ato e potência, em que Aristóteles a coloca, a matéria é vista como “uma espécie de privação” (*stereménos poiós*)¹²⁰: “Não sendo ela própria, é outra em relação à beleza do ser”¹²¹.

Um segundo e flagrante exemplo pode ser retirado do já referido *Comentário ao Timeu*, de Calcídio¹²², no qual o termo ‘χώρα’ começa por ser

¹²⁰ PLOTINO. *Enéadas*, II4, 13, 11.

¹²¹ PLOTINO. *Enéadas*, II4, 16, 26-27.

¹²² Vide BORDOY, 2010, de quem extraio as citações seguintes. O A. cita a edição WASZINK, J. H. *Timaeus, A Calcídio translatus commentarioque instructus*. London: Warburg Institute, 1962. Serie Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Platonicorum.

traduzido por “lugar”, na expressão “*existens locum generationem*”¹²³ para vir a receber a tradução “matéria”¹²⁴. Os motivos invocados para esta inconsistência prendem-se com argumentações no domínio da teologia, mas a observação de Aristóteles na *Física* não pode deixar de ter pesado na mente do comentador.

3. Acrescento, à guisa de *coda*, um último comentário. A leitura aristotélica do argumento de Platão, no *Timeu*, ilustra um momento de fratura na História da Filosofia. Embora não me pareça possível imaginar qual teria sido o futuro da ciência física sem o conceito de ‘matéria’, não é difícil registrar as consequências da recepção desse conceito pela tradição neoplatônica.

Como se viu, Aristóteles não se limita a fixar terminologicamente o conceito¹²⁵. Ao apontá-lo a par da ‘forma’ e da ‘privação’ como um dos princípios da Física¹²⁶, insere-o numa teoria explicativa dos processos que permitem identificar e caracterizar as transformações sofridas pelos entes naturais.

É essa contextualização no hilemorfismo que Plotino escamoteia. Uma vez ignorada a acepção aristotélica da ‘matéria’ como um relativo, o conceito é inserido na ontologia neoplatônica. Aí, como limite inferior da hierarquia dos entes, é integrado num contexto ético e antropológico degradado, já perceptível no *Timeu* e no *Filebo*¹²⁷, sendo identificado com o mal.

Estranho a esta visão mística do cosmos, por sua vez, Descartes empreende a “salvação” da matéria convertendo-a em substância, em posição equipolente ao “pensamento”. Com este movimento, o conceito recupera a função explicativa que só chegara a desempenhar na tradição aristotélica, sem perder, por via da associação ao atomismo, a importância científica que Hegel vivamente contestará¹²⁸.

¹²³ CALCÍDIO. *Comentário ao Timeu*, p. 51, L. 6-7.

¹²⁴ *Silva*: p. 273, L. 15.

¹²⁵ Adaptando um termo corrente com o qual se designava o material utilizado na construção de casas (*hýlē*: “madeira”).

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Física*, A9, 191b35-192a35.

¹²⁷ Como é oportunamente notado por CARONE, G. R. *A cosmologia de Platão e as suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2008.

¹²⁸ HEGEL. *Lezioni sulla storia della Filosofia*. Trad. di E. Codignola e G. Sanna. Firenze: La Nuova Italia, 1967. Cf. p. 337-340. O fulcro da crítica hegeliana ao “atomismo científico” incide na afirmação da “indiferença” da hipótese atômica perante ao problema da determinação da diversidade material, que faz o uno “perder o seu caráter determinado” (p. 339).

RESUMO

Este artigo segue a evolução conceitual explícita nos termos e expressões gregos habitualmente traduzidos por ‘matéria’ em alguns textos filosóficos, como a *Física* e a *Metafísica*, de Aristóteles e o *Timeu*, de Platão. Tentarei provar que um conceito como o de ‘*khóra*’ é de todo estranho à nossa ‘matéria’ e que até a ‘*hylé*’ aristotélica se acha muito longe da ‘*res extensa*’ cartesiana. Tentarei estabelecer a relação da ‘*khóra*’ platônica com a noção de um “lugar no espaço”, defendendo que, embora Platão se mostrasse interessado por aquilo que lá ia acontecendo, não se preocupava com a questão de saber *que coisas estavam lá*, de fato. Não considero este problema ocioso, embora a alguns assim possa parecer. Como Aristóteles declara, a filosofia é feita através do criticismo conducente ao refinamento dos conceitos. Sugerir que a física platônica leva a um beco sem saída faz todo o crédito à abordagem seguida por Aristóteles na *Física*, além de sugerir as razões que o levam a confundir a ‘*khóra*’ platônica com a sua ‘*hylé*’.

Palavras-chave: *Timeu*. Física Antiga. Metafísica. Cosmologia. Estrutura conceitual. Matéria.

ABSTRACT

This essay follows the conceptual evolution shown in some Greek terms and expressions usually translated by ‘matter’ in philosophical texts, concentrating on Aristotle’s *Physics* and *Metaphysics* as well as on Plato’s *Timaeus*. My aim is to show that a concept such as ‘*chora*’ is totally alien to our ‘matter’ and even Ar.’s ‘*hylé*’ is very far from Descartes’ concept of ‘*res extensa*’. I try to establish the relation of the platonic ‘*chora*’ to the notion of a “place in space” sustaining that though Plato was interested in understanding what was happening there, how and why, he was never concerned with the question of knowing what *things* in fact *were there*. Though for some it may seem so, I do not consider this an idle problem. As Aristotle states, philosophy is pursued through conceptual criticism and refinement. Suggesting that Pl.’s *Physics* in the *Timaeus* leads to an *impasse*, does deserved credit to Ar.’s approach in his *Physics* and charitably explains his confusion of Pl.’s ‘*chora*’ with his own ‘*hylé*’.

Key-words: *Timaeus*. Ancient Physics. Metaphysics. Cosmology. Conceptual Structure. Matter.

EL ARGUMENTO QUE CONDUCE AL TERCER HOMBRE EN EL TRATADO *SOBRE LAS IDEAS*¹

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO²

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

Entre las críticas que Aristóteles dirige a la teoría platónica de las Ideas, el argumento del tercer hombre tiene un *status* particular, pues ha sido planteado por el propio Platón en el *Parménides* como una objeción que afectaría a la hipótesis misma de las Ideas y de su relación con las cosas sensibles. Partiendo de la hipótesis de que el examen crítico de las filosofías precedentes llevada a cabo por Aristóteles constituye un punto de partida esencial tanto para establecer las dificultades que es preciso disolver cuanto para comprender las génesis de sus propias tesis³, en este trabajo ofreceré un análisis del argumento del tercer hombre en el tratado *Sobre las Ideas*, con el propósito de mostrar cómo una reflexión profunda por parte de Aristóteles en torno a las premisas del argumento y, sobre todo, al modo de evitar sus consecuencias, pudo haber estimulado el desarrollo de doctrinas positivas.

I) El tratado *Sobre las Ideas*

El tratado *Sobre las Ideas* (Περὶ ἰδεῶν) es una obra perdida para nosotros pero que puede reconstruirse a partir del comentario de Alejandro de Afrodisia a *Metafísica* I 9⁴. Alejandro seguramente tiene a la vista el escrito

¹ Este trabajo fue presentado en el marco del Seminario de Estudios Platónicos “Platão e a Tradição Filosófica”. Deseo agradecer a la Profesora Maria das Graças por la gentil invitación a presentar parte de mi tesis de doctorado, que ella conoce bien por haber sido miembro del jurado.

² Quiero agradecer muy especialmente a mi directora de tesis, María Isabel Santa Cruz, por su estímulo permanente, infinita paciencia y guía segura. A Francesco Fronterotta, mi codirector, por sus correcciones y agudas observaciones. Finalmente, a la Universidad de Buenos Aires, que me otorgó una beca para llevar adelante el doctorado.

³ En este sentido, considero que las críticas de manipulación y distorsión de los puntos de vista de sus predecesores en función de sus intereses teóricos – paradigmáticamente expuestas en los trabajos de Harold Cherniss – eclipsan el grado en que las propias posiciones de Aristóteles emergen de un estudio crítico del pensamiento precedente.

⁴ ALEXANDER APHRODISIENSIS. In *Aristotelis Metaphysica Commentaria*. In: HAYDUCK, M. (Ed). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin: Reimer, 1891. v. 1, p. 79-89; 97-98.

de Aristóteles, del cual toma algunos pasajes, pero no indica con precisión dónde comienza una cita ni dónde acaba. No es posible determinar, pues, hasta qué punto está transcribiendo literalmente palabras de Aristóteles y dónde se aparta del texto original y parafrasea o agrega alguna observación personal. Con todo, esta situación no invalida el carácter genuino del comentario de Alejandro. El testimonio es plenamente confiable, como ya lo mostró Wilpert⁵, criticando la excesiva prudencia de Rose y la desconfianza de Karpp⁶. Wilpert muestra el modo en que procede Alejandro en su comentario y pone de manifiesto cómo es un intérprete cauteloso, serio, que hace una cuidadosa ponderación, señalando y enunciando las diferentes interpretaciones a las que se presta un texto, y trayendo a colación pasajes de otras obras de Aristóteles o de otras fuentes cuando lo halla necesario⁷. Con palabras de Pierluigi Donini, “explicar a Aristóteles a partir de sí mismo debía ser para Alejandro, como escritor de comentario, un canon de interpretación que absolutamente no podía transgredirse”⁸.

En lo que toca a la fecha de composición, hay divergencias de opinión, si bien todos los autores aceptan, como algo casi indiscutible, que el *Sobre las Ideas* es anterior a *Metafísica I 9* y a los pasajes paralelos del libro XIII, donde Aristóteles resume apretadamente algunos argumentos expuestos en el

⁵ WILPERT, Paul. Reste verloreener Aristoteleschriften bei Alexander von Aphrodisias. *Hermes*, Stuttgart, v. 75, p. 369-71, 1940. Wilpert incorpora 130 líneas de los pasajes del comentario de Alejandro en la edición de Hayduck, contra las 84 admitidas como pertenecientes al *Sobre las Ideas* por V. Rose (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1886), quien omitía, por ejemplo, un argumento completo, el de los relativos, y también las críticas aristotélicas a los tres primeros argumentos. Véanse las observaciones críticas que a tal efecto ya había hecho Leon Robin (*La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris: Georg Olms Hildesheim, 1963. Cf. p. 604-605).

⁶ KARPP, H. Die Schrift des Aristoteles *Peri ideôn*. *Hermes*, Stuttgart, v. 68, p. 389-90, 1933, sostiene que es imposible determinar cuál de estos argumentos pertenece al *Sobre las Ideas*, en tanto todos los argumentos a partir de las ciencias se introducen con esta expresión: “de este tipo (τοιούτοι) son los argumentos que parece tener en mente Aristóteles”. Este argumento ya había sido planteado por ROSE, 1886, p. 186, y fue criticado por ROBIN, 1963, p. 604-605 y FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1995. Cf. p. 32.

⁷ WILPERT, 1940, p. 370, n. 5, 9 y 10 y CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: John Hopkins Press, 1944. Cf. p. 223 et seq., sobre todo 227, n. 135 y 240, n. 145. Sobre los métodos de interpretación de Alejandro de Afrodisia, véanse DONINI, Pier Luigi. Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia. In: WIESNER, Jürgen (Ed.). *Aristoteles: Werk und Wirkung* P. Moraux gewidmet. Berlin: De Gruyter, 1987. v. 2, p. 72-89; SHARPLES, Robert. The School of Alexander? In: SORABJI, Richard. *Aristotle's Transformed: The Ancient Commentators and their influence*. London: Cornell University Press, 1990. p. 83-111; DONINI, Pier Luigi. Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica. In: MORESCHINI, Claudio. *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Napoli: 1995. p. 107-129.

⁸ DONINI, 1995, p. 111. Donini subraya que el método de explicar *Aristotelem ex Aristotele* se adecua a otro supuesto de interpretación característico de Alejandro, que es el sistemático: para él existe una unidad y congruencia fundamental tanto en el pensamiento como en el discurso de Aristóteles.

Sobre las Ideas. Sin embargo, no es fácil decidir cuán anterior es. En general, hay acuerdo en que se trata de una obra temprana y la mayor parte de los eruditos piensa que fue escrita antes de la muerte de Platón, cuando Aristóteles estaba aún en la Academia. Para Wilpert⁹, en cambio, la obra debe ser algo apenas posterior a la muerte de Platón. Jaeger¹⁰, en su reseña a Wilpert, acepta sus conclusiones generales, pero sugiere que el *Sobre las Ideas* puede ser anterior al 347, aunque posterior al 355/4. Leszl¹¹ cree que Aristóteles escribió esta obra hacia sus treinta años, sin pretender conjeturar una fecha más precisa. Berti¹² propone como fecha de composición el año 357 y Düring¹³ el 360. Una cuestión importante para la interpretación del tratado es su cronología con respecto a los diálogos platónicos, en particular, el *Parménides*¹⁴. En general hay acuerdo en sostener que *Sobre las Ideas* fue escrito con anterioridad a los últimos diálogos de Platón, esto es a *Timeo*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*. Para Moraux y Allan¹⁵, es posterior al *Parménides*, mientras que Cherniss sostiene que *Sobre las Ideas* y *Parménides* son escritos paralelos y Owen¹⁶ no se compromete con ninguna fecha relativa respecto del *Parménides* u otros diálogos. Philippson¹⁷, por su parte, sostiene una tesis difícilmente aceptable: afirma que *Sobre las Ideas* precedió al *Parménides* platónico, alegando, entre otras cosas, que Platón debe haber derivado de Aristóteles el argumento del tercer hombre y que ha introducido modificaciones en su doctrina haciéndose eco de la crítica aristotélica. Fine¹⁸ discute las diversas

⁹ WILPERT, Paul. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg: Habel, 1949. Cf. p. 10.

¹⁰ JAEGER, Werner. Paul Wilpert: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre. *Gnomon*, München, v. 23, p. 248, 1951. Paradójicamente, en su *Aristóteles*. México: FCE, 1947, p. 198-204 Jaeger había sostenido que la obra no pertenecía al período académico, sino al de Asos, y que había sido escrita entre el 347 y el 345.

¹¹ LESZL, W. *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*. Firenze: Olschki, 1975. Cf. p. 349-352.

¹² Berti (*La filosofía del primo Aristotele*. Padova: CEDAM, 1997) cree que fue escrito al término de los cursos superiores y antes del comienzo de la dialéctica pura, cuando Aristóteles contaba con veintisiete años (cf. p. 166).

¹³ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: FCE, 1987. Cf. p. 89.

¹⁴ Es interesante notar que "Περὶ ἰδεῶν" es también el subtítulo que se le atribuyó al *Parménides* de Platón (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas de los filósofos más ilustres*, 3.58).

¹⁵ MORAUX, Paul. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951. Cf. p. 328-33; ALLAN, Donald James. Aristotle and the *Parmenides*. In: OWEN, Gwil E. L.; DÜRING, Ingemar (Ed.). *Aristotle and Plato in the Mid Fourth Century*. Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 1960. v. 2, p. 133-144. Cf. p. 143.

¹⁶ OWEN, Gwil E. L. *Logic, Science, and Dialectic*. Edited by M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. Cf. p. 199.

¹⁷ PHILIPPSON, R. Il Περὶ ἰδεῶν di Aristotele. *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, Torino, v. 64, p. 113-125, 1936, seguido por FRANK, Erich. The fundamental opposition of Plato and Aristotle. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 61, p. 47, n. 16, 1940.

¹⁸ FINE, 1995, p. 39-41.

posturas y ofrece argumentos convincentes para sostener que *Sobre las Ideas* es posterior al *Parménides* y probablemente también al *Teeteto*. Creemos que es razonable acordar con quienes afirman que la obra es un escrito temprano que pertenece al período académico de Aristóteles, posterior al *Parménides* y bastante anterior a la muerte de Platón, en el 347. Parece bastante adecuada la fecha propuesta por Berti o por Düring y puede suponerse, entonces, que la composición de la obra se ubica entre el 360 y el 357, época en la que Aristóteles contaba alrededor de veinticinco años y llevaba ya casi diez en la Academia. Por lo demás, por esos años puede situarse precisamente el debate sobre las Ideas en el seno de la Academia, debate del cual seguramente formó parte el *Sobre las Ideas*.

En lo que se refiere al propósito y estructura del tratado, es posible conjeturarlos y conocer su contenido a partir de los testimonios y fragmentos conservados.

La obra está consagrada a la exposición y crítica de la teoría de las Ideas. Aristóteles examinaba en esta obra las razones semánticas, epistemológicas y metafísicas en las que se sustentaba dicha teoría, estudiando pormenorizadamente cada uno de los argumentos, con todas sus implicaciones. Las características del escrito, dirigido especialmente a un círculo académico de estudiosos y especialistas, permitían abordar este análisis de una manera mucho más sistemática que en un diálogo, como los que había escrito Platón. Tal es su importancia que, como lo dice con acierto G. Fine, el *Sobre las Ideas* es

*la primera investigación sistemática sobre la teoría de las Ideas de Platón; y provee argumentos más precisos para su existencia y una caracterización más precisa de su naturaleza que la que ofrecen los diálogos*¹⁹.

Además del valor que tiene para el conocimiento de la teoría platónica de las Ideas, el interés del *Sobre las Ideas* para la presente investigación está en que nos permite reconstruir aquellos aspectos de la filosofía aristotélica que pudieron haberse gestado al calor de la polémica con Platón, i.e., como reacción frente a la sustancialización de los universales. En efecto, en el *Περὶ Ἰδεῶν* Aristóteles ofrece una versión reconstruida de los argumentos platónicos, y en sus críticas, altamente concisas, muestra dónde y por qué objeta a Platón, lo cual contribuye a iluminar su propio pensamiento.

¹⁹ FINE, 1995, p. 20-21.

Podríamos estructurar el contenido del Περὶ Ἰδεῶν en tres partes fundamentales:

I) Exposición y críticas de los argumentos platónicos en favor de las Ideas.

II) Inconsistencias entre la concepción de las Ideas y la concepción de los principios.

III) Críticas a Eudoxo.

En lo que toca a los argumentos platónicos propiamente dichos, ¿cuál es la crítica general que Aristóteles les dirige?

Según Aristóteles, estos argumentos en favor de las Ideas muestran una gran fragilidad: por una parte, no alcanzan su objetivo declarado porque no logran probar que haya Ideas sino sólo universales y, por otra, conducen a la admisión de Ideas inaceptables para los propios platónicos. En cuanto a los argumentos “más rigurosos”, Aristóteles ofrece otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de relativos que no pueden existir por sí o bien porque conducen a una multiplicación infinita de Ideas. Alejandro, con la sobriedad y prudencia que lo caracteriza, subraya que en este pasaje Aristóteles intenta mostrar que *ninguno* de los argumentos ofrecidos por los platónicos para postular Ideas es probatorio. Y explica que algunos de ellos no concluyen correctamente la existencia de Ideas o bien postulan Ideas que los propios platónicos no admitirían, aclarando que algunos incurren en ambos defectos, mientras que otros en uno u otro de ellos.

Además, después de criticar los argumentos platónicos, Aristóteles analiza la doctrina de los principios, que para los académicos resulta más importante aún que la teoría de las Ideas, con el propósito de mostrar la imposibilidad de conciliar ambas doctrinas. El señalamiento de esta incompatibilidad sirve sobre todo para demostrar que es preciso abandonar la teoría de las Ideas y parece estar dirigido a aquellos académicos que habiendo adoptado la doctrina de los principios, pretenden conservar aún la teoría de las Ideas.

En lo que concierne a la solución de Eudoxo, quien pretendía resolver la aporía de la separación de las Ideas a través de la hipótesis de la mezcla, Aristóteles eleva sus objeciones desde el más genuino platonismo, mostrando la inconsistencia entre la teoría de la mezcla y la caracterización de las Ideas como entidades inteligibles, separadas y perfectas.

En lo que sigue, me detendré en el argumento que conduce al tercer

hombre, por su peso en la constitución de importantes tesis aristotélicas²⁰.

El argumento que conduce al “tercer hombre”

El “argumento del tercer hombre”²¹ (de aquí en más, ATH) ha recibido cuidadosa atención de gran cantidad de especialistas, porque ya desde los propios discípulos de Platón fue considerado una de las objeciones más graves a la teoría de las Ideas, dificultad que afectaría a la hipótesis misma de las Ideas y de su relación con las cosas sensibles. Del ATH se han dado distintas versiones en la antigüedad, que se remontan algunas a la sofística, otras a Platón, Eudemo o Aristóteles. Con excepción de las formulaciones de raíz sofística, las restantes presentaciones poseen una estructura lógica común: comparten las mismas premisas fundamentales y extraen la misma conclusión, que es la regresión infinita de Ideas²². ¿Por qué esta regresión infinita de Ideas es viciosa? Por dos razones: 1) Porque contradice la unicidad característica de la Idea platónica y 2) porque pone en tela de juicio la hipótesis de la participación y la posibilidad del conocimiento. En efecto, si según Platón la participación en la Idea explica por qué las cosas particulares poseen determinadas propiedades y, por otra parte, la Idea misma posee la propiedad de la que es Idea, explicar su naturaleza requiere apelar a una nueva Idea y así al infinito.

Premisas y estructura del argumento

Alejandro de Afrodisia, en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, ofrece distintas versiones del argumento: dos de Eudemo, dos de origen sofístico y la versión de Aristóteles en el *Sobre las Ideas*. En efecto, las dos primeras exposiciones del argumento²³ no corresponden al *Sobre las Ideas* sino al *Sobre la dicción* de Eudemo, tal como lo señala el propio Alejandro al terminar la exposición del argumento²⁴. Alejandro se refiere a continuación a otras dos versiones del argumento, cuya matriz sofística parece indiscutible,

²⁰ Cf. CHERNISS, 1944, p. 223-318; LESZL, 1975; BERTI, 1997, p. 130-152; FINE, 1995; FRONTEROTTA, Francesco; LESZL, Walter (Ed.). *Eidos*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005. Cf. p. 174-180.

²¹ Para una reunión de una parte apreciable de las fuentes y la bibliografía sobre el ATH hasta 1979, véase OLIVIERI, Francisco. *El argumento del tercer hombre: Textos y bibliografía*. Buenos Aires: Biblos, 1979. Cf. p. 16-17 y 31. Para los trabajos más representativos sobre el tema publicados con posterioridad remito a la bibliografía citada.

²² Sobre cuatro versiones del “tercer hombre” con idéntica estructura lógica, véase FINE, 1995, p. 203-224.

²³ Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 83, 34 - 84, 7.

²⁴ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 85, 10-11.

que no coinciden con la presentación del *Parménides* en tanto solo conducen a postular una tercera entidad y no un regreso infinito²⁵.

Sin dudas, la versión más precisa del ATH es la proporcionada por Aristóteles, especialmente en el *Sobre las Ideas*²⁶:

*Se prueba también de este modo el “tercer hombre”. Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas [ἐἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς] es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica [καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται], separado de ellas [κεχωρισμένον αὐτῶν] (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno [ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται], y es diferente de los hombres particulares, [ἄλλος τῶν καθ’ ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν]) -pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre [ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος]. Pues si [el hombre] que se predica se predica con aquellos [hombres] de los que se predica y existe por propio derecho [εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ’ ἰδίαν ὑφ’ ἑαυτοῦ], y “hombre” se predica tanto de los [hombres] particulares como de la Idea [de hombre] [κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος], habrá un tercer hombre aparte de los [hombres] particulares y de la Idea [de hombre] [ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος, παρὰ τε τοὺς καθ’ ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν]. Y así también [habrá] un cuarto [hombre] [τέταρτος], que se predicará tanto de este [tercer hombre] como de la Idea [de hombre] y de los [hombres] particulares; y, de modo similar, [habrá] también un quinto [hombre] [πέμπτος], y así al infinito [ἐπ’ ἄπειρον]*²⁷.

El análisis de Aristóteles es muy preciso y pertinente: si el predicado “hombre” se predica tanto de los hombres sensibles como de la Idea de hombre, pero es diferente de aquello de lo que se predica y subsiste por sí, este predicado “hombre” será un tercer hombre, que no coincide ni con la Idea de hombre ni con los hombres sensibles. Y si “hombre” se predica también de este predicado, será necesario postular un “cuarto hombre, junto con la Idea de hombre, los hombres sensibles y el primer predicado “hombre” y así al infinito. Admitir que los predicados de las cosas existen como entes separados de las cosas de las que son predicados y que la predicación es posible en virtud de la participación de las cosas a esos entes, introduce

²⁵ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 84, 7-21. Sobre esta versión del ATH, véase SCHMITZ, Hermann. *Die Ideenlehre des Aristoteles*. Bonn: Bouvier, 1985. 2 v. Cf. p. 206-208.

²⁶ Cf. también ARISTÓTELES. *Metafísica*, I 9, 990b 15; VII 6, 1038b 30 et seq.; *Refutaciones Sofísticas*, 178b-179a10; *Analíticos Posteriores*, I, 84a7-28; 85a31 et seq.

²⁷ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 84, 21 - 85, 4.

necesariamente, según Aristóteles, la aporía del tercer hombre²⁸: ninguna sustancia individual, como Sócrates o este caballo, puede de hecho ser predicado de algo, ni los predicados, como hombre o caballo, ser sustancias individuales, sino términos universales que no tienen una existencia real y separada del sujeto de la predicación.

En lo que toca a su estructura lógica²⁹, los dos argumentos regresivos que Platón desarrolla en *Parménides* 132a-b y 132d-133b y la formulación de Aristóteles presentan una estructura común, relativamente simple:

1) Si cualquier conjunto de particulares x, y, z son F , lo son en virtud de su participación en una Idea Φ separada de ellos.

2) La Idea Φ es también F .

3) Por lo tanto, x, y, z y Φ serán todos F por participar de una segunda Idea Φ ; ésta a su vez, sumada a las demás, participará de una tercera y así al infinito.

La premisa 1 supone la no identidad (NI) entre la propiedad que una cosa tiene y la Idea en virtud de la cual la posee. En otros términos, este principio supone que nada tiene una propiedad en virtud de sí mismo, sino siempre por participar en algo no idéntico.

La premisa 2 afirma la tesis de la autopredicación (AP), según la cual la propiedad se predica no sólo de los particulares sensibles sino también de la Idea, por lo que podría decirse que la Idea posee la propiedad de la que es Idea.

La conclusión 3 resulta de reaplicar el principio de no identidad a la autopredicación de la Idea. En palabras de Aristóteles, si el predicado común, por ejemplo “hombre”, es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea -el hombre en sí- y “hombre” se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado “hombre”, común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i.e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este

²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII 6, 1038b 30 et seq.; *Categorías*, 1a20 et seq.

²⁹ Gregory Vlastos se ha ocupado largamente de reconstruir la estructura lógica del argumento en un artículo de 1954, ‘The “Third Man” Argument in the *Parmenides*’, *Philosophical Review*, Durham, v. 63, p. 319-49, 1954. Este artículo ha suscitado profundas y diferentes reacciones, entre las cuales cabe mencionar a SELLARS, Wilfrid. ‘Vlastos and the “Third Man”’, *Philosophical Review*, Durham, v. 64, p. 405-437, 1955 y GEACH, Peter. ‘The Third Man Again’, *Philosophical Review*, Durham, v. 65, p. 72-82, 1956. Vlastos ha respondido a las objeciones en Proscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach. *Philosophical Review*, Durham, v. 65, p. 83-94, 1956 y en Plato’s ‘Third Man’ Argument (*Parm.* 132a1-b2): Text and Logic. *Philosophical Quarterly*, Saint Andrews, v. 19, p. 289-301, 1969. Para una versión modificada de la estructura lógica propuesta por Vlastos, cf. COHEN, Marc. ‘The Logic of the Third Man’, *Philosophical Review*, Durham, v. 80, p. 448-75, 1971.

mismo proceso puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así arribar a un regreso al infinito³⁰.

Es importante notar que este argumento retoma los supuestos del argumento de lo Uno sobre lo Múltiple³¹, según el cual lo que se predica en común de múltiples cosas es algo uno, y esto uno es la Idea. Estos supuestos eran dos: a) el término predicado se predica con verdad de los sujetos correspondientes y b) el término predicado es diferente y separado de los particulares de los que se predica. Nótese también cómo en la versión aristotélica aparecen explicitados los supuestos de autopredicación³² y de no identidad³³, que en las formulaciones del *Parménides* quedaban ocultos. Introduciendo tales supuestos, el argumento prueba válidamente la regresión infinita de Ideas, de manera tal que, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con al menos uno de los dos supuestos.

Posible respuesta platónica a la objeción del “tercer hombre”

La objeción del “tercer hombre” se encuentra ya en el *Parménides* de Platón, por lo cual es inevitable preguntarse acerca de la relación entre la presentación del argumento que hace Platón y la de Aristóteles en el *Sobre las Ideas*. El hecho de que Aristóteles no mencione nunca su presencia en los escritos de Platón ha llevado a algunos estudiosos a pensar que el *Parménides* fuese cronológicamente posterior al *Sobre las Ideas*, por lo cual la objeción habría sido formulada por primera vez por el propio Aristóteles³⁴.

Sin embargo no es necesario llegar a hipótesis de este tipo, ya que Aristóteles se refiere al “tercer hombre” como a un argumento común y bien conocido – tanto es así que lo menciona sin explicar de qué se trata. Él no pretende por tanto afirmar nada original. La cuestión importante es si Aristóteles continuó usando este argumento contra los platónicos cuando ellos ya contaban con una respuesta para esta objeción y, en tal caso, por

³⁰ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 85, 1-4.

³¹ ALEJANDRO DE AFRODISIA. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, 80, 8-15.

³² Para una discusión crítica de las distintas interpretaciones acerca de la autopredicación, cf. FRONTEROTTA, Francesco. ΜΕΘΕΞΙΣ: La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001. Cf. p. 240-269 y ECK, Job Van. Self-predication and Being the *Aitia* of Things. *Ancient Philosophy*, Pittsburgh, v. 28, p. 105-124, 2008.

³³ Para un comentario crítico del supuesto de no identidad, cf. LESZL, 1975, p. 252-257 y FINE, 1995, p. 207.

³⁴ Esta posición fue adoptada por PHILIPPSON, 1936, p. 120-122, que cree encontrar en el *Parménides* una reacción a la crítica hecha por Aristóteles a la teoría de las Ideas y hasta alusiones a la persona de Aristóteles.

qué consideró tal respuesta insatisfactoria.

Consideremos, en primer lugar, cuáles son los posibles caminos que permiten evitar la consecuencia del tercer hombre. Es evidente que la solución consiste en impedir que particulares e Ideas puedan reunirse en un mismo conjunto, es decir, que constituyan un múltiple y requieran un uno por encima de ellos. Si se considera la lógica del argumento, puede advertirse que está basado en el supuesto de que el término predicado tiene el mismo significado tanto cuando se aplica a los particulares sensibles como a la Idea correspondiente, lo que justificaría clasificar a la Idea junto a los particulares. De este modo, se presenta la posibilidad de postular una segunda Idea y así al infinito. Para evitar esta consecuencia, sería necesario afirmar que la predicación que se aplica a la Idea no es del mismo tipo de la que se aplica a las cosas sensibles. Y esto puede entenderse de dos maneras: a) o porque la autopredicación no hace otra cosa que expresar la identidad de la Idea consigo misma³⁵ o b) porque el significado del predicado que se aplica a la Idea es diferente del que se aplica a las cosas particulares³⁶.

Cabe preguntarse, por tanto, frente a estas posibilidades, si Aristóteles indebidamente las ignoró, cosa grave en el caso de que los platónicos hubiesen recurrido a ellas, pero también si se tratara de posibilidades de defensa que salvaran la teoría de las Ideas y de las que un crítico que pretendiera demoler esta teoría debería tener en cuenta por amor a la objetividad. Es posible, al menos, señalar algunas consideraciones que muestran que el recurso a ellas no es tan plausible y satisfactorio como podría parecer a primera vista.

Así, por ejemplo, Walter Leszl sostiene que la autopredicación no se limita a afirmar tautológicamente que la Idea es idéntica a sí misma, sino que se trata de una predicación informativa, que sirve para clasificar a la Idea misma de un cierto modo y, por lo tanto, para distinguirla de otro tipo de entidades. Vale por tanto la no identidad del predicado con el sujeto que vale en el caso de los particulares. Y vale también que la Idea de este modo sea clasificada del mismo modo que son clasificadas las entidades particulares correspondientes, por lo cual ella se vuelve un nuevo miembro de la clase a la

³⁵ Cf. CHERNISS, Harold. The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 78, p. 225-266, 1957. Su posición puede resumirse con estas palabras: "the idea *is* that which its particular participants *have* as a character". También BRISSON, Luc. Participation et predication chez Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 181, p. 566-569, 1991.

³⁶ Cf. ALLEN, Reginald. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. In: _____ (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. p. 43-60.

que pertenecen los particulares sensibles y termina así asociándose a aquella multiplicidad que requiere como principio de explicación una nueva unidad por encima de ella³⁷.

Por su parte, Gail Fine considera que como las premisas del argumento generan válidamente la regresión infinita de Ideas, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con ellas o bien reformularlas. A diferencia del supuesto de autopredicación, del que pueden hallarse muchos ejemplos en los diálogos platónicos³⁸, Fine sostiene con razón que en los diálogos no puede hallarse el principio de no identidad aplicado a las Ideas sino únicamente a los particulares: sólo las cosas imperfectas necesitan ser explicadas en términos de algo distinto de ellas mismas; en contraste, la Idea es perfecta y es ella misma principio causal, por lo que no requiere explicarse postulando nuevas Ideas. Esta restricción le permitiría a Platón cortar el regreso, porque supone que la Idea posee su propiedad en virtud de sí misma y no por participar en algo más³⁹.

En cuanto al segundo supuesto del argumento, el de autopredicación, no puede negarse que Platón admite que las Ideas pueden predicarse de sí mismas y ser sujetos de predicación⁴⁰. Justamente el hecho de que Ideas y particulares puedan funcionar como sujetos de un predicado común es lo que autoriza a considerarlos del mismo modo. Podría objetarse que en *Parménides* 132a-b se trata del predicado “grande” mientras que en *Sobre las Ideas* Aristóteles hace uso del predicado “hombre”, por lo que habría una diferencia radical entre las presentaciones platónica y aristotélica del argumento. En el caso de la grandeza, es claro que no es predicable del mismo modo de sí misma y de los particulares grandes, esto es, sinonímicamente, porque la definición del universal grandeza no puede aplicarse a ninguno de los particulares grandes⁴¹. Para Alan Code⁴²,

³⁷ Cf. LESZLI, 1975, p. 260-61.

³⁸ Cf., por ejemplo, *Hippias Mayor*, 292e6-7; *Protágoras*, 330c1-e2; *Fedón*, 74a-c, 100b-105e; *Banquete*, 210e-212a; *República*, 597; *Parménides*, 129b y 132a-b.

³⁹ Cf. FINE, 1995, p. 225-228.

⁴⁰ Para las evidencias textuales de la autopredicación, cf. nota 38, *supra*.

⁴¹ Justamente esta diferencia ha conducido a Suzanne Mansion a negar que se trate de la misma crítica. A su juicio, la crítica del *Parménides* a la Idea de grandeza no tiene el mismo valor de la que se dirige en el *Sobre las Ideas* a la Idea de hombre, porque mientras la Idea de grandeza es heterogénea respecto del grande sensible y, por lo tanto, lo grande no puede ser predicado nuevamente de ella, la Idea de hombre es homogénea respecto del hombre sensible y por lo tanto el hombre se puede predicar nuevamente de ella. MANSION, Suzanne. *Études Aristotéliciennes*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984. Cf. p. 120-122.

⁴² Cf. CODE, Alan. On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication. In: BOGEN, John;

esta es la razón por la que Aristóteles no utiliza el ATH para refutar la existencia de tales Ideas, y usa en cambio el universal “hombre” que sí puede aplicarse sinónimicamente a los particulares y a la Idea. Para Frank Lewis⁴³, en cambio, lo que el argumento requiere es un principio de univocidad, que es más amplio que el de sinonimia. Hay casos en que un término es unívoco aplicado a dos entidades de categorías diferentes pero el nombre y la definición no se aplican igualmente a ambos. Esta condición de univocidad podría extenderse al predicado grande en el argumento regresivo del *Parménides* y requiere que el predicado tenga el mismo significado en todos sus usos diferentes.

Sin embargo, resulta al menos problemático explicar cómo cualquier predicado dentro del mundo sensible pueda ser aplicado unívocamente a una realidad inteligible. La dificultad reside en que Platón habría caracterizado a las Ideas como tan fundamentalmente diferentes de los particulares que ninguna propiedad podría atribuírseles a ambos unívocamente.

Algunos comentadores, siguiendo a Reginald Allen⁴⁴, sostienen que la predicación de las Ideas no puede entenderse de la misma manera que la predicación de sus instancias. La función “es F”, donde F es un término general, es ambigua: su significado depende del tipo de sujeto al que es aplicado. Cuando F es usado en designación derivativa, decir de algo que es F es sostener que es causalmente dependiente de F. En cambio, cuando F es usado en designación primaria, entonces es sinónimo del F mismo. Por lo tanto, decir que la Idea Φ es F no debe entenderse como una proposición predicativa sino como una identidad: Φ es Φ . El carácter distintivo de esta teoría semántica es la función dual que se da a los términos generales: para las Ideas funcionan como nombres propios y para los particulares como nombres derivativos o epónimos. Si se parte de la distinción entre tener una propiedad y ser una propiedad, que se remonta a Harold Cherniss⁴⁵, podríamos decir que las instancias *tienen* sus propiedades por participar de una Idea homónima, pero la Idea *es* la propiedad misma. Esta teoría semántica, entonces, elimina el regreso vicioso y le permitiría a Platón enfrentar el ATH, pues no habría que apelar a una nueva Idea para explicar la autopredicación.

McGUIRE, John (Ed.). *How Things Are: Studies in Predication and the History of Philosophy*. Dordrecht: Reidel, 1983. Véase p. 108-9.

⁴³ Cf. LEWIS, Frank. Plato's Third Man Argument and the 'Platonism' of Aristotle. In: BOGEN; McGUIRE, 1983, p. 138.

⁴⁴ Cf. ALLEN, 1965, p. 46.

⁴⁵ Cf. nota 35, *supra*.

En suma, la restricción del principio de no identidad entre sujeto y predicado a los particulares sensibles y la interpretación de la autopredicación de la Idea como una proposición de identidad constituyen los caminos por los que Platón podría transitar para defenderse del ATH. Nótese cómo ambas soluciones confluyen en una sola, puesto que negar la aplicación del principio de no identidad a las Ideas es lo mismo que suponer que en el caso de las Ideas la autopredicación involucra identidad.

Es necesario subrayar, sin embargo, que esta línea de defensa no hace sino acentuar la separación entre Ideas y particulares, lo que equivale a negar la univocidad entre las predicaciones que se aplican a las instancias sensibles y la que se aplica a la Idea. La función dual de los términos generales suscita algunos interrogantes, a mi juicio muy serios, porque si sólo la Idea es F, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que una cosa particular es F? Por cierto no alcanza con sostener que las cosas reciben su nombre de la Idea; es necesario explicar por qué esta asignación no es arbitraria y es posible reunir un conjunto de individuos bajo un término general. Cabe preguntarse: ¿por qué estos particulares específicos (y no otros) deben ser nombrados derivativamente de esta Idea específica (y no de otra)? La teoría platónica está llamada a explicar esta situación y el problema lógico hunde sus raíces en la relación ontológica entre Ideas y particulares.

De acuerdo con el argumento de lo Uno sobre lo Múltiple, el particular puede llamarse como la Idea en virtud de que comparten una propiedad en común.

Aristóteles en su crítica a la teoría platónica aludía a estos problemas en los siguientes términos:

Pero “entidad” significa lo mismo referida tanto a las cosas de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple [τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν]? Y si es la misma la forma de las Ideas [ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν] y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común entre ellas [ἔσται τι κοινόν]. [...] Si, por el contrario, la forma no es la misma [μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος], ellas serían meramente homónimas [ὁμώνυμα ἓν εἴη], como si alguien llamase “hombre” tanto a Calias como a un trozo⁴⁶ de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad [μηδεμίαν κοινωνίαν].

Resulta claro que aquí Aristóteles plantea la alternativa entre

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, I 9, 990b34-991b8.

univocidad y equívocidad, esto es, entre sinonimia y homonimia, sin tomar en cuenta ninguna instancia intermedia⁴⁷. Por otra parte, insiste en que la comunidad de nombre no explica por qué un término puede aplicarse con verdad a un conjunto de particulares y a la Idea de la que dependen si no tienen también propiedades comunes.

¿Platón habría aceptado que la eponimia requiere comunidad de propiedades? Podemos encontrar indicios en esta dirección en algunos pasajes platónicos. Así, por ejemplo, en el *Fedón* las Ideas se revelaban como las causas de las propiedades que las cosas poseen. Allí Platón afirmaba tres principios acerca de la causalidad, que recuerdo brevemente: a) una misma causa no puede producir efectos contrarios; b) causas diferentes no pueden originar el mismo efecto y c) ninguna causa determinada puede producir como efecto la propiedad opuesta a la que ella posee⁴⁸. Este último punto ha sido generalmente interpretado como si toda causa debiera poseer la propiedad de la que es causa⁴⁹. También en el argumento de los opuestos de *República*⁵⁰, Platón distingue las Ideas de los particulares porque estos últimos poseen propiedades opuestas mientras que las Ideas no. Pero esto no significa que el predicado deba entenderse en diferentes sentidos cuando es aplicado ora a la Idea ora al particular. Como muestra el pasaje de *Banquete*, 211a, en el que Platón explica cómo la Idea de Belleza no es bella en un respecto, tiempo o perspectiva, sino siempre bella, no es el significado del término general el que cambia aplicado a la Idea o a las cosas sensibles, sino que una y la misma propiedad es poseída absolutamente por la Idea y relativamente por los particulares sensibles⁵¹.

Si esta interpretación es aceptada, la teoría de la predicación de Platón tiene que presuponer que la Idea Φ es también F en el sentido de que posee la propiedad de que es Idea; de otro modo no podría explicar la razón por la

⁴⁷ Con este propósito puede consultarse LESZL, Walter. *Logic and Metaphysics in Aristotle*. Padova: Antenore, 1970. Cf. p. 486-495, quien analiza y ofrece sólidos argumentos para justificar el uso que hace Aristóteles de la dicotomía homonimia-sinonimia contra los platónicos, mostrando las consecuencias inaceptables de recurrir al significado focal como *tertium quid*: o bien se recae en la sinonimia o bien las Ideas quedan privadas de su función explicativa.

⁴⁸ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 101a-b.

⁴⁹ Cf. SEDLEY, David. *Platonic Causes. Phronesis*, Assen, v. 43, n. 2, p. 121, 1998; HANKINSON, Richard. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1998. Véase p. 84-102.

⁵⁰ PLATÓN. *República*, V, 479a-480a.

⁵¹ Cf. NEHAMAS, Alexander. Plato on the Imperfection of the Sensible World. *American Philosophical Quarterly*, Chicago, v. 12, p. 461-91, 1975 y WHITE, Nicholas. Plato's metaphysical epistemology. In: KRAUT, Richard (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 277-310.

que esta Idea Φ es la causa de que los particulares posean esa propiedad más bien que cualquier otra. Desde el punto de vista semántico, esto significa que la relación que sostiene la derivación nominal de lo Uno a los múltiples es el compartir una propiedad. Si es así como la eponimia funciona, entonces Platón no podría evitar la regresión porque lo Uno y lo Múltiple se homologarían, constituyendo una misma clase.

La importancia e implicaciones del argumento del “tercer hombre”

Después de esta discusión sobre la validez del ATH como crítica a la teoría de las Ideas, debemos atender a su significado en el conjunto del tratado *Sobre las Ideas*.

Es evidente que el ATH ataca directamente la unicidad de la Idea, ya que su postulación no excluye sino que más bien implica la existencia de toda una serie ulterior de Ideas del mismo tipo. Pero la raíz de esta deficiencia reside, para Leszl, en el hecho de que la Idea no está concebida como un universal genuino, es decir como algo común⁵². Hemos visto que el hecho de que las Ideas sean en sentido propio lo que las cosas son sólo de manera derivativa no impide que reciban todas ellas -Ideas y cosas- un predicado común con el mismo significado. Así la Idea termina siendo otro particular de la misma clase a la que pertenecen las cosas sensibles, “y es su imperfecta universalidad, su ser otro miembro (aunque privilegiado) de la misma serie, lo que lleva a la reducción del tercer hombre”⁵³.

Cherniss, coherentemente con su conocida tesis, ha intentado mostrar que la objeción del tercer hombre no afecta en absoluto a la teoría de las Ideas; prueba de ello es el hecho de que Platón, si bien la tiene presente tanto en el *Parménides* como antes⁵⁴ y después⁵⁵, no se sintió jamás obligado a abandonar su teoría, por lo que puede inferirse que consideró la objeción sustancialmente ineficaz⁵⁶. De acuerdo con este intérprete, lo objetable de la actitud de Aristóteles consistiría en haber callado que Platón no le diera

⁵² Cf. LESZL, 1975, p. 271-77.

⁵³ Cf. LESZL, 1975, p. 272.

⁵⁴ PLATÓN. *República*, X, 597c.

⁵⁵ PLATÓN. *Timeo*, 31a.

⁵⁶ Contra Cherniss, LESZL, 1975, p. 265, sostiene que estas consideraciones no son decisivas, pues Platón pudo haber considerado muy grave la crítica del tercer hombre, sin convencerse de que fuera letal. Esto puede deberse, al menos en parte, al hecho de que él no había identificado con claridad la lógica de este argumento y por tanto no estaba seguro de su fuerza y de la posibilidad de dar una respuesta a ella sin abandonar la teoría de las Ideas.

crédito al ATH. La razón por la que, según Cherniss, el ATH no constituye una verdadera dificultad es que se basa en una tergiversación de la doctrina de las Ideas, pues considera a la Idea como un individuo particular, en el mismo nivel de los sensibles. Como confirmación de esto, Cherniss cita el pasaje de *Refutaciones Sofísticas* 22, 178b36-179a10 donde el ATH es considerado un sofisma por el mismo Aristóteles, justamente porque concibe a “hombre” como un τὸδε τι, cuando en realidad se trata de un predicado común⁵⁷. Frente a esta objeción, Berti replica que precisamente este pasaje revela que el valor del tercer hombre consiste en mostrar el absurdo de la separación entre Ideas y cosas. Dicho de otra manera, solo para una posición que haya superado la separación entre Ideas y cosas el tercer hombre es un sofisma, pues es por la separación que el predicado común asume la naturaleza del particular⁵⁸.

Por lo demás, la crítica de tratar a las Ideas como cosas individuales y, por lo tanto, no como universales genuinos aparece también en otros contextos⁵⁹. En tal sentido, lejos de seguir a Cherniss en esta tesis, creo que Aristóteles detecta una dificultad genuina en la teoría platónica de las Ideas: la de conferirle existencia separada y, por tanto, individual, a lo que es solamente un predicado común. Frente a ello, no sería de hecho inútil por parte de Aristóteles revalidar la eficacia de la crítica del tercer hombre. En todo caso, no se ve por qué el hecho de que esta crítica se encuentre ya en Platón deba quitarle algo de su importancia como factor en el desarrollo del pensamiento aristotélico. Esta importancia no depende de su novedad, sino del ser objeto de reflexión. Desde mi punto de vista, una reflexión profunda por parte de Aristóteles en torno a las premisas del argumento y a sus consecuencias – sobre todo respecto del modo de evitarlas-, pudo haber estimulado el desarrollo de doctrinas positivas. De esta convicción era G. E. L. Owen, quien en su influyente artículo “The Platonism of Aristotle”⁶⁰, sostuvo que Aristóteles, al reflexionar acerca de cuál de las premisas debía abandonar para evitar el tercer hombre, se dio cuenta de que no podía darse una única respuesta para todos los predicados y fue conducido así a establecer un profundo contraste entre dos clases de predicados, los esenciales y los accidentales⁶¹. La primera clase está representada por “hombre”, la otra, por “blanco”: estos son sus

⁵⁷ Cf. CHERNISS, 1944, p. 287-300.

⁵⁸ Cf. BERTI, 1997, p. 151-152.

⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, XIII 9, 1086a32-34 y 1086b10-11; VII 15, 1040a8-9.

⁶⁰ OWEN, 1986, p. 200- 220, esp. 207-209. Este artículo fue originalmente publicado en 1965.

⁶¹ Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos*, I, 103b27-39; IV 1, 120b21-29; *Metafísica*, V 7, 1017a7-30.

ejemplos favoritos. “Hombre”, señala Aristóteles, se usa en el mismo sentido si lo aplicamos para describir a Sócrates o para referirnos a la clase o especie de la cual Sócrates es miembro. Si preguntamos qué es el hombre, la respuesta a esta pregunta general (por ejemplo, “un bípedo implume”) será igualmente aplicable al hombre particular Sócrates; pero con “blanco” la cuestión es diferente. Decir que Sócrates es blanco es decir que está coloreado de cierto modo, pero si continuamos preguntando qué es “blanco”, tendremos que decir, no que “blanco” está coloreado de cierta manera, sino que “blanco” es un cierto color. En las *Categorías*, Aristóteles plantea el mismo contraste al decir que cuando usamos “blanco” para describir a alguien o a algo no podemos predicar del sujeto la definición de “blanco”; podemos predicar solamente la palabra “blanco”. Pero cuando denominamos a alguien “un hombre” podemos predicar del sujeto también la definición de hombre⁶². Si tenemos en cuenta el ATH, dice Owen, es claro que en la predicación accidental rige el principio de no identidad, pero no el de autopredicación, mientras que en la predicación esencial, la autopredicación es válida pero no la no identidad, bajo pena de caer en el regreso infinito⁶³.

La tesis de Owen permite al menos advertir cómo las dificultades del tercer hombre pudieron haber sido decisivas para la elección de las teorías que Aristóteles terminó por adoptar acerca de la sustancia y de la predicación en general. Para Aristóteles, un universal es esencialmente predicable de un sujeto cuando tanto el nombre como la definición de ese universal se aplican verdaderamente al sujeto; de otro modo, o bien el universal no es predicable del sujeto o es predicable accidentalmente.

La consecuencia de esto, crucial para entender por qué para Aristóteles el ATH es válido, reside en que, dado que la definición de hombre se aplica a los hombres particulares, el universal asociado es un predicado esencial de estos particulares. Además, en tanto la definición se aplica al hombre universal como a los hombres particulares, el universal es esencialmente predicable de sí mismo y de estos particulares *de la misma manera*, por lo que sería lícito reunirlos en un conjunto homogéneo.

Es bien sabido que, para cortar el regreso, es necesario impedir que Ideas y particulares conformen una pluralidad uniforme, *separando* Ideas de

⁶² ARISTÓTELES. *Categorías*, 2a19-34.

⁶³ OWEN, 1986, p. 208-209. Haciendo estas distinciones, Owen cree que Aristóteles contaría con una teoría de la predicación inmune al ATH y que la reflexión sobre el argumento habría motivado la tesis de la identidad del sujeto con su esencia que aparece en *Metafísica*, VII 6.

particulares, esto es, tomando en cuenta la diferencia de naturaleza entre unas y otros. Aristóteles encuentra esto inaceptable, pues si la Idea de Hombre es separable, entonces los hombres particulares no son esencialmente hombres. Como ya he señalado, para Aristóteles la definición de hombre es aplicable tanto al universal como al particular hombre. Explícitamente lo afirma en *Ética Nicomaquea* 1096a34-b3:

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con “cada cosa en sí misma” [αὐτοέκαστον], si es verdad que la definición de hombre es la misma [ὁ αὐτὸς λόγος], ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren [ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν].

Que universal y particular comparten la misma definición supone que comparten también la misma naturaleza⁶⁴, esto es, guardan entre sí una relación de sinonimia. Como se aclara al inicio de las *Categorías*, son sinónimas las cosas de las cuales es única la definición correspondiente al nombre, es decir, las cosas que además de tener el mismo nombre tienen también la misma definición correspondiente a ese nombre⁶⁵. Cuando, en cambio, un mismo nombre indica esencias diferentes, esto es, le corresponden definiciones diferentes, las cosas de las que el término se predica se dicen homónimas⁶⁶. Podemos concluir entonces que las cosas sinónimas son aquellas que tienen el mismo nombre y naturaleza, por estar contenidas en el mismo género. Las homónimas, en cambio, son las cosas que no tienen en común más que el nombre, sin una característica esencial común.

Teniendo en cuenta estas distinciones, podríamos admitir que si Ideas y cosas sensibles son homónimas se evitaría el regreso infinito. En efecto, al no compartir propiedades, no constituirían un verdadero múltiple que exigiera un Uno que lo explicase. Pero, a mi juicio, las desventajas superan las ventajas, especialmente desde el punto de vista de las consideraciones que indujeron a Platón a recurrir a esta teoría de las Formas. Una primera dificultad es que

⁶⁴ En *Metafísica*, 1036b 31-36, Aristóteles afirma que las cosas cuya definición (*lógos*) es una son las mismas en especie o forma (*eídos*).

⁶⁵ ARISTÓTELES. *Categorías*, 1a6-8; *Tópicos*, 148a24-25.

⁶⁶ ARISTÓTELES. *Categorías*, 1a1-5. Para un estudio reciente sobre los tipos de homonimia en Aristóteles cf. ZINGANO, Marco. Aspásio e o problema da homonímia em Aristóteles. *Análitica, Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 93-102, 2001-2002. Para la concepción platónica de la homonimia y sus diferencias con la aristotélica cf. SEMINARA, Laurretta. Omonimia e sinonimia in Platone e Speusippo. *Elencos*, Napoli, v. 25, n. 2, p. 302-320, 2004.

las Ideas, en esta descripción, tendrían un poder explicativo limitado, pues el conocimiento de las Ideas no implicaría el conocimiento de las cosas que están relacionadas con ellas. A esto se suma el problema de que no habría una explicación de por qué un conjunto de particulares sensibles reciben su nombre de la Idea, y no otros, si no tuvieran también una definición en común.

En suma, Aristóteles considera que la separación entre Ideas y cosas sensibles conlleva homonimia y esto constituye una dificultad genuina en el platonismo⁶⁷. La reflexión profunda acerca del modo de evitar la aporía lo condujo a establecer la importante distinción entre predicación esencial y predicación accidental así como a sostener que existe una relación de sinonimia entre el sujeto y su esencia. En tal sentido, la solución aristotélica no debe ser interpretada como un presupuesto extrínseco que distorsiona la teoría criticada sino como una implicación necesaria del examen crítico de la filosofía platónica, llevado a cabo en obras como el tratado *Sobre las Ideas*.

RESUMO

Entre as críticas que Aristóteles dirige à teoria platônica das Ideias, o argumento do terceiro homem tem um *status* particular, pois foi colocado pelo próprio Platão no *Parmênides* como uma objeção que afetaria a hipótese mesma das Ideias e de sua relação com as coisas sensíveis. A versão mais precisa do argumento é a proporcionada por Aristóteles em um tratado perdido, o *Sobre as Ideias*, que se pode reconstruir a partir do comentário de Alexandre de Afrodísia a *Metafísica* A 9. Partindo da hipótese de que o exame crítico das filosofias precedentes levada a cabo por Aristóteles em obras como o *Sobre as Ideias* constitui um ponto de partida essencial tanto para estabelecer as dificuldades que é preciso resolver quanto para compreender as gêneses de suas próprias teses, neste trabalho me referirei, em primeiro lugar, à reconstrução do *Sobre as Ideias*, sua cronologia e estrutura geral, com o objetivo de contextualizar o argumento. Em segundo lugar, oferecerei uma análise do argumento, estabelecendo os pressupostos que o tornam uma crítica válida à teoria platônica das Ideias. Finalmente, me deterei na possível resposta platônica à objeção com o propósito de mostrar que Aristóteles descobre uma dificuldade genuína na posição platônica e que uma reflexão profunda em torno das premissas do argumento e, sobretudo, do

⁶⁷ Para un desarrollo más amplio de la conexión entre separación y homonimia me permito remitir a DI CAMILLO, Silvana. Separación de la sustancia y separación de las Ideas platónicas en Aristóteles. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, p. 235-258, anejo 2010.

modo de evitar suas consequências pode ter estimulado o desenvolvimento de doutrinas positivas. Palavras-chave: Aristóteles. Críticas a Platão. Argumento do terceiro homem. *Peri Ideôn*.

ABSTRACT

Among Aristotle's criticisms of Plato's theory of Ideas, the Third Man Argument has a particular status, since it has been raised by Plato in the *Parmenides* as an objection that would affect the very hypothesis of the Ideas and of their relation to sensible things. The most accurate version of this argument was provided by Aristotle in a lost treatise, *On Ideas*, which was preserved in Alexander's commentary on *Metaphysics* A 9. Assuming that the critical review of previous philosophies, carried out by Aristotle in works such *On Ideas*, is an essential starting point for establishing the difficulties that must be dissolved and also for understanding the genesis of his own thesis, in this paper I will refer, firstly, to the reconstruction of *On Ideas*, to its chronology and general structure. Secondly, I will offer an analysis of the argument, establishing the premises that turn it a valid criticism of Plato's theory of Ideas. Finally, I will assess Plato's possible response to the objection in order to show that Aristotle discovers a genuine difficulty in the platonic doctrine and that a careful reflection about the premises of the argument and, especially, about the way to avoid its consequences, could have stimulated the development of positive doctrines. Key-words: Aristotle. Criticisms to Plato. Third Man Argument. *Peri Ideon*.

TERSITES ESQUECIDO (NOTA SOBRE A PARRÉSIA SEGUNDO MICHEL FOUCAULT)*

OLIMAR FLORES-JÚNIOR

*Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

*Senhor, ouço aí a vossa voz a dizer-me que só nos fala verdadeiramente
aquele que nos ensina. Quem nos não ensina, ainda que nos fale, é como se não nos falasse.*

Santo Agostinho, *Confissões* XI 8, 10

(trad. J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J.)

Os três últimos cursos que Michel Foucault ministrou no *Collège de France*, entre 1981 e 1984¹, seriam parte de um estudo mais amplo sobre a “governamentalidade”, integrando, como duas faces naturais e necessárias de um mesmo problema, o governo de si e o governo dos outros. Esse projeto, que sua morte prematura, em junho de 1984, deixou inconcluso, levou Foucault a empreender uma “história da subjetividade” de que parte importante veio a ser uma reflexão sobre o tema preciso da *parrhesía*, termo que designa entre os gregos a franqueza que se exerce no discurso, uma sinceridade exposta e assumida, constituindo-se como uma forma modelar de veridicção. A *parrhesía*, ou parrésia, conforme dicionarizada em português, representa para Foucault uma manifestação particularmente importante dos processos de subjetivação por marcar o engajamento total do sujeito com a verdade que ele profere. Assim,

* Este artigo, que apresenta algumas considerações preliminares para um estudo mais abrangente sobre a leitura que Foucault faz do cinismo antigo, recupera alguns aspectos (em mais de um caso, para reformulá-los) de três comunicações orais apresentadas anteriormente: “Parrésia e cuidado de si: a interpretação foucaultiana do cinismo”, por ocasião do II Congresso Nacional de Psicanálise promovido pelo Centro de Extensão da Faculdade de Direito Milton Campos, em Belo Horizonte, entre os dias 28 e 30 de abril de 2010; “As bodas de Crates: verdade como desnudamento (a leitura foucaultiana do cinismo antigo)”, na seção “Foucault e os antigos”, ocorrida no quadro das “Jornadas Michel Foucault”, promovidas pelo Núcleo de Estudos de Crimes, Pecados e Monstruosidades e pelo Núcleo de Estudos Antigos e Medievais, ambos da Faculdade de Letras da UFMG, em Belo Horizonte, nos dias 9 e 10 de setembro de 2010; e “Parrésia e retórica: as formas do discurso segundo o *kyriakós tripos*”, no I Congresso Nacional de Retórica, em Ouro Preto, entre os dias 27 e 30 de setembro de 2010. Agradeço aos organizadores e aos participantes de cada um desses eventos, que propiciaram uma rica discussão em torno dos assuntos propostos, da qual as ideias que apresento aqui puderam se beneficiar.

¹ FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001. Cours au Collège de France, 1981-1982; _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008. Cours au Collège de France, 1982-1983; _____. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. Cours au Collège de France, 1983-1984.

a parrésia ata as duas faces da governamentalidade, a dos outros (um discurso verdadeiro) e a de si (a implicação integral do sujeito na verdade de seu discurso). Trata-se enfim de uma forma de veridicção comprometida eticamente.²

A parrésia constitui portanto o objeto maior da atenção de Michel Foucault durante os quatro últimos anos de sua vida. Pretendo aqui, a partir

² Sobre o assunto podem ser consultados, por exemplo, o estudo de GROS, F. *Michel Foucault*. Paris: P. U. F., 1996, sobretudo as p. 110-113, e um ensaio do mesmo autor: _____. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: _____. (Org.). *Foucault: A coragem da verdade*. Tradução de M. Marconillo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 155-166. (1a. ed. francesa: Paris: P. U. F., 2002). E ainda ADORNO, F. P. *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*. Paris: Éditions Kimé, 1996, sobretudo o cap. V, “La vraie vie”, p. 119-143, onde surpreendentemente o autor afirma: “La seule à s’être occupée de cette notion [a noção de *parrhésia*] chez Foucault a été récemment, J. Colombel, *Michel Foucault*, Paris: Odile Jacob, 1994” (p. 142, n. 36); FLYNN, T. R. Foucault and the politics of postmodernity. *Nous*, New York, n. 23, p. 187-198, 1989, que refuta a crítica de Habermas ao pensamento político de Foucault e explica as bases do “projeto parrhesiástico” foucaultiano; _____. Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984). In: BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. (Ed.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. p. 102-118, que observa corretamente, nas ideias de Foucault, a importância do papel da parrésia na passagem da proposição socrática de um “mundo outro” para a investidura cínica de uma “vida outra”. Note-se que esses trabalhos são todos anteriores a 2008, data da publicação de *Le gouvernement de soi et des autres* e que os resumos deste curso, proferido em 1983, e do seguinte, *Le courage de la vérité* (o último curso de Foucault), de 1984, mas editado só em 2009, diferentemente dos outros e da prática daquela instituição, não foram publicados no *Annuaire du Collège de France*, na seção “Histories des systèmes de pensée”, de que Foucault era o titular desde 1971. Excluída a situação daqueles que puderam seguir pessoalmente as aulas de Foucault nos anos de 1983 e 1984 (ou, a exemplo do contexto dramático de muitos diálogos socráticos, se informar junto àqueles que as seguiram, ou, ainda em vista de privilégios pessoais, ouvir as gravações ou consultar as notas daquelas aulas), o único acesso a seu conteúdo seria tentar deduzi-lo de outras intervenções publicadas, em alguns casos postumamente sem o *imprimatur* do autor ou de seus herdeiros legais, como parece ser o caso dos textos de seis conferências pronunciadas entre outubro e novembro de 1983 na Universidade de Berkeley, posteriormente transcritos e editados por J. Pearson: FOUCAULT, M. *Discourse and truth: The problematization of parrhesia*. Evanston: Northwestern University, 1985 (cf. o “Complément bibliographique”, preparado por J. Lagrange em FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Édition établi sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. p. 1649-1663; importa lembrar aqui que a primeira edição dos *Dits et écrits* é de 1994). Assim, os estudos citados acima dependem, pelo menos em parte, da abordagem preliminar que Foucault faz da parrésia em *L’herméneutique du sujet*, curso de 1982, publicado em transcrição em março de 2001 (vejam-se em especial as duas seções do dia 10 de março, p. 355-393), mas cujo resumo aparece no *Annuaire du Collège de France, 82e. année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, p. 395-406 (em *Dits et écrits II, 1976-1988*, p. 1172-1184). Lê-se ainda com proveito, no volume de *L’herméneutique du sujet*, a “Situation du cours” de F. Gros (p. 487-526), que enquadra o problema da parrésia no contexto maior do projeto filosófico do último Foucault. Sobre a parrésia e a liberdade da palavra na Antiguidade, consultem-se os seguintes títulos: SCARPAT, G. Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino. Brescia: Paideia, 1964; MOMIGLIANO, A. Freedom of Speech in Antiquity. In: WIENER, P. P. (Ed.). *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1973-1974. v. 2, p. 252-263; BERTI, E. Ancient greek dialects as expression of freedom of thought and speech. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, n. 39, p. 347-370, 1978; os estudos reunidos em FITZGERALD, J. T. (Ed.). *Friendship, Flattery and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: Brill, 1996; e, finalmente, SAXONHOUSE, A. *Free speech and democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

da análise proposta por Foucault, anotar brevemente algumas considerações em torno de um aspecto particular da parrésia, a saber, a sua relação com a retórica. Para tanto, concentro-me (como, aliás, o próprio Foucault o fez) numa “genealogia” dos usos e sentidos da parrésia na Antiguidade greco-romana, não para retrazar a história do termo, mas para chamar a atenção sobre um período deixado de lado na história que o próprio Foucault traça em *A coragem da verdade*, cujo percurso vai de Eurípides à literatura produzida pelo cristianismo primitivo, cobrindo então o período clássico, o helenístico e o romano da literatura e da filosofia antigas. Busco demonstrar que a consideração do período arcaico, vale dizer dos poemas homéricos (e da inflexão a que os períodos subsequentes submeteram a sua leitura), permite redimensionar alguns elementos da análise foucaultiana da parrésia.

Foucault diagnostica uma certa ambiguidade no estatuto da parrésia (como técnica discursiva e como categoria ética), que ele determina a partir da contraposição com seus opostos. O exame empreendido em *A Hermenêutica do sujeito* permite-lhe então concluir:

Podemos dizer, esquematicamente, que a parrhesia (o falar-franco) do mestre tem dois adversários. Seu primeiro adversário é um adversário moral, ao qual ele se opõe diretamente, contra o qual ele deve lutar. E o adversário moral do falar-franco é a bajulação. E em segundo lugar, esse falar-franco tem um adversário técnico. Esse adversário técnico é a retórica, retórica diante da qual o falar-franco tem de fato uma posição muito mais complexa que diante da bajulação. A bajulação é o inimigo. O falar-franco deve dispensar a bajulação e se livrar dela. O falar-franco deve, diante da retórica, de uma parte se liberar dela, não tanto, não somente, não unicamente, para expulsá-la, mas mais para, ficando livre com relação às regras da retórica, poder se servir dela dentro de limites bem estritos, e sempre taticamente definidos, onde ela seja verdadeiramente necessária. Oposição, combate, luta contra a bajulação. Liberdade, liberação em relação à retórica. Observem então que a bajulação é o adversário moral do falar-franco. A retórica seria, se quiserem, seu adversário ou seu parceiro ambíguo, mas seu parceiro técnico. Esses dois adversários (a bajulação e a retórica) são aliás profundamente ligados um ao outro, já que o fundo moral da retórica é sempre a bajulação, e o instrumento privilegiado da bajulação é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as artimanhas da retórica.

³ “On peut dire, schématiquement, que la *parrhesia* (le franc-parler) du maître a deux adversaires. Son premier adversaire est un adversaire moral, auquel il s’oppose directement, contre lequel il doit lutter. Et l’adversaire moral du franc-parler, c’est la flatterie. Et deuxièmement, ce franc-parler a un adversaire technique. Cet adversaire technique, c’est la rhétorique, rhétorique à l’égard de laquelle le franc-parler a en fait une position beaucoup plus complexe qu’à l’égard de la flatterie. La flatterie, c’est l’ennemi. Le franc-parler doit congédier la flatterie et s’en débarrasser. Le franc-parler doit, à l’égard de la rhétorique, d’une part s’en affranchir, non pas tellement, pas seulement, pas uniquement, pour la chasser ou l’exclure,

Note-se que na sequência, para justificar seu ponto de vista, Foucault⁴ se apoia na leitura do muito fragmentado tratado do filósofo epicurista Filodemo de Gadara (séc. I a.C.), *Περὶ παρρησίας* (*Sobre a liberdade de palavra*, como é frequentemente traduzido), segundo a leitura que dele faz Marcello Gigante⁵, a partir da antiga edição alemã de Alexander Olivieri⁶. Conforme Gigante – hipótese que corrobora com a interpretação de Foucault – a parrésia seria uma *técnica*, embora o próprio Gigante afirme que o termo *τέχνη* não aparece nos fragmentos conservados (ou restituídos) do tratado filodemiano. Todavia – e o próprio Gigante reconhece tratar-se de uma obra moral – o *Περὶ παρρησίας* faria originalmente parte, ao lado do *Περὶ οργῆς* (*Sobre a cólera*), de uma obra mais vasta intitulada *Περὶ ἡθῶν καὶ βίων*, sobre os modos de vida; o *Sobre a liberdade de palavra*, que parece ser mencionada numa passagem do *De adulatione* do mesmo Filodemo, não estaria portanto diretamente ligada aos tratados sobre retórica do epicurista de Gadara⁷. Assinalemos que uma edição mais recente do *Sobre a liberdade de palavra* de Filodemo (e que traz a sua primeira tradução em língua moderna) pôde restituir o termo *τέχνη*, compondo a expressão “[...] nem se servindo de insolências e das artes bajulatórias” (*μηδ’ ἀσελείαις καὶ κολακευτικαῖς τέχναις*), que define a prática oposta ao exercício da filosofia (col. Ib 12-14)⁸. Na introdução do volume, C. E. Glad (contra R. Philippson⁹ e M. Gigante¹⁰) adverte: “A franqueza é concebida no tratado como o polo oposto do vício da

mais davantage pour, en étant libre par rapport aux règles de la rhétorique, pouvoir s’en servir dans les limites très strictes, et toujours tactiquement définies, où vraiment elle est nécessaire. Opposition, combat, lutte contre la flatterie. Liberté, affranchissement par rapport à la rhétorique. Remarquez d’ailleurs que la flatterie, c’est l’adversaire moral du franc-parler. La rhétorique, ça serait, si vous voulez, son adversaire ou son partenaire ambigu, mais son partenaire technique. Ces deux adversaires (la flatterie et la rhétorique) sont d’ailleurs profondément liés l’un à l’autre puisque le fond moral de la rhétorique, c’est toujours la flatterie, et l’instrument privilégié de la flatterie, c’est bien entendu la technique, et éventuellement les ruses de la rhétorique” (FOUCAULT: *L’herméneutique du sujet*, p. 357). Salvo indicação contrária, todas as traduções, tanto dos textos antigos quanto dos modernos, são de minha responsabilidade.

⁴ Ibid., p. 370 et seq.

⁵ GIGANTE, M. Philodème: Sur la liberté de parole. In: ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ. *Actes du VIIIe Congrès (1968)*. Paris: Les Belles Lettres, 1969. p. 196-217; cf. também o trabalho posterior de GIGANTE, M. Œuvres morales de Philodème: La liberté de parole. In: _____. *La bibliothèque de Philodème et l’épicurisme romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1987. p. 41-47, cuja conclusão aliás se faz com uma citação textual de uma passagem de *Le souci de soi*.

⁶ OLIVIERI, A. (Ed.). *Philodemi Περὶ παρρησίας libellus*. Leipzig: Teubner, 1914. (Bibliotheca Teubneriana).

⁷ Cf. GIGANTE, 1987, p. 43.

⁸ PHILODEMUS. *On frank criticism*. Introduction, translation and notes by D. Konstand et al. Atlanta: Scholars Press, 1998. (Society of Biblical Literature, Texts and Translations).

⁹ PHILIPPSON, R. Philodemus. In: PAULY-WISSOWA (Ed.). *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 19.2. Stuttgart: A. Druckenmüller, 1938. p. 2444-2482.

¹⁰ GIGANTE, M. *Ricerche filodemee*. 2a. ed. Napoli: Macchiaroli, 1983.

bajulação. A virtude que Filodemo contrasta com a bajulação, porém, não é tanto o discurso franco quanto, ao contrário, a amizade¹¹”; e mais adiante:

Παρρησία é um tipo de *ὄμιλτα*, intimamente conectada com a amizade, embora ela não seja classificada nem como uma arte nem como uma virtude; melhor, o discurso franco é um método aproximativo ou conjectural usado por amigos na técnica terapêutica para a cura das almas, comparável aos métodos empregados pelos médicos na arte de curar e pelos pilotos na arte da navegação¹².

Mais tarde, ao retomar o problema do ‘falar franco’ em *Le courage de la vérité*, Foucault restringe a abrangência do estatuto da parrêsia:

Vocês vejam então como a prática da parrêsia [sic] se opõe termo a termo ao que é em suma a arte da retórica. Muito esquematicamente, podemos dizer que a retórica, tal como ela era definida e praticada na Antiguidade, é, no fundo, uma técnica que concerne à maneira de dizer as coisas, mas não determina de nenhum modo as relações entre aquele que fala e o que ele diz. A retórica é uma arte, uma técnica, um conjunto de procedimentos que permitem àquele que fala dizer alguma coisa que talvez não seja de jeito nenhum o que ele pensa, mas que terá por efeito produzir sobre aquele a quem ele se dirige um certo número de convicções [...]. Dito de outro modo, a retórica não implica nenhuma ligação da ordem da crença entre aquele que fala e o que ele enuncia. O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer uma coisa totalmente diferente do que ele sabe, uma coisa totalmente diferente do que ele crê, uma coisa totalmente diferente do que ele pensa, mas dizê-la de tal maneira que, no fim das contas, o que ele terá dito, e que não é nem o que ele crê, nem o que ele pensa, nem o que ele sabe, será, se tornará o que pensam, o que creem e o que creem saber aqueles aos quais ele se dirigiu. Na retórica, o laço é desfeito entre aquele que fala e o que ele diz, mas a retórica tem por efeito estabelecer um laço poderoso entre a coisa dita e aquele ou aqueles aos quais ela é endereçada. Vejam que, desse ponto de vista, a retórica está exatamente no oposto da parrêsia, que implica ao contrário uma instauração forte, manifesta, evidente entre aquele que fala e o que ele diz, pois ele deve manifestar seu pensamento, e está fora de questão, na parrêsia, que se diga outra coisa que não o que se pensa¹³.

¹¹ “Frankness is conceived in the treatise as the opposite pole of the vice of flattery. The virtue that Philodemus contrasts with flattery, however, is not so much frank speech as such but rather friendship” (em PHILODEMUS. *On frank criticism*, p. 6).

¹² “*Παρρησία* is a type of *ὄμιλτα*, intimately connected with friendship, though it is classified neither as an art nor as a virtue; rather, frank speech is an approximate or conjectural method used by friends in the therapeutic technique for the healing of souls, comparable to the methods employed by physicians in the art of healing and by pilots in the art of navigation” (em PHILODEMUS. *On frank criticism*, p. 7; itálicos meus).

¹³ “Vous voyez alors comment la pratique de la *parrêsia* [sic] s’oppose terme à terme à ce qui est en somme l’art de la rhétorique. Très schématiquement, on peut dire que la rhétorique, telle qu’elle était définie

A exposição de Foucault parece – certamente por razões didáticas, em vista de uma maior clareza de seus argumentos (o que lemos é o “texto” de uma aula, de uma exposição oral) – “hipertrofiar” os limites da retórica e (em menor medida, talvez) os da parrésia enquanto estratégia discursiva. A retórica é uma *arte ou técnica* de dizer as coisas de modo a promover no ouvinte uma certa disposição de espírito visando ao seu convencimento, mas *não* determina *nem* indica o tipo de relação que se estabelece entre aquele que diz e o que ele diz: ela não determina nem a adesão nem a oposição do sujeito à “verdade” que ele enuncia. Sem estabelecer qualquer dependência ou relação *necessária* com o que é dito, esse sujeito pode *eventualmente* acreditar no que ele diz, ele pode *eventualmente* estar comprometido com o que ele diz. Já a parrésia é um *método* de dizer as coisas que depende do engajamento total do sujeito naquilo que ele diz: mais do que expor um discurso, ele *se expõe* no discurso. Por outro lado, a “verdade” implicada na parrésia é, por assim dizer, imanente: a parrésia determina uma relação verdadeira entre o sujeito que diz e o que ele diz, mas não garante a validade “externa” e universal do que é dito.

Entre a retórica enquanto técnica ou arte do dizer e a parrésia enquanto maneira ou método de se dizer (se de fato ela for um) não haverá propriamente uma oposição; elas não estariam “exatamente em polos opostos”. É bem verdade que Foucault chega, em um primeiro momento, a conceber a possibilidade de um uso parresiástico da retórica (mas não de um uso retórico da parrésia, o que, no final das contas, daria no mesmo, se considerarmos que há em ambas, na retórica e na parrésia – e em suas combinações –, uma dimensão pedagógica ou, melhor, *psicagógica*), “dentro de limites muito estritos,

et pratiquée dans l'Antiquité, c'est au fond une technique qui concerne la manière de dire les choses mais ne détermine aucunement les rapports entre celui qui parle et ce qu'il dit. La rhétorique est un art, une technique, un ensemble de procédés qui permettent à celui qui parle de dire quelque chose qui n'est peut être pas du tout ce qu'il pense, mais qui va avoir pour effet de produire sur celui à qui il s'adresse un certain nombre de convictions [...]. Autrement dit, la rhétorique n'implique aucun lien de l'ordre de la croyance entre celui qui parle et ce qu'il énonce. Le bon rhétoricien, le bon rhéteur est l'homme qui peu parfaitement et est capable de dire tout autre chose que ce qu'il sait, tout autre chose que ce qu'il croit, tout autre chose que ce qu'il pense, mais de le dire de telle manière que, au bout du compte, ce qu'il aura dit, et qui n'est ni ce qu'il croit ni ce qu'il pense ni ce qu'il sait, sera, deviendra ce que pensent, ce que croient et ce que croient savoir ceux auxquels il l'a adressé. Dans la rhétorique, le lien est dénoué entre celui qui parle et ce qu'il dit, mais la rhétorique a pour effet d'établir un lien contraignant entre la chose dite et celui ou ceux auxquels elle est adressée. Vous voyez que, de ce point de vue-là, *la rhétorique est exactement à l'opposé de la parrésia*, qui implique au contraire une instauration forte, manifeste, évidente entre celui qui parle et ce qu'il dit, puisqu'il doit manifester sa pensée, et qu'il n'est pas question, dans la *parrésia*, que l'on dise autre chose que ce qu'on pense” (FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 14-15; itálicos meus).

e sempre taticamente definidos” (*A Hermenêutica do sujeito*), posição que ele parece em seguida abandonar, afirmando que a parrésia “se opõe termo a termo ao que em suma é a arte da retórica” (*Le courage de la vérité*). Se há de fato aí uma mudança de perspectiva e se essa mudança de perspectiva indica alguma hesitação ao apreender as duas categorias é talvez porque tenha faltado a Foucault a figura histórica (ou literária) de um orador reconhecido que praticasse a parrésia em toda a sua radicalidade. Foucault lembra, é verdade, de Demóstenes, cuja retórica política ele analisa, mas apenas para detectar nela o exercício de uma parrésia mitigada¹⁴. De fato, ao anunciar sua própria parrésia, Demóstenes atenua seus efeitos, e tira dela o peso da insolência de uma verdade repentinamente descoberta; o risco a que ele se expõe existe e é bem real – ele mesmo o reconhece (também para *retoricamente* valorizar sua intervenção) – mas aparece diminuído, uma vez que se trata de um risco, de certa forma, consentido e acomodado pelo próprio pacto democrático.

Faltou a Foucault um orador ou um rétor verdadeiramente parresiasta.

Ao retomar a história da parrésia e de seus usos, Foucault surpreendentemente ignora a figura de Tersites. A personagem que Homero descreve – “o homem mais feio que esteve em Troia” (ἀσχιστος δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ ἴλιον ἦλθε) – e a quem ele dá voz no canto II da *Iliáda* é certamente o primeiro parresiasta da história, que investe sem meias palavras, arriscando a própria saúde – e ele de fato paga sua insolência sob os golpes de Ulisses – contra Agamêmnon, o comandante supremo dos gregos, para atirar-lhe na face sua ganância, sua cupidez e sua prepotência que, naquele momento, ameaçam o sucesso da guerra¹⁵. Mesmo que na descrição do episódio não seja empregado uma vez sequer o termo παρρησία (nem nenhum de seus derivados), o que aparece na cena é o seu pleno exercício; trata-se da parrésia na sua forma mais acabada.

Ainda na Antiguidade a parrésia de Tersites foi devidamente nomeada. É o caso de Libânio, um professor de retórica que no séc. IV d. C. compôs um *Elogio de Tersites*, onde lembra a bravura do herói que contrapunha à própria deformidade física – Tersites, além de muito feio, tinha as pernas tortas e era manco de um pé (χλωδός και φολκός)¹⁶ – o que de fato é decisivo na guerra: uma

¹⁴ Cf. FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 11-12.

¹⁵ *Iliáda*, II, 211-277.

¹⁶ Segundo uma curiosa hipótese sugerida por SIMMS, R. Clinton. The missing bones of Thersites: a note on *Iliad* 2.212-19. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 126, p. 33-40, 2005, Tersites seria portador de uma raríssima deformidade óssea congênita, descrita pela medicina moderna e denominada displasia

alma que saiba ousar (ψυχῆς τολμᾶν ἐπισταμένης). No momento da expedição contra os troianos, Tersites se apresentou de pronto, enquanto Ulisses e Aquiles tentavam vergonhosamente desertar, um travestido de mulher, o outro se fazendo passar por louco¹⁷. Mas a principal virtude que Libânio destaca em Tersites é a sua firmeza constante para tomar posição contra (ἐκινεῖτο πρὸς) aqueles que agem mal (τῶν οὐκ ὀρθῶς πραττομένων) e cometem erros (τῶν ἁμαρτανόντων), sem medo (οὐ δεδιώς) e sem escolher o que parecesse mais fácil, isto é, adular os poderosos (τοὺς δυναστεῖαν ἔχοντας κολακεύων) e ser duro (χαλεπός) contra a gente do povo (τοῖς τοῦ δήμου), insultando (προπηλακίζων) e perseguindo (ἐλαύνων) alguém mais fraco (ἐκαστον τῶν ἀσθενεστέρων)¹⁸. Segundo Libânio, Tersites se reconhecia como o tipo de homem de que necessitam, mais do que quaisquer outros, os ricos e poderos, os que têm o hábito de frequentar as mesas fartas: um homem dotado de senso e capaz de uma *proveitosa parrésia* (τινος ἔχοντος φρόνημα καὶ παρρησίαν), que possa apontar erros, corrigindo uns e impedindo outros, censurar e acusar em voz alta (καταβοήσασθαι), sem temer nada nem ninguém, “nem cetro, nem os poderes do homem, nem uma multidão de amigos, nem os paladinos daquele que é censurado” (μὴ σκῆπτρον, μὴ δεινότητα ἀνδρός, μὴ φίλων πλήθος, μὴ τοὺς ἐκείνων προβεβλημένους)¹⁹.

Além disso, Libânio torna explícito aquilo que em Homero só é possível entrever: o fato de que Tersites, tendo todas as qualidades do parresiasta, é também, de pleno direito, um bom orador:

*E Tersites se dispôs a si mesmo em tal disposição. E é certo que assembleias [ἐκκλησίαι] muitas muitas e belos discursos [δημηγορίας] acolheram do rétor [ρήτορος], que não falava coisas breves sobre grandes temas, mas desenvolvia as palavras segundo a necessidade. E é realmente digna aquela que em Homero foi digna de memória*²⁰.

cleidocraniana. Para Libânio, a deformidade de Tersites foi consequência de uma doença que o atingiu já em idade adulta, no retorno da expedição conduzida por Meleagro para matar o javali de Calidon: cf.

LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 3.

¹⁷ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 4-5 (cf. LIBANIUS. ΕΓΚΩΜΙΟΝ ΘΕΡΣΙΤΟΥ. In: FOERSTER, R. (Ed.). *Libanii Opera*, v. VIII: *Progymnasmata*. Leipzig: Teubner, 1909, p. 243-251). Sobre a tradição antiga (e alguns de seus desdobramentos modernos) formada em torno da figura de Tersites, incluindo o *progymnasma* de Libânio, consulte-se o indispensável SPINA, L. *L' oratore scriteriato*: Per una storia letteraria e politica di Tersite. Napoli: Loffredo Editore, 2001, que remete para uma farta bibliografia.

¹⁸ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 6.

¹⁹ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 7.

²⁰ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 9: ἐπὶ ταύτης αὐτὸν καὶ Θεοσίτης ἔταξε τῆς τάξεως, καὶ πολλὰ μὲν, ὡς εἰκός, ἐκκλησίαι πολλὰς ἐδέξαντο δημηγορίας τοῦ ῥήτορος οὐ βραχέα περὶ μεγάλων λέγοντος, ἀλλ' ἐκτείνοντος πρὸς τὴν χρεῖαν τοὺς λόγους, πάνου δ' ἄξιον ἀγασθαι τοῦτον τὸν καὶ παρ' Ὀμήρου μνήμης ἠξιωμένον.

Libânio opera, por assim dizer, no vácuo do texto homérico, mas sempre partindo dele²¹. De um lado, ele lembra que Tersites tinha o hábito de falar nas assembleias, o que em Homero só pode ser deduzido a partir da expectativa dos gregos quando ele tomava a palavra (por exemplo: o horror que ele provocava em Aquiles e Ulisses²²). Por outro, Libânio “corrige” uma aparente contradição da *Iliada*: o discurso de Tersites que lá é reproduzido não confirma a descrição que o poeta faz da personagem uns poucos versos antes; o discurso de Tersites, tal como nos foi transmitido, não é obra de um falastrão sem regra nem critério (ἀμετροεπής; ἀκριτόμυθος), nem tampouco é constituído de palavras muitas e desordenadas (ἔπεα ἄκοσμα τε πολλά τε), lançadas ao acaso (μάψ) sem nenhum propósito (οὐ κατὰ κόσμον)²³. Bem ao contrário, o discurso de Tersites naquele momento é, não só oportuno – embora arriscado: enquanto os outros se sentam (ἕζοντο), contidos em seus lugares (ἐρήτυθεν καθ’ ἕδρας), Tersites é o único (μοῦνος) a falar – como perfeitamente articulado e consistente, lembrando por seu conteúdo o discurso de Aquiles dirigido um pouco antes ao mesmo Agamêmnon²⁴.

Explorando os elementos dessa contradição – “e de fato, como não seria estranho que, quando fala Aquiles, o discurso não é insensato [ἀνόητον], mas sim quando fala o outro?”²⁵ –, já notada aliás por Quintiliano²⁶, Libânio

²¹ Cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 1.

²² Cf. *Iliada*, II, 220.

²³ *Iliada*, II, 212-214; 246.

²⁴ *Iliada*, I, 122-129; 149-171.

²⁵ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 10: καίτοι πῶς οὐ δεινόν, ὅταν μὲν Ἀχιλλέως λέγῃ, εἶναι τὸν λόγον ἀνόητον, ὅταν δὲ ἕτερος.

²⁶ QUINTILIANO. *Instituição Oratória*, XI 1, 37. Sobre a contradição entre a descrição de Tersites e seu discurso, bem como sobre a comparação com o discurso de Aquiles, vejam-se, entre outros, POSTLETHWAITE, N. *Tersites in the Iliad*. In: McAUSLAN, I.; WALCOT, P. (Ed.). *Homere*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 83-95; KOUKLANAKIS, A. *Tersites, Odysseus and the social order*. In: CARLISLE, M.; LEVANIOUK, O. (Ed.). *Nine Essays on Homer*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999. p. 35-54; e SPINA, 2001, sobretudo as p. 17-32; este último autor observa: “L’interrogativa retorica che Libanio costruisce su tale osservazione tenta di sovvertire proprio la ‘gerarchia’ che l’epica omerica ha fissato tra Tersite e Achille. Solo tale gerarchia, in realtà, consentirebbe al discorso di Achille di essere più credibile, pur se formato alla stessa maniera. Libani propone ‘al suo uditorio’ di rovesciare l’impostazione del problema. Se due discorsi sono uguali, perché uno solo dovrebbe essere quello sensato?” (p. 105); e ainda: “A partire da questo (pre)giudizio, l’ascoltatore e il commentatore antichi (dal cittadino della *polis* al grammatico alessandrino) potevano, a loro piacere, e a seconda delle loro competenze: rintracciare collegamenti più raffinati, interni allo stesso testo omerico, ad esempio l’analogia tra l’intervento di Achille nel libro I (122-129; 149-171) e quello di Tersite; oppure ragionare sulla etimologia del nome (*iberos*), e interrogarsi se *quel* Tersite fosse lo stesso di cui si conosceva un’altra storia, più nobile e collegata allo stesso ciclo eroico, anche se passata sotto silenzio da Omero. E ancora, potevano analizzare l’intervento di Tersite per coglierne le caratteristiche retoriche [...]” (p. 26). O paralelismo entre o discurso de Aquiles e o de Tersites, tal como observado já pelos autores antigos, suscita questões que têm ressonâncias modernas ao associar à noção de ‘autor’ aquela de

na verdade reconhece as virtudes oratórias de Tersites e se serve de termos do vocabulário técnico da retórica para descrever o homem e sua atividade: Tersites é um rétor (ῥήτορ), que frequentemente profere discursos políticos (δημογορίαί) nas assembleias e, ao fazê-lo, sabe dizer as palavras convenientes (λόγους ἔλεγε πρέποντας), ajustando-as à necessidade (ἐκτείνων πρὸς τὴν χρείαν τοὺς λόγους)²⁷. Libânio dessa forma expande positivamente o que é

‘autoridade’ (trata-se ainda de um problema que interessa ao domínio da retórica): o próprio M. Foucault pronuncia em 1969 na Sociedade Francesa de Filosofia (depois, em 1970 na Universidade de Buffalo, uma versão ligeiramente modificada), uma conferência intitulada precisamente “Qu’est-ce qu’un auteur?”, que parte da seguinte citação emprestada de Beckett (sem referência): “Qu’importe qui parle, quelqu’un a dit qu’importe qui parle” (FOUCAULT, M. Qu’est-ce qu’un auteur?. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, v. 63, p. 73-104, 1969, republicado em FOUCAULT. *Dits et écrits I*, p. 817-849). Essa conferência de Foucault serviu de mote à coletânea de ensaios que recolocam o problema para Antiguidade: CALAME, C.; CHARTIER, R. (Ed.). *Identités d’auteur dans l’Antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Millon, 2004 (cf. o prefácio dos editores). Interessante notar que C. Calame, na abertura de sua contribuição à referida coletânea (“Identités d’auteur à l’exemple de la Grèce classique: signatures, énonciations, citations”, p. 11-39), proponha um certo “deslocamento cultural” do problema, citando uma passagem do estudo de KILITO, A. *L’auteur et ses doubles: Essai sur la poésie arabe classique*. Paris: Seuil, 1985: “Un discours n’a pas la même valeur selon qu’il est attribué à tel individu ou à tel autre. Il est donc nécessaire de choisir soigneusement le nom qui couvrira le discours et fixera l’attitude que le récepteur doit adopter à son égard” (p. 68 para o livro original, p. 11 para a citação). Enfim, ainda sobre a conferência de Foucault, especialmente naquilo que possa interessar à chamada “questão homérica”, vejamos as considerações de ASSUNÇÃO, T. R. “O que é um autor?”, de Foucault, e a questão homérica. *Nuntius Antiquus, Revista de Estudos Antigos e Medievais*, Belo Horizonte, v. 6, p. 181-200, 2010.

²⁷ Curiosamente, Libânio considera que o papel de Tersites foi desempenhado, séculos mais tarde, entre os atenienses, por Demóstenes (cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 8); ao contrário, na opinião de um autor anônimo (em SPENGLER. *Rhetores Graeci*, v. 3, p. 152-153, apud PERNOT, L. *La Rhétorique dans l’Antiquité*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, à p. 19) a prefiguração de Demóstenes seria Ulisses, em certo sentido um antípoda de Tersites (veja-se a n. 36 *infra*). Convém insistir que Libânio interpreta os poemas homéricos segundo o quadro teórico bem definido da retórica de seu tempo; por outro lado, a ausência desse arcabouço teórico em Homero não diminui a importância dos discursos na trama dos poemas, nem a consciência crítica que o poeta tem deles. Os próprios gramáticos alexandrinos desenvolveram toda uma teoria sobre a “retórica de Homero”, de que um bom exemplo seria o tratado, hoje perdido, de Télefo de Pérgamo, intitulado justamente *Sobre a retórica segundo Homero*, ou o esforço de Quintiliano (*Institutio Oratoria*, XII 10, 64) para encontrar na *Iliada* e na *Odisséia* o germe dos *genera dicendi*. Para uma visão geral do problema, consulte-se PERNOT, 2000 (sobretudo o cap. I, “La rhétorique avant la rhétorique”, p. 13-23), que adverte: “Quelles que soient la vigueur et la précision avec lesquelles les Anciens ont développé le thème de la ‘rhétorique d’Homère’, il n’est évidemment pas question pour nous, Modernes, de les suivre dans cette voie. Il faut se garder d’une interprétation rétrospective, qui plaque a posteriori l’art rhétorique sur des textes qui ne les connaissaient pas encore. Mais n’en reste pas moins que les faits sont là: présence du discours, conscience du discours. Quelles conclusions en tirer?” (p. 19); e mais adiante conclui: “Il faut lire l’histoire dans le bon sens. Homère n’a pas formulé par anticipation les lois de la rhétorique, mais il a posé, en accord avec des conceptions de son temps, l’importance de la parole. L’influence d’Homère, qui sera immense, portera sur ce point-là aussi. Elle contribuera, avec beaucoup d’autres facteurs, au prestige de la rhétorique dans le monde antique” (p. 21). Especificamente sobre a relação entre palavra e ação em Homero, vejamos os estudos recentes de LOPES, A. O. D. A força da palavra de Zeus: um comentário a *Iliada*, XIX, 78-138 e ASSUNÇÃO, T. R. A crítica ao discurso nos discursos de desafio na *Iliada*: Enéias a Aquiles no canto XX, 200-258. In: ASSUNÇÃO, T. R.; FLORES-JÚNIOR, O; MARTINHO, M. *Ensaços de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010. p. 165-195 e 197-226, respectivamente.

sugerido por Ulisses mesmo no texto homérico: ao interpelá-lo, como prelúdio aos golpes que lhe dá para silenciar suas palavras, Ulisses se refere a Tersites como “Tersites das palavras sem critério, muito embora seja um *orador sonoro*” (Θερσίτ' ἄκριτόμυθε, λίγυς περ' ἐών ἀγορητής); o epíteto “orador sonoro” (λιγυς ἀγορητής) aparece noutros momentos atribuído a Nestor que, em vista de sua idade, se destaca entre os gregos por sua experiência e, sobretudo, como consequência desta, pela pertinência de seus conselhos, expostos sempre com palavras acertadas²⁸. Embora Eustáquio, em seus comentários à *Iliáda*, tenha suspeitado de uma intenção irônica do poeta ao aplicar esse epíteto a Tersites²⁹, Ulisses parece reconhecer, ainda que concessivamente, as virtudes retóricas do “orador sem critério”. Justificando esse detalhe do texto e partindo sempre de indícios dados (às vezes na forma de um silêncio) pelo poeta, Libânio habilmente desenvolve um outro argumento para comprovar a arte (τέχνη) de Tersites: Tersites era um orador estimado (ἠδδοκίμει λέγων), que sem dúvida sabia cativar seu público, coisa de que os próprios gregos dão o testemunho (εμαρτύρησαν), pois jamais julgaram necessário interromper seus discursos (οὔτε ἐκβαλεῖν μεταχὺ λέγοντα δεῖν) ou fazê-lo pagar por alguma coisa que tivesse dito (οὔτε δίκην ἀπαιτῆσαι τῶν εἰρημένων), porquanto dizia segundo a verdade (μετ' ἀληθείας εἰρημένων)³⁰. E para refutar a objeção previsível que sua afirmação evoca, Libânio arremata aludindo tacitamente ao gesto de Ulisses, que tem na simples inveja a sua justificativa: “Mas houve quem o agredisse, um que queria ser rétor [ρήτωρ], mordido com a verve dos discursos [τῷ ρεύματι τῶν λόγων] de Tersites, a sua arte [τὴν τέχνην] com o verbo [ρήματι] descreditava³¹”.

Em suma, Libânio nos apresenta um Tersites que realiza o mais amplo

²⁸ Cf. *Iliáda*, I, 248; IV, 293.

²⁹ EUSTATHIUS. *Commentarii ad Homerii Iliadem pertinentes*, 318, 5; 325, 9-16 Van der Valk.

³⁰ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 17. A interpretação de Libânio lança alguma luz sobre o entendimento do verso 222, parecendo desfazer a ambiguidade do pronome τῷ, que se referiria então a Agamémnon e não a Tersites: cf. POSTLETHWAITE, 1998.

³¹ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 17: ἀλλὰ τις ἦν ὁ παροινῶν, ὁ ρήτωρ εἶναι βουλόμενος, ὁ δακνόμενος τῷ ρεύματι τῶν τοῦ Θερσίτου λόγων καὶ ῥήματι διαβάλλων τὴν τέχνην. A leitura que parece normalmente receber a adesão dos tradutores (cf. SPINA, 2001, p. 99), valendo-se sem dúvida da posição dos termos, faz de ῥήματι um dativo instrumental determinando o participio διαβάλλων: Ulisses descreditava com o verbo a arte de Tersites. Uma solução alternativa pode todavia ser vislumbrada: ῥήματι como um complemento de τέχνην, equivalendo portanto à expressão τέχνην ῥηματική (Ulisses descreditava a arte ou a técnica com o verbo, a arte ou a técnica verbal de Tersites), muito embora a expressão que designe as técnicas retóricas seja normalmente formada com o genitivo (e com o termo λόγος): cf., por exemplo, ὁ τὰς τέχναις τῶν λόγων συντιθέντες, em ARISTÓTELES. *Retórica*, 1354a12. Na tradução acima, procurei reproduzir a ambiguidade do texto, que pode aliás ser proposital. Também, servindo-me do parentesco etimológico do par verve/verbo, procurei, ainda que parcialmente, reproduzir o efeito das palavras ῥήτωρ, ρεύματι, ῥήματι em aliteração.

ideal heroico, demonstrando valor nas ações e habilidade nas palavras e que, por isso mesmo, não poderia invejar, de um lado, nem Aquiles nem Ulisses, e, de outro, nem Ajax nem Nestor, “mais doce do que o mel”³². E é justamente este último que Libânio insiste em comparar com Tersites: “Vejamos então: por que, com discursos assim [τούτοις τοῖς λόγοις], era pior do que Nestor? E mais: como não melhor?”³³. Pensando sempre no motor de toda a intriga da *Iliada*, ou seja, a dissensão entre Agamêmnon e Aquiles, Libânio pondera que Nestor, embora cuidasse de ambos (ἀμφοτέρους θεραπεύει) e conhecesse bem todas as coisas (οἶδε ἅπαντα καλῶς), não ousou falar claramente o que pensava (εἰπεῖν δὲ ἅ φρονεῖ καθαρῶς οὐ τολμᾷ)³⁴. A superioridade de Tersites reside precisamente no fato de que ele soube infundir na prática do discurso a coragem e a ousadia que se exigem do herói no campo de batalha (compare-se nesse sentido o uso do verbo *τολμᾶν* nos passos 4 e 14 do *Elogio de Tersites*): “Tersites, nada escondendo [οὐδὲν προκαλυψάμενος], punha a virtude à frente da própria sorte”³⁵. É o que enfim transforma Tersites num modelo de parresiasta e Libânio, comparando-o a Nestor, afirma o valor da retórica de ambos, mas decide: “A parrésia em Tersites mostrou-se então maior do que em Nestor, rei de terceira geração”³⁶.

Ao fim desse breve percurso, ao menos uma constatação pode ser feita, a de que para os gregos a parrésia em princípio não se opõe à retórica. Ao contrário, com aquele que poderíamos considerar como o primeiro parresiasta, a parrésia surge intimamente associada à retórica para formar com ela uma modalidade de veridicção. Mais do que isso, em Tersites o falar-franco aparece como um traço distintivo de sua retórica, que a torna superior e faz dele um “orador sonoro”, mas um “orador sonoro” que, *se expondo* no que expõe,

³² Cf. LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 5.

³³ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 14: φέρε δὴ, τί τούτοις ἦν τοῖς λόγοις χείρων τοῦ Νέστορος; μᾶλλον δέ, πῶς οὐ βελτίων;

³⁴ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 14.

³⁵ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 15: Θεραπείης δὲ οὐδὲν προκαλυψάμενος πρὸ τῆς τύχης τὴν ἀρετὴν ἄγει.

³⁶ LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 15: φαίνεται οὖν ἡ παρρησία παρὰ τῷ Θεραπείῃ μείζων ἢ παρὰ τῷ Νέστορι τῷ γενεῶς βασιλεύοντι τρίτης. Seria interessante notar, ainda no espírito das comparações que Libânio propõe, que a parrésia de Tersites o distingue não só de Nestor, mas também de Ulisses: se o valor da oratória de Tersites reside num “falar-franco” que o expõe a um risco evidente, o da de Ulisses consiste no manejo hábil do *ψεῦδος*, visando em primeiro lugar o próprio benefício. É justamente em vista dessa qualidade de Ulisses que Antístenes, muito provavelmente na fase gorgiana da sua produção, interpretava o epíteto *πολύτροπος*, frequentemente aplicado ao herói; Antístenes evoca ainda os versos em que um desconfiado Aquiles diz a Ulisses considerar odioso como a morte *aquela que guarda uma coisa no ânimo, mas diz outra diferente* (*Iliada*, IX, 313): cf. PORFÍRIO. *Schol. ad Od. I, 1* (=frag. 51Caizzi). Sobre Antístenes intérprete de Homero, veja-se PÉPIN, J. Aspects de la lecture antisthénienne d’Homère. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Ed.). *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P. U. F., 1993. p. 1-13.

substitui ao convencimento baseado na adulação ou na omissão estratégicas – ou no recurso ao ψεύδος, que é, por exemplo, o expediente adotado por Ulisses, sobretudo na *Odisseia*³⁷ – a insolência perigosa de uma verdade bruscamente anunciada. Dito de outro modo, a parrésia confere maior valor à retórica porque acrescenta à suposta verdade do que é dito a verdade íntima do próprio sujeito que a diz e que se arrisca por ela em nome de um benefício que não é (só) seu³⁸.

A lembrança de Tersites convida portanto a matizar um pouco a análise proposta por Foucault.

Convém nesse sentido, como última indicação, lembrar um outro juízo sobre Tersites que, de certa forma, antecipa os desdobramentos que o estudo da parrésia conheceu em Foucault, mas que, uma vez considerado, poderia imprimir uma outra direção às suas conclusões ao redimensionar, pelo menos em parte, a sua leitura do cinismo antigo. Trata-se da afirmação do filósofo de tendência cínica Demônax, segundo a biografia que lhe consagra Luciano de Samósata: “[Demônax] elogiava também Tersites, como uma sorte de orador cínico” (ἐπήνει δὲ καὶ τὸν Θερασίτην ὡς Κυνικὸν τινα δημεγόρον)³⁹.

O tema da parrésia, como se sabe, conduziu Foucault ao estudo do cinismo grego. De um tema ao outro o movimento é sem dúvida natural e esperável, pois parece impossível falar da parrésia na Antiguidade sem falar do cinismo. Uma única passagem da literatura antiga bastaria para nos dar uma ideia da íntima associação entre cinismo e parrésia: perguntado certa vez sobre o que considerava a coisa mais bela que existe entre os homens (τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις), Diógenes teria respondido: “a parrésia” (παρρησία)⁴⁰. Foucault reconheceu então que a parrésia em sua manifestação mais radical é a característica maior dos cínicos gregos, consagrando à filosofia de Diógenes e seus seguidores uma análise extremamente acurada (embora não exatamente “histórica” ou “filológica”⁴¹) que se anuncia na *Hermenêutica do sujeito* para ocupar,

³⁷ Cf., por exemplo, *Odisseia*, XIII, 253-255; XIX, 203.

³⁸ É o que, aliás, segundo Platão, o próprio Sócrates já reconhecia: cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 17b; mais adiante, ao fim do preâmbulo “metodológico” de sua defesa, Sócrates chega a afirmar, dirigindo-se aos juízes do processo (18a): “O que vos cabe considerar e a que prestar atenção é se falo coisas justas [δίκαια] ou não. Esta, com efeito, é a virtude [ἀρετή] de um juiz, enquanto a de um retór [ῥήτορας] é dizer a verdade [τὰληθῆ λέγειν]”.

³⁹ LUCIANO. *Vida de Demônax*, 61. Para uma análise mais detalhada da afirmação de Demônax transmitida por Luciano, permito-me remeter o leitor para o meu recente “Cinismo e retórica: o caso Tersites?”. In: ASSUNÇÃO; FLORES-JÚNIOR; MARTINHO, 2010, p. 227-250.

⁴⁰ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 69.

⁴¹ O próprio Foucault tinha consciência dos limites e dos riscos de sua investigação. No que seria a introdução geral de *L'usage des plaisirs*, *Le souci de soi* e *Les aveux de la chair*, volumes que deveriam compor a sua *História da sexualidade* e que marcariam o seu polêmico e debatido “retorno aos gregos”, ele escreve: “Le

numa contabilidade rápida, mais da metade do volume que trascreve seu último curso, *A coragem da verdade*. Mas justamente aí a ausência de Tersites se faz notar com maior intensidade. De Homero a Luciano (através de Demônax) e Libânio, “o mais feio de quantos lutaram em Troia” nos sugere a existência de uma “retórica cínica” cuja principal característica é o exercício pleno da parrésia na sua forma mais radical; não a parrésia consentida e sancionada pelo pacto democrático, não a parrésia *positiva* ou *feliz* que deve habitar o interior de uma comunidade filosófica e de que depende o próprio jogo dialético, que Sócrates praticou e que Filodemo tentou codificar⁴²; mas uma parrésia que, ao invés de *descobrir* a verdade num esforço comum, solidário e consensual, no interior de

danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère [...]”; e mais adiante: “Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d' "histoire" par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent; mais ce ne sont pas des travaux d' "historien". Ce qui ne veut pas dire qu'elles résument ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres; elles sont - si on veut bien les envisager du point de vue de leur "pragmatique" - le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement” (FOUCAULT, M. *Usage des plaisirs et techniques de soi. Le Débat*, Paris, v. 27, p. 46-72, 1983, republicado em *Dits et écrits*. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. v. 2, p. 1358-1380 [p. 1361-1363 para as citações]). Salientemos aqui, como informação acessória, as condições bibliográficas em torno das quais Foucault desenvolveu sua análise do cinismo e que, de certa forma, acrescem o mérito de sua interpretação: Foucault não pode se beneficiar do avanço decisivo que o estudo do cinismo antigo (e do cinismo moderno) conheceu a partir de meados da década de 80. Citemos, como exemplo, a publicação do livro essencial de GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse cynique: Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 1986, e, a obra polêmica de SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, de que Foucault teve apenas notícia (na aula do dia 29 de março de 1984, ele declara: “Enfin le quatrième livre, mais je ne connais pas, qu'on ne m'a signalé que récemment, paru l'an dernier en Allemagne chez Suhrkamp, est de quelqu'un qui s'appelle Sloterdijk, et il porte le titre solennel de *Kritik der zynischen Vernunft* [...]. C'est un livre en deux volumes sur lequel je ne sais rien. On m'a donné des avis, disons, divergents sur l'intérêt de ce livre” [FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 165]). Com relação às fontes primárias do cinismo antigo, a situação é ainda mais grave: a primeira edição do monumental *Socraticorum reliquiae*, de G. Giannantoni, que reúne, como parte da tradição socrática, os fragmentos relativos aos cínicos, foi publicada na Itália entre 1983 e 1985, e posteriormente aumentada e publicada com o título *Socraticorum reliquiae* (Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v); finalmente, para as *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, cujo livro VI é a fonte maior para o cinismo antigo, Foucault, embora pudesse ter utilizado as traduções de O. Apelt (para o alemão, de 1921, revista por K. Reich e H. G. Zekl em 1967), de R. D. Hicks (para o inglês, de 1925) ou a de M. Gigante (para o italiano, publicada pela primeira vez em 1962 e reeditada diversas vezes), aparentemente recorreu à pouco fiável tradução francesa de R. Genaille, de 1933 (cf. a nota dos editores de FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 198, n. 33); a excelente tradução francesa dirigida por M.-O. Goulet-Cazé (Paris: Le Livre de Poche, 1999) aparece quinze anos depois da morte de Foucault.

⁴² Cf. FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 131 et seq. A presente nota sobre a parrésia em Foucault prevê uma outra, a ser publicada em breve, tratando precisamente do papel de Sócrates como parresiasta, conforme sugere o próprio Foucault.

um círculo restrito e bem definido, dispensa o protocolo da permissão para *gritar* a verdade em praça pública⁴³, uma verdade que reveste a insolência e o escândalo e que – e isto é o mais importante – se manifesta inscrita no corpo mesmo do sujeito parresiasta. Foucault mostrou bem que a parrésia cínica expõe a verdade como escândalo (do despojamento, da humilhação, da infâmia, da animalidade), uma verdade que cobra a adesão e o engajamento *vitais* de seu sujeito (o *bíos philosophikós* como *alethês bíos* e como, enfim, *kynikós bíos*) e que, por isso mesmo, impõe-se como alteridade e reclama sempre a instauração de uma “vida outra”⁴⁴. Na última página do manuscrito de seu último curso pode-se ler, concluindo uma série de anotações que Foucault não chegou a pronunciar:

*Mas aquilo sobre o que eu gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial de alteridade; a verdade não é jamais o mesmo; não pode haver verdade senão na forma do outro mundo e da vida outra*⁴⁵.

Todavia, aceitar a face retórica da parrésia cínica (e toda retórica é no fundo o exercício de uma *psychagogía*) permitiria reconhecer a dimensão propriamente pedagógica do cinismo. Permitiria reconhecer que o *kynikós bíos* enquanto *alethês bíos*, é, na verdade, a composição de um *exemplum*, a encenação de uma “vida outra”, senão possível, desejável, *nesta vida e neste mundo*⁴⁶. O cínico jamais trocou a cidade pelo degredo dos campos ou pela solidão do deserto: é a cidade que dá sentido e substância à sua virtude; o gesto cínico é sempre e profundamente *político*⁴⁷. A “descoberta” do cinismo – e da retórica parresiástica dos cínicos – permite enfim reabilitar a ideia de uma “estética da existência”, cara a Foucault, não mais para forjar, a partir da redução simplificadora de uma “cultura de si” a um “cuidado de si” puramente estético,

⁴³ Cf. o uso dos verbos *καταβοήσασθαι* em LIBÂNIO. *Elogio de Tersites*, 7, cujo sujeito é o próprio Tersites, e *εἶβλα* em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 44, cujo sujeito é Diógenes de Sínope.

⁴⁴ Cf. toda a segunda metade do curso de 1984: FOUCAULT. *Le courage de la vérité*, p. 200 et seq.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 311: “Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c’est ceci: il n’y a pas d’instauration de la vérité sans une position essentielle de l’altérité; la vérité, ce n’est jamais le même; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l’autre monde et de la vie autre”.

⁴⁶ Cf. FLYNN, T. R. Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984). In: BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. (Ed.). *The Final Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. p. 102-118 (sobretudo as p. 109 et seq.).

⁴⁷ Cf. FLORES-JÚNIOR, O. O cinismo antigo: problemas de transmissão e perspectivas de interpretação. In: SIMPÓSIO DE ESTUDOS CLÁSSICOS DA USP, 3., 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Humanitas, 2009, p. 29-58.

uma “nova forma de dandismo, versão fim do século XX”⁴⁸. Se o cinismo é a forma de uma “estética da existência” é antes porque ele assume de uma certa maneira a lógica teatral: o cínico *atua* numa cidade que é o seu palco e transforma em público seus concidadãos, e é toda a sua vida, todo o seu corpo que se engajam na cena. Plutarco nos lembra, ainda que para ridicularizá-lo (o que aliás sempre gratificou o cinismo), do momento em que Diógenes tentava ensinar as vantagens da omofagia:

*Diógenes ousou [ἐτόλμησεν] comer um polvo cru a fim de evitar o trabalho da preparação das carnes através do fogo. E no momento em que muitos homens estavam à sua volta, ele se enrolou no seu manto e, levando a carne à boca, disse: “é por vocês que eu me arrisco, que eu corro esse perigo!”*⁴⁹.

Como, em registros diferentes (mas ainda assim solidários), Aristóteles antes dele e, até certo ponto, Foucault depois, Diógenes parece ter entendido que a *mimesis* do teatro deixa entrever a verdade através de uma alteridade possível: ele mesmo dizia imitar (μιμῆσθαι) os mestres de coro, que dão o tom um tom acima para que os outros encontrem o tom justo⁵⁰.

RESUMO

A presente nota comenta brevemente, como parte de um conjunto de considerações preliminares em vista de um estudo maior sobre a leitura que Michel Foucault faz do cinismo antigo, o tema da parrésia segundo o tratamento dado pelo mesmo Foucault em suas últimas obras. O ponto abordado aqui é precisamente a relação entre parrésia e retórica. Nesse sentido, evoca-se Tersites, a personagem homérica, que é provavelmente o primeiro parresíasta da história, ausente nas análises de Foucault, mas que parece cobrar o redirecionamento de algumas de suas conclusões, ao mesmo tempo em que reforça outras. Palavras-chave: Foucault. Tersites. Libânio. Retórica. Parrésia. Cinismo.

⁴⁸ A expressão é de HADOT, P. Réflexions sur la culture de soi. In: ASSOCIATION POUR LE CENTRE MICHEL FOUCAULT. *Michel Foucault philosophe*: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. p. 261-270. (p. 267 para a citação).

⁴⁹ PLUTARCO. *De esu carnium*, I 6, 995d: Διογένης δ' ὤμῶν φαγεῖν ἐτόλμησεν, ἵνα τὴν διὰ τοῦ πυρὸς ἐκβάλη κατεργασίαν τῶν κρεῶν: καὶ πολλῶν περιεστώτων αὐτὸν ἐνθρώπων ἐγκαλυψάμενος τῷ τρίβωνι καὶ τῷ στόματι προσφέρων τὸ κρέας “ὑπὲρ ἡμῶν” φησί· “ἐγὼ παραβάλλομαι καὶ προκινδυνεύω”. Deixo para outra ocasião um comentário mais detido dessa passagem, em que o uso do particípio ἐγκαλυψάμενος pode incidir diretamente sobre a compreensão da “retórica parresíastica” dos cínicos.

⁵⁰ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 35.

RÉSUMÉ

Cette note, qui est une partie d'un ensemble de considérations préliminaires en vue d'une étude plus approfondie sur la lecture du cynisme grec proposée par Michel Foucault, commente brièvement le thème de la *parrhesia* d'après l'approche donnée par le même Foucault. On examine ici précisément les rapports entre *parrhesia* et rhétorique. Pour ce faire, on évoque Thersite, le personnage d'Homère, qui est peut-être le premier parrhesiaste de l'histoire, qui est néanmoins absent chez Foucault, mais qui semble demander un changement de direction de quelques-unes de ses conclusions, au même temps qu'il en renforce d'autres. Mots-clés: Foucault. Thersite. Libanius. Rhétorique. Parrhesia. Cynisme.

ARQUIVO

INTRODUÇÃO

Álvaro Vieira Pinto e a verossimilhança do mýthos

Quando nos voltamos para os estudos em Filosofia Antiga no Brasil, o ano de 1949 parece trazer uma marca especial: a comemoração dos 10 anos de fundação da FNFfi - Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, a conclusão da tese de cátedra do Professor Álvaro Vieira Pinto – *Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia de Platão* – e a publicação do primeiro número da *Revista da Faculdade Nacional de Filosofia*, na qual está incluído o artigo que ora recuperamos em edição fac-similada, acerca da lógica do antigo estoicismo¹.

Nesse sentido, a obra e a importância do Professor Vieira Pinto, para a formação dos estudos em Filosofia Antiga no Brasil, tem sido inteiramente descuidada, em função da obra produzida no período ‘isebiano’ – *Ideologia e desenvolvimento nacional* e *Consciência e realidade nacional*, publicados pelo ISEB em 1955 e 1960, respectivamente² –, das reflexões oriundas dos cursos

¹ A presença dos Estudos Clássicos na antiga FNFfi traz à tona, não apenas a presença marcante da Filosofia Antiga no Departamento de Filosofia, no qual uma linha ‘genealógica’ parece estabelecer-se com a presença do Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido, catedrático de Filosofia, em seus assistentes, Álvaro Vieira Pinto, Celso Lemos e José Américo Motta Pessanha, mas, também, a memorável presença dos professores Reinhold Berge, autor do, hoje clássico em língua portuguesa, *O lógos heraclítico*; Ernesto de Faria Jr., catedrático de Língua e Literatura Latina; Augusto Magne, catedrático de Filologia Românica, com seu *Dicionário Etimológico da Língua Latina* – família de palavras e derivações vernáculos, criaram na antiga FNFfi um lastro que fez dos Estudos Clássicos uma área de pesquisa acadêmica no Rio de Janeiro e na UFRJ, herdeira da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil.

² *Ideologia e desenvolvimento nacional* é composto pelo texto, revisto pelo autor, da conferência inaugural pronunciada em 1956, no ISEB, e *Consciência e realidade nacional* o texto que marca, de modo indelével, a sua visão de um platonismo moderno, buscado através de sua constância e das variantes anti-platônicas ao longo da tradição filosófica, e que tem sido lido pelos intérpretes dessa obra sem qualquer revisão de seus temas à luz que aí cumpre a presença do *demiourgós* platônico, assim compreendido por Vieira Pinto, em sua tese de cátedra, *Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia de Platão*: “O mito do Demiurgo divino transporta um conteúdo inteligível; esta é que é a verdade que lhe parece impossível, e talvez

ministrados em seu exílio no Chile – *El pensamiento crítico en demografía e Ciência e existência*³ – e dos escritos sobre a função da educação e da universidade – *A questão da universidade e Sete lições sobre educação de adultos* –, que influenciaram toda uma geração de estudiosos da educação no Brasil⁴.

Nascido em Campos, no antigo estado do Rio de Janeiro, em 11 de novembro de 1909, Álvaro Borges Vieira Pinto estudou no Colégio Santo Inácio, onde aprendeu grego antigo e latim, formou-se em Medicina pela Faculdade Nacional do Rio de Janeiro, tendo trabalhado em pesquisas laboratoriais, e em Matemática na UDF – Universidade do Distrito Federal, fundada por Anísio Teixeira –, sendo, então, indicado por Leonel Franca para ensinar Lógica Formal, no âmbito da cadeira de Lógica, sob sua responsabilidade na recém-fundada FNF_i, onde tornou-se assistente da cátedra de Filosofia, regida pelo Professor Leite Penido, tornando-se, em 1950, catedrático de História da Filosofia, substituindo o Professor René Poirier – que havia retornado à França⁵.

mesmo prejudicial, divulgar para todos. Muito mais importante lhe parece que se respeite na fábula do Demiurgo a aparência do Deus bom, criador do cosmos e providência que o assiste, do que concebê-lo abstratamente, como uma exigência da inteligibilidade das coisas. Ao lado do mundo físico, o mundo das ações humanas é igualmente um dos temas de interesse capital da investigação platônica, e não parece duvidoso que haja um intenção ética no simbolizar a razão da ordem física sob os traços de um Deus bom e providencial.[...]

A constatação do fato empírico da regularidade física é tomada como indício da ação uma potência superior; a ordem, como um conceito de fundo ético; o Demiurgo julga que “a ordem é infinitamente melhor que a desordem” (30a). [...] Se é justa a interpretação que aceitamos, a simples denominação θεός, junto a certos atributos de poder e assistência benéfica, não bastam para produzir nenhuma séria aproximação com a concepção judaico-cristã da divindade. Na versão platônica, o mito encobre uma concepção da filosofia natural; [...]” VIEIRA PINTO, A. *Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia do Timeu*. Rio de Janeiro: FNF_i, 1949. (Tese de cátedra para provimento da cadeira de História da Filosofia, na FNF_i da Universidade do Brasil). p. 99-100.

A importância do pensamento grego em todas as suas reflexões será, também, ratificada em sua análise acerca do ‘conceito de tecnologia’, publicada postumamente, e que não só será introduzida pela discussão do verso da *Antígona* de Sófocles: Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἐνθρῶπου δεινότερω πέλει, que será assim traduzida por Vieira Pinto: “Há muitas coisas terríveis, mas nenhuma é mais terrível que o homem”, mas, guardará ao longo dos dois longos volumes a presença marcante da concepção grega de τέχνη. Cf. VIEIRA PINTO, A. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. 2v. [v.1, p. 30-41].

³ *El pensamiento crítico en demografía* foi publicado pelo Celade, em 1973, e, *Ciência e existência*, escrito em Santiago do Chile, em 1967, foi publicado no Rio de Janeiro, pela Editora Paz e Terra, em 1969, e conforme indicado por Vieira Pinto na abertura do volume, contém os principais temas abordados no curso por ele ministrado no Centro Latino-Americano de Demografia.

⁴ Cf. VIEIRA PINTO, A. *A questão da universidade*. Rio de Janeiro: Editora Universitária, s.d e _____. *Sete lições sobre educação de adultos*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1985. Para a crítica do pensamento educacional em Vieira Pinto, veja-se, FREITAS, M. C. de. *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*. São Paulo: Cortez, 1998 e PAIVA, V. P. *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

⁵ Para uma história da FNF_i, veja-se o livro de FÁVERO, M. de L. A. *A Universidade do Brasil: das origens à*

Além da influência do Pe. Maurílio T. L. Penido e da amizade com o físico Plínio Susekind Rocha, Vieira Pinto conviveu com os professores Émile Bréhier, que foi professor da UDF, e René Poirier, que foi responsável pela cadeira de História da Filosofia na FNF*i*, com quem pode discutir a hipótese central de sua tese de cátedra: de que na concepção de *phýsis*, exposta no *Timeu* e nas *Leis* já está contido o princípio da inércia, incluído na estrutura de seu “sistema de Natureza”⁶.

No prefácio da tese de cátedra, relata sua estadia de um ano em Paris, agradecendo a Émile Bréhier pelo convívio e pelas discussões acerca

construção. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/INEP, 2000. 3 v.; _____. A Universidade do Brasil. Um itinerário marcado de lutas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 16-32, jan./abr. 1999.

No volume de Depoimentos da obra de Maria de Lourdes A. Fávero, Evaristo de Moraes Filho faz menção aos cursos ministrados por Émile Bréhier na UDF: “Naquela época, entrevistei, para a revista [*A Época*], Émile Bréhier, em 1936, que foi o grande historiador da filosofia, e que foi professor da UDF até que foi extinta.” (p. 217). Em seguida, falará dos inícios da FNF*i* e de sua experiência como aluno do curso de Filosofia, fazendo menção aos professores com os quais conviveu. Sobre René Poirier e Álvaro Vieira Pinto, dirá: “Entre em 39; as aulas começaram dois meses depois do vestibular, [...]. Vários professores estrangeiros tinham sido contratados para a FNF*i*, e bons professores: História da Filosofia: René Poirier, o único vivo até hoje, era um grande pensador e filósofo; [...].

Então, nós tínhamos: Introdução à Filosofia, Pe. Penido; Lógica – um assistente do Pe. Penido começando a carreira: Álvaro Vieira Pinto, que era médico, trabalhando com pesquisa de câncer. Não sei porque, talvez por ser amigo do Santiago Dantas, foi para lá ensinar Lógica. Na época ele só dava Lógica Formal; História da Filosofia: René Poirier [...].

E no 2.o. ano de Filosofia, em 46, lecionavam o Pe. Penido – Teoria do Conhecimento –, História da Filosofia era dada pelo Vieira Pinto, no lugar do Poirier. Ele se especializou nos idealistas: Platão, Kant e Husserl, nos mundos antigo, moderno e contemporâneo, respectivamente. A tese dele para catadrático de História da Filosofia, em 1950, foi sobre a dinâmica no *Timeu*, de Platão.” (p. 218-221).

O relato de Evaristo de Moraes Filho será completado, no que tange às informações sobre Vieira Pinto, pelo depoimento de Jade de Medeiros Brito: “O fato é que, ao chegar a Faculdade, já encontrei, desde a primeira série, uma certa antinomia: duas linhas de pensamento que foram se aprofundando ao longo do Curso. O posicionamento realista, aristotélico-tomista e o posicionamento idealista. Representando essas duas linhas, as figuras mais importantes eram: de um lado, o padre Penido (Maurílio Teixeira Leite Penido), teólogo com vários livros publicados, aristotélico-tomista, bergsonianiano, um pensador católico dentro do curso de Filosofia; ao lado de Eduardo Prado, Celso Lemos e outros professores, todos da mesma orientação. De outro, Vieira Pinto. Esse foi realmente o professor que mais me marcou no Curso de Filosofia, como depois do Curso, pois continuei acompanhando as aulas dele. Foi com quem mais aprendi. [...].

Vieira Pinto não ficava preso às notinhas. Vieira Pinto era aquela erudição e ele amava, vivia a Filosofia. Ele degustava o que estava transmitindo. [...].

Após minha formatura em 55, lembro-me que continuei a acompanhar as aulas dele, [...]. É muito interessante acompanharmos a evolução do pensamento de Vieira Pinto. Ele foi aluno do Colégio Santo Inácio, aluno dos jesuítas, portanto, e chegou a participar da Congregação Mariana. Por informações que me foram dadas, Vieira Pinto teria chegado à Faculdade de Filosofia através do padre Leonel Franca. Este, com Alceu [Alceu de Amoroso Lima, primeiro diretor da FNF*i*], teriam levado Vieira Pinto para a Faculdade”. Cf. FÁVERO, M. de L. A. *Faculdade Nacional de Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ FUJB, 1992. v. 5, p. 247-248.

⁶ Cf. VIEIRA PINTO, 1949, p. 10-35. A tese, embora, concluída e impressa (datilografada) com data de maio de 1949, foi defendida em 1950.

do texto, e a Pierre Maxime Schuhl pelo convite que lhe foi feito por ele para “ocupar a cátedra de Filosofia Grega da Sorbonne, que as suas lições tanto ilustram, para expor aos seus alunos as ideias contidas nesta dissertação” e que “pela leitura dos fragmentos do escrito e pelo debate pessoal as julgou dignas de serem divulgadas”, daí que “neste agradecimento se envolve a gratidão de que nos tocou a gentileza de sua crítica erudita, tanto a particular como a que teceu no seminário de debates originados em torno das concepções aqui apresentadas.”⁷

No estudo sobre a lógica dos estoicos, Vieira Pinto busca demonstrar o caráter ‘antecipatório’ da lógica de Zenão e Crisipo que contrapondo-se, enfaticamente, aos princípios formais da lógica aristotélica, anteciparia a Lógica Formal.

Tal contraposição estará subscrita pela diferença fundamental de terem sido construídas a partir de metafísicas inteiramente distintas: “é ao problema do ser que é preciso ir para perceber a origem de todas as divergências”, pois ao conceber o ser como corpóreo, Zenão “retorna a filosofia pré-socrática e encontra-se na condição de ter de criar a lógica sobre um materialismo ontológico.”⁸

Será, então, a partir dessa perspectiva que Vieira Pinto analisará as duas classes de “conteúdos de razão” — os corpóreos e os incorpóreos —, e como eles estão na base da lógica estoica e de sua crítica ao *Organon* aristotélico.

Em 1951, Vieira Pinto publicará na *Revista do Diretório Acadêmico da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil*, sua tradução do *Peri Phýseos* de Parmênides, e em 1952, na *Revue des Études Grecques*, um pequeno comentário ao passo 43b, do *Timeu*, no qual propõe uma leitura das dificuldades de tradução contidas no uso do participípio plural do verbo *πλανῶω*, *πλανώμενα*, na referida passagem, buscando mostrar que a tradução deve atender tanto aos princípios gramaticais, quanto aos intelectuais. E revendo as traduções clássicas da passagem 43b — as de Cícero, Calcídio, Taylor, Cornford, Jowett, Rivaud, Chambry, Acri, Giarratamo e Fraccaroli⁹ — propondrá uma nova tradução na qual o sentido gramatical vincula *πλανώμενα*, não a *ζῴων*, um substantivo singular, como fazem os tradutores citados, mas ao substantivo plural *μόρια*, na linha 1 do texto.

⁷ VIEIRA PINTO, 1949, p. 36.

⁸ VIEIRA PINTO, 1949, p. 58.

⁹ Assinalando que dentre todos esses tradutores, Francalori foi o único a assinalar tal dificuldade. Cf. VIEIRA PINTO, A. Note sur la traduction de Platon, *Timée*, 43b. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 65, n. 306-308, p. 469-473, jul./dez. 1952.

A partir dessa leitura, Vieira Pinto procurará mostrar que tal passagem expressa a concepção platônica da natureza retilínea do movimento natural e espontâneo que anima as partículas materiais elementares, e confrontando-a com *Timeu*, 31a – onde Platão explica as condições nas quais a alma cósmica é imposta ao corpo do universo e como devemos a ele a instituição do movimento circular periódico e a supressão do movimento das partículas materiais livres –, concluirá que na visão cosmológica platônica já está contida a “intuição do princípio da inércia.”¹⁰

Ao afastar-se da FNF*i*, seja por sua participação no ISEB, seja pelo exílio e pelas mudanças que transformaram a Universidade do Brasil em Universidade Federal do Rio de Janeiro, a obra produzida por Vieira Pinto posteriormente aos estudos sobre o pensamento grego antigo não deixará de ter nos gregos sua marca indelével, e para compreendermos efetivamente essa produção, necessário será voltarmos aos seus estudos sobre a filosofia antiga.

Maria das Graças de Moraes Augusto
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro

¹⁰ VIEIRA PINTO, 1952, p. 472.

REVISTA DA FACULDADE NACIONAL DE FILOSOFIA



UNIVERSIDADE DO BRASIL



RIO DE JANEIRO

N.º 1

1949

Considerações sobre a lógica do antigo estoicismo

A. VIEIRA PINTO.

A profunda modificação que, sob a orientação de princípios novos se operou no domínio da lógica, levando à constituição do que, em conjunto, se chama atualmente lógica moderna, processou-se, como é sabido, em clara oposição aos fundamentos clássicos aristotélicos. A lógica tradicional, no rigor de sua estrutura formal, parecia gozar de um privilégio, único entre as obras do espírito, de ser uma ciência perfeita, a tal ponto que KANT a julgava incapaz de reformar-se e de progredir, parecendo-lhe completa e acabada. (1)

Hoje, porém, que a lógica se apresenta como uma ciência de fundo, de técnica e de alcance distintos dos da antiga escolástica, já se pode compreender que foram numerosos os antecedentes deste movimento anti-aristotélico e que desde a Antiguidade sempre existiram concepções dissidentes, que, embora não formem uma tradição coerente entre si, unificam-se, contudo, neste aspecto, o de serem antagônicas aos princípios do *Organon*.

(1) "Merkwürdig ist noch an thr. dass sie (Logik) auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint". Kant. *Krit. d. reinen Vern.* Prof. 2.º Ed.

Nas limitadas considerações que a seguir dedicamos ao pensamento estóico neste particular, vê-se que, na própria época que se segue imediatamente à obra de ARISTÓTELES, espíritos excelentes especulavam em sentido diverso a teoria do conhecimento e da verdade e construíam uma lógica que merece ser detidamente examinada, não só pelo interesse propriamente histórico, como porque nela se descobrirão algumas antecipações das idéias modernas.

Compreende-se que, ao lado da edificação rigorosa e exata de ARISTÓTELES, a lógica de ZENON e de CRISIPO produza uma impressão menos favorável, parecendo um conjunto difícil, obscuro, incompleto e incerto em muitos pontos de idéias e teorias que os próprios mestres da escola não sabem como exprimir e sobre os quais não chegam a acôrdo entre si. Mas, há no fundo dessas concepções, em cujo estudo tantas vezes nos desorientamos, por não podermos decidir claramente sobre a sua verdadeira interpretação, um "sentido" novo, uma diferente inspiração fundamental, que se opõe à que preside a obra do Liceu e o que importa é assinalar que nesse "sentido" está um interessante precedente à posição que a lógica mo-

derna toma em face da mesma síntese aristotélica.

A reconstituição do pensamento estóico primitivo é uma das mais difíceis tarefas da história da filosofia. Não somente se perderam as obras dos fundadores da escola, como ainda o que sobreviveu é um material indireto, que só conhecemos através de adversários do sistema, os cépticos e os acadêmicos, e é constituído, na maior parte, de escritos que datam de dois a quatro séculos depois da fundação da Stoá. Estes elementos de informação, dispersos, obscuros, às vészes contraditórios entre si, não apresentam uma exposição sistemática das teses principais da doutrina e impõem ao historiador um penoso trabalho de confronto e de interpretação, com o fim de estabelecer o pensamento fidedigno. Este trabalho atinge a sua maior dificuldade quando se trata de descer às particularidades decorrentes dos pontos de vista gerais.

Há um conjunto de afirmações, formando as linhas gerais do sistema bem fixadas pelo acôrdo das fontes; mas ao lado dessas proposições referentes à física, à epistemologia, à lógica, à ética, encontram-se outras em que os problemas particulares são tratados de um modo que parece discordar das primeiras e é quando a impossibilidade de recorrer a textos originais íntegros impele os críticos às suposições.

A longa duração da escola estóica, durante todo o período helenístico, é igualmente uma causa de variação dos conteúdos doutrinários, especialmente tendo-se em vista que a ausência de uma figura epônima na origem do movimento, a quem se devesse a elaboração completa da

doutrina, permitiu que surgissem numerosas controvérsias sobre assuntos essenciais entre os próprios escolarcas primitivos. O estoicismo médio e posterior manteve-se geralmente em unidade de pensamento com o original, mas o predomínio progressivo dos temas éticos impede o desenvolvimento dos aspectos físicos e lógico-epistemológicos. Deve ver-se nessa redução de interesse pelos problemas cognoscitivos (1) e pelas investigações naturais no interior mesmo da escola — sobre cuja causa não é aqui o momento de dizer — um dos fatores que poderosamente influíram para que a sua lógica não tivesse representado mais relevante papel no panorama do pensamento post-aristotélico.

A história da crítica à lógica estóica revela em alguns autores, quanto à essência dessa doutrina, uma singular incompreensão que só nos podemos explicar se admitirmos que se trata de críticos cujos pontos de vista radicais sobre o valor de vista radicais sobre o valor da lógica de ARISTÓTELES os impediam de apreciar, na sua justa significação, as correntes dissidentes. Só assim se compreende que PRANTL e ZELLER, no meio do século passado, depois de terem estudado exaustivamente a lógica do Pórtico, pudessem julgá-la uma simples repetição do pensamento de ARISTÓTELES, sem qualquer originalidade, e ter dito que os estóicos, na falta de verdadeira substância própria, limitaram-se a criar uma terminologia diferente, dando em resultado que o útil instrumento da

(1) Cf. P. Barth, *Los Estoicos*, Revista de Occidente, Madrid. "O estoicismo médio não acrescentou nada de essencial à teoria lógica da escola", pág. 115.

silogística aristotélica se visse reduzido a um insípido formalismo. Não lhes fôra possível prever que se operaria no século atual uma completa renovação no domínio lógico, e que se viessem a julgar com vivo interesse e simpatia os princípios formais que os estóicos opunham aos de ARISTÓTELES.

A atual compreensão da lógica estóica data dos primeiros anos deste século e deve-se especialmente aos trabalhos de V. BROCHARD, de HAMMELIN e das investigações, estreitamente ligadas às questões lógicas, de E. BRÉHIER.

Entre a lógica estóica e a aristotélica há a diferença fundamental de serem construídas sobre metafísicas inteiramente distintas. E' ao problema do ser que é preciso ir para perceber a origem de tôdas as divergências. Concebendo o ser como corpóreo, ZENON retorna à física pré-socrática e encontra-se na condição de ter que criar a lógica sobre um materialismo ontológico. E' este o verdadeiro motivo que torna impossível a identificação da lógica estóica com a aristotélica. Os estóicos ignoram o conceito. A lógica que construirão será essencialmente nominalista.

A relação direta com o materialismo jônico coloca o pensamento estóico à margem e em oposição a toda teoria que se propõe encontrar o inteligível em idéias separadas das coisas ou em formas inerentes aos seres corpóreos. A predominância das idéias físicas é a determinante de todo o pensamento epistemológico entre os estóicos. Em ARISTÓTELES, a lógica podia organizar-se facilmente, desde que estivesse explicada a presença no espírito dos

conceitos gerais, abstraídos da realidade. As qualidades de que serão dotados êsses conceitos — compreensão e extensão — permitem que se esclareça o problema das relações entre êles, como diremos mais adiante, e, assim, o julgamento e a dedução têm os seus fundamentos legitimamente fixados pelas atividades do espírito. Desde então, dizer que A é B é coisa perfeitamente inteligível, pois não tem outra significação que exprimir o fato que o conceito B é um dos elementos constitutivos do conceito A, ou que o conceito A se refere a um objeto que possui a propriedade que coletivamente se chama B.

Os princípios gerais da razão, que o espírito apreende de modo absoluto, têm o seu domínio garantido sobre o mundo conceitual, porque são êles próprios conceitos e as proposições que os exprimem são supremas, mas não diferentes, em essência, das demais.

Do ponto de vista estóico, as coisas são, porém, muito mais complicadas. Há, na base de tudo, o postulado metafísico da realidade exclusiva do corpóreo, e então torna-se necessário, desde o início, abordar o problema do conhecimento e as questões lógicas consecutivas de forma inteiramente nova.

A originalidade radical do estoicismo está em ter feito inicialmente uma distinção que pode ser de estranha compreensão à primeira vista, entre duas classes de conteúdos de razão, corpóreos e incorpóreos. Os elementos corpóreos são constituídos pela representação (*φαντασία*) e pelas noções (*ἔννοιαι*) e antecipações (*προλήψεις*).

A epistemologia estóica, intimamente unida à física, indica-nos a razão de serem considerados corpóreos êstes elementos. A representação ou fantasia é o ponto de partida da teoria do conhecimento. São diversas as definições encontradas para êsse elemento e parece não ter existido unanimidade entre os primitivos estóicos em torno da sua concepção, pelo menos no que se refere aos exemplos que servissem a apresentá-la.

O objeto externo atua sôbre a alma corpórea e a faz sofrer certa modificação no seu estado material. Ora, só o que é corpo é capaz de agir e de sofrer uma ação, conforme explica PLUTARCO, *ὄντα μόνον τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τε καὶ πάσχειν* (de Comm. Notit. 30). Assim, a modificação da alma é um fenômeno físico, que a alma percebe como uma alteração material de si própria e cuja origem está na ação corpórea exercida pela substância e pelas qualidades do objeto exterior. A realidade dos corpos e das suas aparências, segundo o princípio supremo da metafísica estóica, impõe que tanto substância como qualidade sejam necessariamente materiais. Compreende-se, então, que o branco que existe no corpo, por ser material, seja capaz de nos mover e determinar uma certa afecção física da parte hegemônica da alma, uma comoção, que será a representação da cor branca.

A teoria de CRISIPO sôbre o caráter da ação que origina a representação é referida por PLUTARCO como uma afecção que se gera na alma e que revela tanto a si própria como ao que a determina: por existir a coisa branca, esta é capaz de nos

mover e de produzir uma afecção. Compara-a à luz, de cujo nome provêm, aliás, a própria palavra “fantasia”, que também ao ser percebida faz percebidas as coisas que ilumina, *φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτὸ τε καὶ τὸ πεποιηκός. . . . τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν ὅτι ὑπόκειται λευκόν, κινεῖν ἡμᾶς. . . . εἴρηται δὲ φαντασίαι ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσι ἡσαντὴν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν. (Pl. Phys. IV, 12).*

Igualmente DIÓGENES LAÉRCIO testemunha em CRISIPO uma definição da representação como uma impressão na alma, importando em uma alteração, *φαντασία δὲ ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ἐστὶν ἀλλοίωσις* (VII, 50). O caráter da representação como meio em que se funda a objetividade do conhecimento levanta o problema da exata interpretação da expressão *φαντασία καταληπτική*, a representação compreensiva, que constitui para a maioria dos estóicos o principal critério de verdade. Deixaremos de lado esta questão, que não concerne rigorosamente à lógica, pelos motivos que a seguir se dirão, mas vale a pena mostrar ainda, por uma citação de DIÓGENES LAÉRCIO, que o sentido dado à fantasia ou representação compreensiva como critério de verdade resulta de admitirem que provêm do objeto real, isto é, da coisa efetivamente existente, natural e corpórea, que atua externamente sôbre os sentidos; *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τοῦτ' ἐστὶ τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος* (VII, 54).

Na ausência da qualidade corpórea já percebida, resta-nos a lembrança da mesma e a acumulação de lembranças semelhantes constitui a experiência, ἀσθανόμενοι γάρ κινος οἷον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δὲ ὁμοειδῆς πολλὰ μνήμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἔμπειριαν ἔμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλήθος (PLUTARCO, de Plac. Ph. IV, 11).

O conjunto das representações semelhantes forma a experiência e abrange as noções propriamente ditas, cuja origem é o processo físico da representação e as antecipações, que são produto do ensino e da diligência, τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόναι, ἐκείναι δὲ προλήψεις. (PLUTARCO, de Plac. Ph. IV, 11). A antecipação é também uma noção física do universal, ἐστι δ' ἡ πρόληψις ἐννοιαὶ φυσικῆ τῶν καθόλου (DÍOG L. VII, 54).

As noções supremas, como as de justiça e de bem, são de caráter físico, φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιον τε καὶ ἀγαθόν (DÍOG L. VII, 53). Esta doutrina é constante ao longo da história do estoicismo. Em SÊNeca vemos claramente explicado que o Bem, sendo capaz de exercer em nós efeitos fisiológicos e de mover a nossa ação, é, por isso, necessariamente corpóreo: "Quaeris bonum an corpus sit? Bonum prodest, facit enim; quod facit corpus est." (SÊNeca, Ep. 106).

Se toda a teoria estoica do conhecimento se processasse em termos de uma universal explicação materialista, em relações entre as qua-

lidades dos corpos e seus efeitos sobre a matéria psíquica, poderiam ser largamente discutidas as suas possibilidades de aceitação, mas não lhe faltariam a uniformidade e a coerência. Acontece, porém, que, desde o início, perceberam os fundadores que, contra o monismo da doutrina do conhecimento acima exposta, levantavam-se sérias dificuldades e estas os levaram a incorporar à sua epistemologia uma outra classe de elementos de razão, que, por oposição aos primeiros, designam como incorpóreos, (ἀσώματα). Deve-se a E. BRÉHIER (1) a elucidação de tão difícil assunto e não conhecemos quem tivesse objetado à sua argumentação e profunda crítica; por seu trabalho nos guiamos em muitas das reflexões que se seguem.

A necessidade de recorrer a elementos incorpóreos na estruturação do conhecimento foi, sem dúvida, oriunda da incapacidade da teoria materialista em resolver o problema da significação das palavras e, de um modo geral, o da natureza do sinal. Podemos encontrar em SEXTO EMPÍRICO (adv. Math. VIII, 11) os termos em que é posta a questão.

No processo significativo, diziam os estoicos que há que distinguir três elementos ligados entre si: o *sinal* (σημαῖνον), constituído pelo som da palavra, por ex. "Dion" (ὡν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίων), o *significado* (σημαινόμενον), isto é a própria coisa indicada pela palavra e que apreendemos pela razão ao ouvirmos o som (σημαινόμενον δὲ

(1) E. Bréhier, "La Théorie des Incorporels dans l'ancien stoïcisme" Vrin, Paris, 2.ª ed., 1928.

αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον
καὶ οὐ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβάνομεθα τῆ
ἡμετέρι παραρρισταμένου διανοίᾳ),
e o objeto real (τυγχάνον), exis-
tente externamente, no caso o pró-
prio Dion em pessoa (τυγχάνον δὲ
τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὡσπερ αὐτὸς ὁ Δίων).
Se comparamos entretanto um
grego e um bárbaro, ambos ouvindo
a palavra "Dion", o primeiro a
entenderá, o segundo, porém, não.
(οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαύουσι καίπερ τῆς
φωνῆς ἀκούοντες).

Se somente interviessem no proces-
so da compreensão fatores físicos,
isto é, se todos os três elementos
acima indicados fôsem corpóreos,
tendo a mesma realidade para am-
bos, não se poderia explicar que
haja entendimento num caso, e em
outro não. E' que, diz ainda Sexto
Empírico na mesma passagem, o
significado não é uma coisa cor-
pórea, mas simplesmente um λεκτόν,
e aqui deparamos, pela primeira vez
o termo λεκτόν, este dizível que
vai desempenhar uma função capi-
tal na lógica estóica. Dois desses
elementos são corpóreos, o som e
o objeto; o outro, porém, o signifi-
cado, é incorpóreo e dizível (τούτων
δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν
φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἐν δὲ ἀσώματον
ὡσπερ τὸ σημαϊνόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν).

A importância decisiva que assu-
mem estes "dizíveis" ou "exprimi-
veis" está em que com eles será cons-
truída toda a lógica formal. Estes
λεκτά pertencem ao grupo dos in-
corpóreos, mas são apenas uma
classe destes últimos, pois também
é preciso ter na conta de incorpó-
reos outras três noções da física e da
cosmologia estóicas, a saber, o

vazio, o lugar e o tempo τῶν δὲ
ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται,
ὡς λεκτόν καὶ κενόν καὶ τόπον καὶ χρόνον
(SEXT. EMP. adv. Math. X, 218).

A introdução dos dizíveis e o vul-
to que assumem no desenvolvimen-
to da lógica podem fazer perder de
vista o sentido inicial do pensamen-
to estóico. A lógica é, juntamente
com a física e a ética, uma das três
partes da filosofia, intimamente as-
sociada às demais e tratando todas
da mesma unitária realidade. Po-
deria acreditar-se que, de acôrdo
com o espírito do sistema, a lógica
deveria limitar-se a explicar a ori-
gem das representações e a definir
o critério de verdade e que, a rigor,
seu domínio se resumiria na corres-
pondência com o mundo exterior,
com o fim de traduzir em represen-
tações a corrente de fatos concre-
tos que se desenrolam no universo.
A lógica, concebida em termos ex-
clusivamente empíricos, teria então
o papel de enunciar fatos verdadei-
ros e não lhe caberia a função de li-
gar esses fatos em enunciados pro-
posicionais e menos ainda a de de-
senvolver por processos dedutivos
novas proposições não constatadas.
Setal se julgasse ser o programa da
lógica estóica, o seu estudo mostraria
que teria sido inteiramente modifi-
cado com a necessidade de dar lugar
a esses incorpóreos, esses exprimi-
veis, cuja existência se revela na aná-
lise de ato da significação. Com eles
será constituída a parte formal da
lógica, a que os estóicos chamarão
própriamente dialética, e que do
contrário não existiria se fôsse sus-
tentada a atitude empirista primi-
tiva em sua integridade. Não há
contradição nisto, há apenas enri-
quecimento de novos elementos no

domínio lógico, a bem dizer só agora se podendo constituir verdadeiramente a lógica.

Justifica-se, assim, que estas breves considerações tenham por objeto especialmente os aspectos decorrentes da admissão das noções dizíveis, porque nêles está propriamente tudo quanto modernamente se inclui na lógica formal. A teoria das representações envolve particularmente discussões de ordem psicológica e, em alguns de seus termos, como por ex., referindo-se ao papel do assentimento (*συγκατάθεσις*), trata a questão da verdade fora dos quadros lógico-formais.

Seria, entretanto, erro completo pensar que a introdução dos dizíveis vem aproximar a dialética estóica do conceitualismo lógico de ARISTÓTELES e da escolástica tomista. Seria preciso ignorar a natureza real dêstes exprimíveis, que não se podem confundir com o conceito, com os gêneros ou as espécies. Negando o conceito, os estóicos eliminam com isso a possibilidade de construir uma hierarquia de gêneros e de espécies e, em consequência todo o princípio de inerência, alicerce do-universo lógico de ARISTÓTELES.

Há uma distinção básica entre representações e noções, como modificações materiais da alma, operadas pelos sentidos em presença dos objetos reais, e êstes dizíveis, elementos imateriais que contudo se referem aos objetos reais e são capazes de organizar-se em formas de complexidade crescente, graças ao estabelecimento de relações entre si, cujo conhecimento é justamente a missão da lógica formal.

Por que só depois da descoberta dêstes exprimíveis se constitui a lógica formal? Porque, como declara SEXTO EMPÍRICO, só os dizíveis gozam da condição de serem verdadeiros ou falsos, *ἤξιουν οἱ Στωϊκοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος* (adv. Math. VIII, 70). O problema da verdade formal, com efeito, só aparece com relação aos dizíveis. As noções e as antecipações podem ser certas ou errôneas, de acôrdo com a teoria relativa ao critério do assentimento justo. Mas, como dissemos, êste ponto de difícil interpretação na epistemologia estóica não interfere com o problema da verdade lógica formal e por isso deixaremos de lado o seu estudo.

Devemos admitir, pois, que só dentro do circulo da significação e relativamente aos *λεκτά*, que aí aparecem, é que se põe a questão da verdade e da falsidade lógicas. Que são, porém, êstes dizíveis? AMMÔNIO, num comentário a ARISTÓTELES, nos diz que se trata de intermediários entre o pensamento e as coisas, *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στωϊκῆς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἤξιουν ὀνομάζειν* (AMM. ad. Arist. de Interpr. f. 15 b). A interpretação de BRÉHIER parece ter atingido a essência da questão: o dizível seria um *atributo* (*κατηγορημα*) do objeto, em virtude do qual êste último passaria de simples realidade física a existir segundo um novo aspecto, o de *ser significado*, e precisamente por isso ingressaria na condição de *objeto para a lógica*. O atributo não é uma qualidade ou propriedade; se o fôsse, seria material como estas. De real, só há o objeto e a alma em que

se faz percebido, mas no ato de expressar verbalmente o objeto, apreendido nas suas qualidades por correspondentes alterações da substância anímica, manifesta-se também êle como envolvido na significação, fator incorpóreo, que passa a ser nêle um atributo, isto é, algo de inexistente fisicamente, que não altera a sua essência, nem lhe confere propriedade alguma, mas associa-se à sua existência e passa a representá-lo individualmente em todos os atos lógicos.

Contudo, seria falso supor que tais atributos fôssem como formas da apreensão oriundas do espírito; é do próprio objeto que procedem, em virtude do dinamismo interno que a física estóica reconhece nos corpos e só se distinguem das qualidades por serem incorpóreos.

Só dêste modo pensam os estóicos poder solucionar o problema da significação das palavras; o grego e o bárbaro ouvem o mesmo som material, mas só para um há significação. O objeto, pois, existe em si sempre idênticamente, mas diferentemente em quanto que significado para um e para outro. Esta diferença, se fôsse real, duplicaria o objeto; deve, pois, ser concebida como não-real e só se explica pela presença no objeto de conteúdos puramente formais, contudo derivados dele próprio, que o distinguem para o grego e para o bárbaro. Foi preciso dar imaterialidade à significação para estabelecer o contato entre a lógica formal e a realidade. Atributo na proposição e atributo na coisa identificam-se na mesma irrealidade, são ambos algo unicamente dizível.

O atributo concebido como resultado da força interna dos corpos,

revela a mesma tendência materialista geral do pensamento estóico; mesmo o incorpóreo, mesmo esta espécie de não-ser, é ainda produto da atividade do ser material. Este fato tem grande importância para a teoria da proposição na lógica. Com efeito, na proposição também falamos de atributo de um sujeito, mas aqui em caráter lógico. A explicação da relação entre sujeito e predicado era justamente o ponto de partida de tôdas as concepções de ARISTÓTELES. E' bem conhecida a doutrina da inclusão que ARISTÓTELES substitui à da participação, pela qual PLATÃO permitia explicar a mesma relação. Ambas, porém, têm por princípio a realidade abstrata dos conceitos com seus caracteres de compreensão e de extensão.

Para PLATÃO as idéias expressas pelo sujeito e pelo predicado podem achar-se identificadas no julgamento, porque, em verdade, misturam-se formando uma única idéia, de que ambas participam e que, subsistindo por si, é o fundamento da afirmação da identidade dita pelo verbo "é". Torna-se necessário, entretanto, compreender que o problema lógico não tem em PLATÃO a significação que terá depois da obra de ARISTÓTELES. A dialética não pode ser concebida como uma lógica formal, mas como o conhecimento da realidade mesma, nas idéias ou formas eternas e subsistentes que a constituem, com o fim de descobrir as suas correlações reais. O universo das idéias é estruturado em formas que se misturam e se contêm umas nas outras, e êste é o campo da dialética como ciência das coisas reais. O nome de dialética é reservado ao que cultua a mais alta sabedoria e só deve ser dado àquele

que filosofa pura e corretamente, τὸ γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλω δόσεις, ὡς ἐγῶμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι (Sof. 253 e 4), isto é, ao que conhece que uma só idéia se estende através de muitas, cada uma das quais subsiste separadamente, e que muitas idéias diferentes entre si se encontram sob uma só, que as envolve exteriormente, μίαν ἰδίαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἐξωθεν περιεχομένης (Sof. 253 d 5). A teoria dos todos lógicos, como a proposição e os silogismos, é tratada por PLATÃO como pertencente à gramática ou à retórica. Não é ainda claramente distinta a lógica da ontologia. (1)

Em ARISTÓTELES, cada conceito (νόημα, λόγος) é a expressão de uma forma que se encontra nos indivíduos reais e a proposição (πρότασις) é o enunciado da inclusão do indivíduo sujeito na classe constituída pelos indivíduos que possuem a forma indicada pelo predicado, ou da existência da forma atributo entre as formas possuídas pelo sujeito.

A proposição é afirmativa ou negativa, conforme se incluem ou se excluem um do outro os dois conceitos, κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινος κατὰ τινος. ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινος ἀπὸ τινος (Perih. 6, 17 a 25) e sempre nessa união ou separação dos conceitos é que se encontra a verdade ou a falsidade, pois não existe verdade ou

falsidade se não se acrescenta o ser ou o não ser, περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές.... οὕτω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐάν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ (Perih. 16 a 12 17) isto é, a cópula verbal “é”, com que é expresso o julgamento (Cf. S. Thom. Ver. 14, 1). A tradição escolástica manteve-se fielmente aderente a essa doutrina da correlação entre os conceitos. S. TOMÁS, comentando ARISTÓTELES nesta passagem, traduz o mesmo pensamento quando define a proposição afirmativa “enuntiatio alicuius de aliquo” e a negativa “enuntiatio alicuius ab aliquo”. (1)

Estas teorias não podem conformar-se com os princípios gerais da metafísica estáica, que ignora a existência das idéias e admite unicamente a dos indivíduos corpóreos. Tornar-se-ia, pois, impossível a teoria da proposição e, conseqüentemente, toda a lógica, se não fôsse intervir justamente aqui a noção do atributo incorpóreo, resultante da atividade do próprio ser, e que, identificando-se com o atributo em sentido formal, passará a dominar a concepção do julgamento.

Como os atributos são atividades, sua expressão gramatical são os verbos. Concebendo o atributo como imaterial e manifestado no verbo, julga a lógica estáica ter encontrado a possibilidade de solucionar o problema da proposição. O atributo de um julgamento é simplesmente um dizível, é um verbo que exprime uma forma de atividade não-física do ser, um fato ou acontecimento. O indivíduo singular e real, atuando sobre a alma no processo do

(1) Cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, pág. 266.

(1) Cf. J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, Freiburg, 1937, vol. I, pág. 36.

conhecimento, gera, simultaneamente com a representação das propriedades percebidas em correspondência com as suas qualidades materiais, outra espécie de conteúdos de razão, os exprimíveis, em identidade com os seus atributos. Consideremos que tenho diante de mim uma folha de papel branco; tenho então em mim a representação desse papel como substância branca, o que já sabemos ser uma modificação do estado físico da alma; se, porém, disser: “êste papel é branco”, quer isto dizer que passo a *significar* por “é branco” a ação em virtude da qual a brancura do papel se encontra incorporada à minha representação. Ora, a brancura é uma qualidade, e portanto material, tanto quanto a substância “papel”, por isso pode exercer ação sobre a alma, mas a significação com que me refiro a essa qualidade é, como já vimos, incorpórea, simplesmente dizível. Tratando-se de uma propriedade ativa, o tipo de palavra adequada a significá-la é um verbo.

Temos, pois, que a proposição constará somente de dois elementos: o sujeito, que é necessariamente sempre singular, e o predicado, êste último sendo sempre um verbo, no qual se fundem a cópula e o conceito predicado da proposição aristotélica. O predicado deve sempre assumir a forma flexional do verbo, e assim os estóicos recomendam que se diga “o papel embranquece”, ao invés de “o papel é branco”. O atributo lógico é, portanto, simplesmente a significação de um verbo; é imaterial, é um exprimível que se identifica com o aspecto não-real da ação real da propriedade corpórea. É⁷ o puramente mencionável, o pu-

ramente referível que se pode estabelecer sobre a ação física real.

Dêste modo desaparecem tôdas as dificuldades que a lógica conceitual tinha que vencer para definir a natureza da síntese proposicional. Não existindo idéias singulares, nada há que ligar; o objeto real manifesta-se por si mesmo, por uma ação plena sobre a alma, em que cooperam simultaneamente a sua substância e as suas qualidades. A consideração separadamente do dizível que se contém na referência significativa à substância e do dizível que se refere a alguma das propriedades, dá origem a dois incorpóreos, dois exprimíveis, que, dispostos um ao lado do outro, tornam-se expressão de um aspecto único da realidade ou de um fato singular e constituem a proposição lógica.

Ao dizível constituído pela proposição contendo sujeito e predicado expressos, chamavam os estóicos completo, como, por ex., “Sócrates escreve”, por oposição ao dizível incompleto que é o atributo sem sujeito expresso, como, por ex., “escreve”. Acrescenta DIÓGENES LAÉRTIO que entre os dizíveis incompletos contam-se os atributos, entre os completos as proposições, os silogismos e as interrogações, τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν λέγουσιν εἶναι αὐτοτελῆ οἱ Στωϊκοί, τὰ δὲ ἑλλιπῆ. ἑλλιπῆ μὲν οὖν ἔστι τὰ ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον γράφει· ἐπιζητούμεν γὰρ τίς; αὐτοτελῆ δ' ἔστι τὰ ἀπρητισμένην ἔχοντα τὴν ἐκφοράν, οἷον γράφει Σωκράτης. ἐν μὲν ἴσιν τοῖς ἑλλιπέσι λεκτοῖς τέτακται τὰ κατηγορήματα, ἐν δὲ τοῖς αὐτοτελέσι τὰ ἀξιώματα καὶ οἱ συλλογισμοὶ καὶ τὰ ἐρωτήματα καὶ τὰ πύσματα (VII, 63).

Estabelecida a natureza da proposição, o problema seguinte será o de definir as noções de “verdadeiro” e de “falso”. Depara-se-nos aqui, porém, uma teoria, à primeira vista estranha, mas de alta significação para a compreensão do pensamento lógico e físico entre os estóicos. Referimo-nos à distinção radical que estatuem entre “verdade” e “verdadeiro”. Nada há de comum entre ambos. Poderemos procurar atingir a plena noção desta distinção valendo-nos da passagem de ΣΕΚΤΟ ΕΜΠΙΡΙΚΟ em que diz que alguns, especialmente os estóicos, distinguem entre a verdade e o verdadeiro, quanto à substância, pois a verdade é um corpo e o verdadeiro é incorpóreo: o que é verdadeiro é a proposição, mas a proposição é um dizível e o dizível é incorpóreo *τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονται τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, διαφέρειν τάληθοῦς — οὐσία μὲν παρόσον ἢ μὲν ἀλήθεια σώμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν. καὶ εἰκότως, φασὶν' τοῦτ' ἐμὲν γὰρ ἀξιωματὸν ἐστὶ, τὸ δὲ ἀξιωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτόν ἀσώματον* (adv. Math. VII, 38). Nessa mesma passagem encontramos ainda a definição de verdade: “a ciência demonstrativa de todas as coisas verdadeiras”, *ἢ ἀληθεία ἐστὶ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικῆ*.

E', entretanto, bem compreensível a distinção. Segundo os princípios metafísicos já apontados, toda causa é necessariamente corpórea e só pode exercer-se sobre outro corpo. Porém — e isto é o essencial — neste encontro físico entre o agente e o paciente, admitiam os estóicos que se gerava uma outra coisa, de natureza incorpórea, que é a própria ação, em quanto que expressa

em um verbo, isto é, um atributo dizível. Assim é que, no exemplo indicado por ΣΕΚΤΟ ΕΜΠΙΡΙΚΟ, a lanceta é corpórea, a carne também, mas o cortar é incorpóreo, *Στωϊκοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σώμά φασι σώματι ἀσώματου τινὸς αἴτιον γίγνεσθαι, οἷον σώμα μὲν τὸ σμιλίον, σώματι δὲ τῇ σαρκί, ἀσώματου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος* (adv. Math. IX, 211). A mesma tese é apresentada por ΕΣΤΟΒΕΥ como representando o pensamento de ΖΕΝΟΝ, quando este diz que “causa” é “aquilo pelo que” alguma coisa acontece, sendo “acidente” “aquilo de que” é causa; e acrescenta: a causa é um corpo, aquilo de que é causa é um atributo, *αἴτιον δὲ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ, οὐ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σώμα, οὐ δὲ αἴτιον κατηγορήμα* (Ecl. Phys. I, p. 336). No encontro da lanceta e da carne gera-se o cortar, que é ação pura, que é simplesmente um fato, algo que não tem existência real, puro não-ser pensável, que não pode ter para o espírito a correspondência representativa que êle dedica às coisas, mas a que contudo pode referir-se por um exprimível pensado, que tal é precisamente o verbo.

A verdade é, sem dúvida, causa de algo, exatamente do caráter verdadeiro dos julgamentos. Logo, é corpórea e o verdadeiro e o falso são atributos imateriais.

Dada, então, uma proposição, qual o critério formal para saber se é verdadeira ou falsa? Como estamos tratando com elementos dizíveis, que referem atributos dos objetos, será verdadeiro o juízo cujo atributo lógico se identificar com um atributo dêsse mesmo objeto, e falso, no caso contrário. Faltam-nos elementos

para descer a maior profundidade na investigação desta identificação; inclusive não encontramos definido o modo de reconhecer quando ela ocorre. Talvez se possa dar como explicação a seguinte: haveria identificação, e portanto verdade proposicional, quando a significação expressa no atributo dizível refere a ação pura, o fato em si, e este fato é concomitantemente dado na experiência, por via representativa.

Uma conseqüência desta teoria é que o caráter verdadeiro ou falso de uma proposição é função do tempo, ou seja, depende da atualidade do acontecimento. A proposição “a lanceta corta a carne” é falsa fora do ato cirúrgico. Esta constatação dá ensejo aos estóicos de estabelecerem uma importante extensão da doutrina da proposição, reconhecendo a existência de uma outra espécie de valor proposicional: a proposição necessária. Percebemos aqui, mais uma vez, a vontade de não perder de vista a íntima e constante relação entre a lógica e a realidade, nunca traída por êstes empiristas. O necessário é definido como “aquilo que é sempre verdadeiro”, τὸ διὰ ἀληθῆς. O fato, enquanto está acontecendo, permite a existência de uma proposição verdadeira, justamente aquela que o tem por atributo. Cessado, porém, que seja, cessa o caráter verdadeiro dessa proposição, mas a proposição que enuncie o seu “ter acontecido” passa a exprimir algo de permanentemente verdadeiro e isso precisamente é que constitui para os estóicos o caráter de *necessidade* da proposição. Já veremos a importância imensa que tem esta noção de necessidade para a constituição das proposições complexas.

A proposição categórica “A é B” tem na lógica estóica uma situação pré-científica. Conforme indicamos, é reconhecida a sua existência e explicado o fundamento do seu valor de verdade. Mas, como é da sua natureza limitar-se a enunciar um fato isolado, a apresentar um acontecimento de maneira individual, segregando-o artificialmente do fluxo real em que empiricamente se dá, seu papel nesta forma categórica simples é de pequena importância em lógica formal. Só participando de uma estrutura complexa é que a proposição categórica assume inteira dignidade lógica.

A dialética estóica tem seu ponto de partida na inferência. Só quando duas proposições se encontram de tal modo ligadas que enunciam uma correlação entre os fatos ou quando êsse enunciado permite atingir um fato ainda ignorado, é que se pode dizer que se constitui o domínio lógico, com seus problemas específicos e suas aplicações em ciência. A lógica estóica é essencialmente uma doutrina da inferência. Contudo difere inteiramente da aristotélica e leva ao estabelecimento de uma silogística de tipo inteiramente diverso.

Deixando de lado a proposição simples, categórica, e procurando então desenvolver a teoria das proposições complexas os estóicos são levados a procurar nas estruturas gramaticais o fundamento da sua classificação das proposições. E' bem conhecida a obra que levaram a efeito neste terreno, a êles se devendo grandes desenvolvimentos dos conhecimentos gramaticais; sabe-se que foram os primeiros a reconhecer com clareza as funções sintáticas das diversas partes da oração,

que compendiarão a conjugação verbal, distinguindo claramente os tempos e os modos, que puseram em plena luz o valor das conjunções, que isolaram o artigo, que separaram o substantivo do adjetivo, que definiram o papel do advérbio e estruturaram a teoria dos casos. (1) Este trabalho de investigação gramatical não tinha, porém, a simples finalidade do conhecimento linguístico, mas obedecia a uma íntima exigência de sua dialética. Com efeito, é sobre um fundamento gramatical que se vai desdobrar toda a teoria da causalidade lógica. É claro que, não reconhecendo nenhum nexos ontológico entre os fatos, nem podendo apelar para mecanismos psicológicos, terão que procurar em outra parte a base das estruturas inferenciais; essa será encontrada, de acordo com o espírito nominalista do sistema, nas próprias expressões da linguagem corrente.

A classificação das proposições complexas é feita segundo as diversas conjunções que ligam as proposições simples. Definem-se, assim, os seguintes tipos: hipotéticas (*συνημιμένον*), partícula “se” (*εἰ*), conjuntivas (*συνπλεκτικός*), partícula “e” (*καί*), disjuntivas (*διασπαιτικός*) partícula “ou” (*ἢτοι*), causais, partícula “por” (*διότι*) e ainda as chamadas aumentativas e diminutivas.

A maior realização da lógica estoica foi ter reconhecido a importância das proposições hipotéticas e sobre elas ter fundado uma nova teoria do silogismo. É certo que, depois de ARISTÓTELES, TEOFRASTO e EUDEMO tinham dado atenção a

esta espécie de raciocínios, mas o seu tratamento sistemático à luz de princípios novos de caráter puramente formal, deve-se a CRISIPO. A discussão do *συνημιμένον* é o grande tema da lógica estoica.

Quando enunciamos uma proposição da forma “se *p*, então *q*”, *p* e *q* estão justificados individualmente como expressão de fatos concretos. Mas poderemos perguntar: de que coisa é expressão a partícula “então”? Certamente de um nexos entre *p* e *q*; mas este nexos não pode ser tomado à primeira vista como um fato. Para uma lógica radicalmente empirista o problema é difícil e foi justamente o esforço para resolvê-lo que lançou os estoicos em frutíferas investigações de lógica formal.

BROCHARD (1) mostra que é impossível tentar aproximar a silogística estoica da aristotélica. Não se pode falar aqui de um princípio geral, como o *dictum de omni et nullo*, o qual não tem sentido algum fora da lógica conceitual. É preciso encontrar portanto na própria esfera da apreensão empírica a razão das articulações inferenciais, e o princípio que BROCHARD sugere como fundamento da lógica estoica é que “si une chose présente toujours certaine qualité ou certain groupe de qualités, elle présentera aussi la qualité ou les qualités qui coexistent toujours avec les premières”. (pág. 226).

A justeza dessa explicação verifica-se na própria palavra com que os estoicos preferem a relação entre as proposições de uma condicional:

(1) Cf. V. Brochard, “Etudes de Philosophie Ancienne” et de Philosophie Moderne”, Paris, Vrin, 1926.

(1) Cf. P. Barth, ob. cit. ps. 139 ss.

costumam sempre dizer “acompanha”, “segue”, ἀκολουθεῖ, ἔπεται.

A proposição condicional é, pois, a expressão de um enlace necessário entre duas proposições simples. Constitui-se assim uma proposição condicional válida, um *συννημμένον ὄγιός*. O problema está em saber em que consiste essa necessidade e como é possível reconhecer a obrigatoriedade da conexão. Ora, precisamente neste ponto existem grandes divergências entre os lógicos estóicos, (1) **SEXTO EMPÍRICO** define a condicional correta como aquela em que o conseqüente se segue ao antecedente. *ἔταν ἀκολουθῆ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον* (adv. Math. VIII, 112).

CÍCERO (Acad. II, 47, 143) refere-se com ironia às grandes discussões surgidas entre os lógicos do Pórtico a respeito de um enunciado tão simples como este; “se é dia, é claro”, “si dies est, lucet”. E nos diz que havia pelo menos três opiniões diferentes, que são enfim três critérios para o juízo hipotético, o de **FILON DE LARISSA**, o de **DEODORO** e o de **CRISPO**. Podemos atualmente apreciar com muito mais respeito essas contendas, nas quais se debate um real problema de razão, sobretudo porque aí vamos encontrar enunciadas com perfeita clareza algumas das concepções hoje correntes na lógica moderna.

FILON DE LARISSA, considerando a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas as duas proposições que entram na condicional, reconhece a existência de quatro possíveis combinações entre os valores dessas pro-

posições e adota como legítimas três, recusando como falsa uma, aquela em que o antecedente fôsse verdadeiro e o conseqüente falso. E', por conseguinte, a concepção da implicação material e o critério de **FILON** é idêntico ao que serve à lógica moderna para estabelecer a tabela de valores de verdade para a implicação $p \rightarrow q$:

p, q	$p \rightarrow q$
V, V	V
V, F	F
F, V	V
F, F	V

Esta importante aquisição é reconhecida por **A. TARSKI**, que diz ter sido **FILON** “presumably the first in the history of Logic to propagate the usage of material implication”. (1)

O critério de **FILON**, porém, é combatido por alguns, porque nega a existência de uma necessidade objetiva, diretamente apreendida entre os fatos e a substitui por uma condição lógico-formal. Contudo o caráter não-real da proposição condicional, que é um dizível, tanto como os termos que a constituem, dá todo direito a fundar na compatibilidade apreendida unicamente pela razão a verdade dos enunciados compostos. Mas o apelo a uma maior aproximação aos dados empíricos e certas objeções sofisticas levam **DEODORO** a modificar o critério de **FILON**. Parece-lhe especialmente objetável a

(1) No que se segue sobre este assunto, valemo-nos das preciosas investigações de **BROCHARD**, ob. cit.

(1) Cf. **A. TARSKI** — “Introduction to Logic”, Oxford Univ. Press, New York, 1941.

combinação em que o antecedente falso implica um conseqüente verdadeiro. Tal caso é sempre verdadeiro, segundo *FILON*; mas, se se trata de proposições simples, que exprimem fatos transitórios ou periodicamente variáveis, como “é dia”, “é noite”, a mesma condicional pode ser alternadamente verdadeira e falsa. Assim, a proposição “se é dia, é noite” é verdadeira durante a noite e falsa durante o dia.

Para remediar a estas dificuldades, *DEODORO* abandona o critério subjetivista de *FILON* e procura apoiar-se mais sólidamente na natureza exterior, de que provêm os enunciados da condicional, e quer encontrar na ordem empírica as razões que definem a compatibilidade necessária dos enunciados. Concebe o universo como sujeito a uma necessidade absoluta, tal que os fatos de que se tece a seqüência da realidade são os únicos possíveis. Nada do que não acontece é possível, e dêsse modo julga que é preciso reforçar o critério de *FILON*, prevenindo-se contra a eventualidade de ser possível alguma vez um antecedente verdadeiro implicar um conseqüente falso. É claro que êste apêlo à noção dos possíveis, à parte certas objeções sôbre a previsibilidade da possibilidade opostas por *CRISIPO*, tem implicitamente por postulado a ordenação rigorosa do acontecer natural. Êste recurso à teoria dos possíveis destina-se a garantir a estrutura da implicação em alicerces ontológicos, assegurando que não haverá jamais sequer a possibilidade do antecedente ser verdadeiro e o conseqüente falso.

Na realidade, o critério de *DEODORO* significa um apoio muito maior na experiência e a admissão de que

a necessidade lógica, que liga os membros da proposição hipotética é o reflexo de uma necessidade real existente entre os próprios fatos, de tal modo que não possa ser possível que o antecedente ocorra de forma diferente, isto é, que seja falso. Se por um lado esta concepção apoia-se no bom sentido geral da metafísica estóica, de outro lado viola princípios anteriores já firmados, que fazem da proposição, dos seus termos, de suas conjunções, simples elementos não-reais, unicamente exprimíveis. O reconhecimento da necessidade objetiva como resultado de uma determinação universal, de uma legalidade natural, que define a cada coisa a sua razão de possibilidade ou de impossibilidade, implicava na afirmação de um determinismo absoluto e êsse é o motivo pelo qual *CRISIPO* o repele, acrescido talvez ainda pelo desgosto por uma explicação que facilmente se presta a ser tomada em oposição ao princípio da imaterialidade do dizível lógico.

A tentativa de *CRISIPO* de dar novo apoio às proposições hipotéticas vai conduzir mais uma vez a antecipações de certos pontos de vista modernos, de grande interesse para a história da lógica. No intuito de fugir ao reconhecimento de uma conexão exterior entre os fatos, *CRISIPO* vai fundar a verdade da proposição condicional em exigências de natureza unicamente psicológica. Trata-se portanto de procurar um critério de evidência imediata, que garanta, sem êrro possível, a verdade da dependência entre proposições. Em princípio, porém, duas proposições são sempre compatíveis, desde que pensadas isoladamente. O único meio de definir a

priori a sua compatibilidade conjunta é reconhecer que tal será sempre o caso, quando se tratar de proposições idênticas. CRISIPO é assim levado a fundar toda a lógica da inferência sobre uma forma especial de conexão (*συνάρτησις*) que não é senão a ligação expressa na implicação idêntica $p \rightarrow p$. Mais extensamente, a implicação é justa se a contraditória do conseqüente é incompatível com o antecedente, mas rigorosamente isto só se verificará entre orações idênticas. E' o que nos é mostrado por um trecho de Sexto em que se diz que são inválidas as proposições ditas condicionais e verdadeiras somente as do tipo "se é dia, é dia", καθ' οὗς τὰ μὲν εἰρημένα συνημμένα ἔσται μοχθηρά, ἐκεῖνο δὲ ἀληθές, εἰ ἡμέρα ἐστίν, ἡμέρα ἐστίν (P. II, 111).

A esterilidade dos enunciados desta espécie é evidente. De fato, CRISIPO utiliza a *συνάρτησις* como um princípio regulativo, que assume em seguida um sentido largo e frutífero e vem a ser o verdadeiro critério prático do julgamento condicional, com a sua transformação no que Sexto Empírico denomina a *ἐμφασίς*. Segundo este, a implicação será verdadeira se o conseqüente estiver potencialmente contido no antecedente, οὗ τὸ λῆγον ἐν τῷ ἡγουμένῳ περιέχεται δυνάμει. Temos aqui, pois, a definição do caráter analítico das proposições hipotéticas. Uma proposição pode conter implicitamente infinitas outras, com a condição única de serem todas idênticas. Só quanto à forma verbal se distinguem, não quanto ao fato a que todas se referem, de modo que se cumpre inteiramente a exigência de identidade exposta na *συνάρτησις*. O critério

de CRISIPO dá plena clareza ao nexos lógico, mas obriga a que se aprofunde a análise da noção de correlação entre os membros da condicional.

E' o momento de indicarmos a importância que tem para a teoria estoica a compreensão dos sinais reveladores de alguma coisa. A existência lógica potencial, analítica diríamos, de alguma coisa em outra, confere a uma o caráter de sinal desta outra. Esta noção é primordial para a inteligência das grandes questões debatidas aqui e, a seguir, na doutrina do silogismo. O sinal assume extraordinária relevância porque nele se contém justamente o nexos da causalidade lógica. Se chegarmos a compreender inteiramente a essência do sinal, teremos descoberto o segrêdo da implicação entre as proposições. Ora, o sinal é exatamente um fato referido no seu aspecto atributivo por um simples exprimível não-real, mediante o qual somos conduzidos a considerar um outro fato, que só se afigura distinto do primeiro na medida em que o segundo exige para a sua formulação outro exprimível, mas que, à luz da teoria dos dizíveis, se conclui ser o mesmo primeiro fato, manifestado diferentemente só na ordem da significação.

O fato assinalante, e correspondentemente a proposição que o exprime, funciona necessariamente como antecedente de uma implicação, de que o outro membro será o fato assinalado. A relação de assinalação, ou seja, o ser o primeiro sinal do segundo, é tudo aquilo em que consiste a necessidade da implicação condicional. O sinal é, por conseguinte, uma proposição precursora que, numa condicional vá-

lida, revela o conseqüente, σημείον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεί συνημμένῳ προκαθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος (SEXT. EMP. adv. Math. VII, 24).

Consideremos a proposição “se há cicatriz, houve ferimento”. Se é verdadeira, deve ser a expressão de uma identidade entre os seus membros; se nos parece à primeira vista tratar-se de fatos e coisas diferentes, a análise em termos das explicações precedentes vai mostrar que estamos em presença de uma identidade real: o ferimento como tal foi um fato ocorrido em certo momento, mas continua a existir presentemente e existirá sempre como “tendo ocorrido”, e isto é precisamente a realidade da cicatriz como fato. As proposições que os exprimem são inteiramente idênticas. Igualmente para uma hipotética que conclua para o futuro: aqui a experiência acumulada permite perceber o caráter analítico do conjunto, estando o conseqüente implicado no antecedente. O exemplo dado pelos estoicos é: “se alguém é ferido no coração, morrerá”, εἰ καρδίαν τέρωται οὗτος, ἀποθανέεται οὗτος. A ferida no coração e a morte são uma só coisa, expressa em duas proposições diferentes na aparência.

A passagem da συνάρτησις à ἐνωσις, isto é, da pura identidade à teoria da continência potencial, recebeu dos críticos antigos severos julgamentos. O esforço de CRISIPO é claramente compreensível e desenvolve-se como meio de fugir à imobilidade da tautologia, mas parece que admitir a inclusão potencial não fôsse consistente com um critério prático para descobri-la, em termos que estivessem em conformidade com os fatos na sua sucessão real. A perda

de rigor que daí resulta foi assinada pelos próprios contemporâneos adversários do estoicismo, especialmente os cépticos, como ENESIDEMO.

CRISIPO pretendeu portanto dar à lógica estoica um rigor formal, que em realidade só se pode encontrar na identidade.

A mesma coisa acontece quando se procura estabelecer a natureza do nexos que funda as proposições causais, conjuntivas e disjuntivas. Em todos êsses casos é sempre sobre a identidade dos termos simples que se constrói a forma complexa. Tudo se resolve, pois, na mesma espécie de conexão que se dá no συνημμένον. Os fatos referidos na proposição simples são, como vimos, somente atributos incorpóreos, algo que se encontra, como diz BRÉHIER, no “limite da realidade”. (1) A proposição elementar identifica-se com o fato simples e as proposições complexas identificam as proposições elementares entre si, isto é, os fatos mesmos, mostrando assim que a causa real, corpórea, existente objetivamente é capaz de engendrar de si uma multiplicidade de atributos incorpóreos diferentes, que se manifestam como fatos distintos, mas se confundem na identidade de sua origem causal.

E' êste o momento em que o problema lógico desce aos seus fundamentos metafísicos e neles resolve as suas últimas indagações. Os estoicos produziram aqui uma singular e notável concepção. Seu monismo corporalista impunha à ordem natural um determinismo total. CRISIPO, porém, esforça-se por sustentar, ao lado dêste, a existência da liberdade e pretende fazê-lo

(1) E. Breaux, ob. cit. pág. 30.

recorrendo a uma concepção do Destino. Segundo êle, o Logos universal é causa de tudo o que acontece e, sendo assim, é o destino do mundo, mas, entre a causa, que é um ser, e o efeito, que é um fato, há a diferença capital de ser o primeiro corpóreo e o outro incorpóreo. A idéia do Destino é então introduzida como a de uma razão suprema que determina somente a ocasião da causa dos acontecimentos e não traz o sentido de uma lei na sua sucessão. Não existe a idéia de uma série indefinida de acontecimentos, cada qual ligado ao antecedente e ao consequente por condições legais determinadas. Na verdade, o que se pensa é que há duas séries a considerar: a das causas, que se sucedem no tempo segundo a razão incógnita do Destino e a dos efeitos destas causas, cada um dos quais se acha ligado apenas à sua respectiva causa e não mantém nenhuma relação com o efeito da causa que precedeu imediatamente a sua no tempo, nem com o efeito da causa que se seguirá à sua. O Destino é, pois, como explica PLOTINO, o encadeamento das causas entre si, numa conexão que remonta ao infinito, em virtude da qual o posterior é consequência do anterior, τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν πρὸς ἄλληλα καὶ τὸν ἀνωθεν εἶρμὸν καὶ τὸ ἐπεσθαι τοῖς προτέροις διὰ τὰ ὕστερα (*Enneadas*, III, 1, 2).

Sua concepção do Destino como razão de oportunidade e não como conexão necessária é tal que cada acontecimento, pode-se dizer paradoxalmente, seria ao mesmo tempo determinado e indeterminado: determinado a ocorrer naquele momento preciso em que se dá, mas não em que se encontre na dependência do que o precede. Seria, pois,

possível dizer que os estóicos não atingem a claridade do determinismo universal.

Na prática, porém, torna-se impossível explicar a teoria da lógica dedutiva, senão em termos que envolvem necessariamente a aceitação da ordem material submetida a uma lei que a razão humana procura atingir pela conexão das proposições no silogismo condicional.

Tudo quanto dissemos pode ser visto como uma aproximação da concepção moderna de lei natural. Se não chegam a formulá-la claramente, a idéia de lei está presente. Os estóicos são completamente isentos de essencialismo e não reconhecem na realidade mais do que um fluxo experimentado de acontecimentos, motivado pela Razão universal, que, como determinante das coisas, se chama Destino e se mistura à matéria, para ser causa de tudo que acontece. Em consequência desta diferença fundamental, a lógica estóica tem um "sentido" inteiramente diferente do da Escola. BROCHARD e HAMELIN, cujos pontos de vista discordam freqüentemente na interpretação das teorias estóicas, admitem igualmente esta tese: "L'idée de la loi est substituée à l'idée d'essence, la logique tout entière est fondée sur l'idée de séquence nécessaire". (1)

Para a lógica clássica, a função do silogismo consiste em estabelecer entre dois conceitos distintos, que figuram em duas proposições diferentes, uma relação tal que permita fazê-los figurar ambos em uma mesma e nova proposição. A relação a ser estabelecida só é possível se os dois conceitos mantiverem,

(1) V. Brochard, ob. cit. pág. 240.

cada um por si, certa relação com um terceiro conceito, o chamado termo médio. A presença deste terceiro elemento é indispensável, porque, visto que um conceito só pode relacionar-se com outro conceito, é preciso que a relação a ser construída se funde sobre relações anteriormente estabelecidas; assim é imprescindível que os dois conceitos se apresentem associados a um mesmo terceiro, se quiserem ser associados entre si. Que este terceiro termo seja um só para os dois conceitos é exigido para tornar possível a transitividade da relação. Esta estrutura do silogismo, para se tornar inteligível, depende de que a idéia que nos formamos sobre o conceito e sobre a relação entre conceitos seja tal que se preste ao estabelecimento do problema nos termos acima indicados. Sabido é que duas concepções diferentes do conceito satisfazem esta exigência: a do conceito como essência e a do conceito como classe. Em ambos os casos o conceito é suposto ser uma idéia no espírito, mas essa idéia pode ser tomada ou num sentido qualitativo, como representação de uma substância ou de uma propriedade, ou num sentido quantitativo, como idéia de uma classe de seres ou objetos unidos idealmente pela posse de um caráter comum. Quer de um, quer de outro modo, é possível definir o que seja relação entre conceitos: sob forma qualitativa, a relação é chamada de compreensão e então supõe-se que a essência representada no conceito é o centro de um conjunto de relações com outras essências, ditas compreendidas por ela; sob forma quantitativa, a relação é denominada de extensão e consiste na relação de pertinência entre

classes, isto é, que toda classe contém todas as sub-classes das suas sub-classes.

Como estes dois modos de compreender a proposição podem caber dentro do conceitualismo, a lógica aristotélica defronta-se com o problema de ter que explicar a significação de cada um. É bem conhecida a história das controvérsias a este respeito, embora deva reconhecer-se que a tradição escolástica procura incorporar as duas explicações, admitindo que o ponto de vista da extensão é próprio da lógica, sendo o ponto de vista da compreensão adequado à psicologia, porque representa melhor a análise do raciocínio como operação viva do espírito. (1) As clássicas figuras de EULER constituem o exemplo da concepção extensiva.

Definidas assim a natureza do conceito e das relações entre conceitos, é evidente a necessidade de elaborar um sistema de regras de validade dos silogismos, sob as quais se oculta o empenho de manter a invariabilidade das definições, e das propriedades operatórias que delas decorrem. Como cada conceito pode figurar na proposição em situação diferente, como sujeito ou como predicado, e como a proposição mesma manifesta ainda outros caracteres, como ser afirmativa ou negativa, universal ou particular, resulta que o problema inicial, a ligação dos conceitos primitivamente isolados, na unidade da conclusão, se apresenta complicado por um conjunto de condições que estendem enormemente a possibilidade das combinações e dão origem à classificação dos silogismos por figuras e

(1) Cf. J. Maritain, *Éléments de Philosophie*, vol. II, Tequid, Paris, 2.^a ed. 1933, pág. 212.

modos, e à separação das combinações legítimas das ilegítimas.

Tal é, reconhecidamente, o monumento lógico de ARISTÓTELES. Sua solidez resulta de sua absoluta coerência interna como sistema. Mas importa na aceitação primordial de uma determinada concepção da natureza do elemento unitário do sistema — o conceito e sua constituição — do processo de sua aquisição, uma psicologia ideativa, e, em última análise, de uma visão geral da realidade, uma ontologia realista, com as quais de modo algum concordam os estóicos.

Nenhuma das duas interpretações do conceito é compatível com as suas teses metafísicas e físicas. A interpretação compreensivista é inadmissível porque o universo é composto unicamente de seres individuais corpóreos, que originam representações também corpóreas em nossa alma material. Aceitar a existência de essências ou formas seria dar realidade a outra categoria de seres, as idéias, e introduzir um segundo universo, o das coisas espirituais, mas para isso não há lugar no seu sistema. Lembremos que não é possível de modo algum aproximar os dizíveis, de que falamos, das essências em sentido aristotélico. O dizível opõe-se ao ser precisamente como não-ser. Seria falsear completamente o pensamento destes filósofos, concluir que opor-se a ser natural signifique ser espiritual ou mental. O que se distingue da realidade só pode ser irrealidade, e tal é o caráter desses exprimíveis de que trata a lógica. Só por isto é esta ciência distinta da outra, que trata das coisas reais, a física.

Não podem também admitir a explicação do conceito como classe,

porque a isso se opõe a sua teoria da individualidade. Diziam que a substância de todos os seres era a matéria primeira, *οὐσίαν δὲ φασὶ τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην ὕλην* (DIÓG. L. VII, 150). Esta substância porém seria a matéria sem qualidades, *ἢ ἀποιος ὕλη*. Cada ser individual seria formado de dois substratos, um indiferenciado, inqualificado, a simples substância, e outro portador dos caracteres comuns e particulares, que lhe daria a individualidade, *διπτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον· ἢ τε γὰρ ἀποιος ὕλη πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου σημαίνόμενον καὶ δεύτερον δ κοινῶς ποιὸν ἢ ἰδίως ὑλοσταται.*

PORPHYR. ap. Simpl. in Cat. fo. 12 Δ .) A qualidade particular é também material como a substância e é única na sua espécie. Cada ser é, pois, formado de duas matérias, de dois substratos, como diz expressamente PLUTARCO, *ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ ποιόν* (PLUT. Com. not. 44, 4). A qualidade comum, *τὸ κοινῶς ποιόν*, é suficiente para distinguir um certo grupo de propriedades, mas no ser concreto a ela se sobrepõe a qualidade individual, *τὸ ἰδίως ποιόν*, e é esta última que perfaz o ser e lhe dá plena individualidade. Só à vista desta qualidade individual o ser aparece como concebível. A lógica trata o objeto somente como exibindo uma natureza única e inconfundível, a que lhe vem das qualidades individuais que possui. O resultado é que, sendo cada ser definido pelas suas qualidades próprias, só é permissível falar de semelhança entre os indivíduos, nunca de identidade. A natureza de cada ser não se repete, cada objeto no que tem de essencial é autônomo e singular, e só imprópriamente pode ser com-

parado a outro. E' evidente que jamais poderá ter sentido, nesta base, referir-se a classe de objetos.

Tendo assim eliminado todo contato com a teoria aristotélica do conceito, os estóicos abordam o problema da inferência num espírito que os leva a modificar inteiramente a teoria do silogismo. O princípio de todo raciocínio deve ser a sujeição à experiência. Só o que nos é dado diretamente na percepção sensível tem força de verdade suficiente para ser ponto de partida de um processo dedutivo. Esta admissão é forçosa, desde que não existem princípios gerais apreendidos por intuição intelectual como fiadores da validade da dedução. A experiência, porém, é essencialmente uma sucessão temporal de acontecimentos; por conseguinte, o mais simples enunciado sobre a realidade, para abranger a experiência na sua natureza fluente, deve ser aquêle em que se disser a seqüência de dois acontecimentos: primeiro A, depois B. Com isto, porém, ainda não estaríamos em condições de construir um organismo dedutivo. Faltaria um nexa lógico-formal, e êste só pode ser achado na própria realidade. Faz-se mister que a sucessão A B seja vista como tendo um sentido legal, que transcende a simples contiguidade temporal. A e B não ocorrem unicamente um depois do outro, como por acaso, mas entre êles existe uma determinação do Logos cósmico, que assinala a cada um a sua ocasião fatal e estabelece entre as causas uma correspondência racional. A razão humana, como parte que é da razão universal, é capaz então de apreender, na aparência empírica de pura sucessão, um enlace necessário sob o qual daí

em diante se representará o par A B. Sendo assim, deve ser modificado o modo de dizer o enunciado elementar, e em vez de nos referirmos à simples constatação "primeiro A, depois B", deveremos dizer "se A, então B".

Chegamos aqui ao tipo fundamental de toda silogística estóica: a proposição condicional. Com isto atingimos o ponto de máxima divergência entre a lógica formal estóica e a aristotélica. ARISTÓTELES construirá toda a silogística sobre a proposição categórica, nem sequer mencionando a possibilidade de usar a proposição hipotética. Divide os processos do raciocínio em duas classes apenas, silogismos e induções: *ἅπαντα πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς*.

(Anal. Pr. II, 23, 68 b 13). Não se refere sequer aos silogismos hipotéticos.

Os estóicos, pelas razões expostas, recusam a proposição categórica e reduzem todo o raciocínio dedutivo a cinco tipos elementares fundados sobre proposições condicionais ou disjuntivas. A disjunção, assim como a negação da conjunção, tem o mesmo fundamento empírico e decorre do reconhecimento do mesmo determinismo que condiciona a significação das proposições hipotéticas. Em todos êsses tipos, a primeira proposição, *λήμματα*, estabelece uma relação de ligação ou de separação entre dois membros; a segunda *πρόσληψις*, põe ou exclui um desses membros; e a terceira, a conclusão, *ἐπιωρά*, define o que resulta para o outro membro. (1)

Conhecemos êsses cinco tipos pelo testemunho de SEXTO EMPÍRICO (adv.

(1) Cf. Ueberweg — Geach. d. Phil. 9.º ed. vol. I, pág. 295.

Math. VIII, 227) e de DIÓGENES LAÉRCIO (79, 81):

- I) Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον, τὸ δὲ γε πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον.
- II) Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον, οὐχὶ δὲ γε τὸ δεύτερον· οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον.
- III) Οὐχὶ καὶ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον τὸ δὲ γε πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον.
- IV) Ἦτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον.
- V) Ἦτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· οὐχὶ δὲ τὸ δεύτερον· πρῶτον ἄρα ἐστίν.

Se figurarmos o “primeiro”, *πρῶτον*, por A, e o “segundo” *δεύτερον*, por B, poderemos traduzir:

- I) Se A, então B. Ora, A. Logo, B.
- II) se A, então B. Ora, não B. Logo, não A.
- III) Não simultaneamente A e B. Ora, A. Logo, não B.
- IV) Ou A, ou B. Ora, A. Logo, não B.
- V) Ou A, ou B. Ora, não B. Logo, A.

Como A e B são fatos, se quisermos representar em termos modernos estas leis formais, poderemos substituir A e B pelas proposições que enunciam esses fatos, chamando-as *p* e *q*. Em expressões simbólicas, os cinco tipos fundamentais da silogística estoíca escrevem-se:

- I) $[(p \rightarrow q) \cdot p] \rightarrow q$
- II) $[(p \rightarrow q) \cdot \neg q] \rightarrow \neg p$
- III) $[\neg (p \cdot q) \cdot p] \rightarrow \neg q$
- IV) $[(p \vee q) \cdot p] \rightarrow q$
- V) $[(p \vee q) \cdot \neg q] \rightarrow p$

Os tipos I) e II) constituem os silogismos condicionais; são, como bem se vê, respectivamente os chamados *modus ponens* e *modus tollens* da lógica escolástica. O tipo III) baseia-se no reconhecimento da impossibilidade da simultaneidade de dois fatos incompatíveis; ora, só numa correlação causal dois fatos podem ser incompatíveis. Este tipo, portanto, reveste os mesmos princípios que justificam o *συνημιώνον* das premissas maiores dos tipos I) e II). As formas disjuntivas dos tipos IV) e V) explicam-se pelas mesmas razões; é o sentido exclusivo da alternativa.

Observa BROCHARD (1) que, em vez de designar com algarismos ou letras, os termos do silogismo, como era de hábito em ARISTÓTELES, empregam os estoícos as palavras “primeiro” e “segundo” para bem indicar que não se trata de relações entre conceitos, mas da ordem de sucessão entre as coisas concretas.

Estabelecidos os cinco tipos elementares, cuidam os lógicos do Pórtico de demonstrar que todos os raciocínios que se fazem em termos de linguagem comum, se são verdadeiros, podem ser reduzidos a alguma das formas primitivas. Nesse intuito, aperfeiçoaram uma técnica dialéctica, em que seus adversários, os cépticos, encontraram boa oportunidade de criticar a inutilidade das interpretações e o excesso de subtilidades, certamente não menores do que aquêles que, mais tarde, a lógica escolástica iria desenvolver nos seus exercícios de redução aos modos da primeira figura. Falta-nos o conhecimento explícito desses processos redutivos, pelos quais os lógicos estoícos faziam entrar todos os ra-

(1) Cf. Brochard, ob. cit., pág. 225.

raciocínios nos tipos assinalados; mas, é bem possível que nêles se contivesse muito do sentido operacional com que a lógica moderna trata os seus símbolos.

Encontramos nestes silogismos três das funções que a lógica modernamente utiliza na construção de suas fórmulas. Sem dúvida, o apêgo rigoroso aos fatos impediu que os estóicos tivessem a plena noção do sentido abstrato da inferência. Neste particular, a lógica da Escola é completa. De outro lado, porém, os estóicos marcam a sua ciência com rasgos de modernidade, descobrindo o caráter implicativo da dedução formal.

A necessidade com que dos princípios se segue a conclusão é uma necessidade de razão, idêntica, por conseguinte, à própria necessidade da natureza. É a mesma Razão universal, que tudo condiciona, que aqui se faz verbo e se revela como luz intelectual. A mais alta e abrangedora visão que se pode ter do pensamento estóico é aquela que tudo conceba *sub specie rationis*. Únicamente a existência de uma só Razão, em nós e nas coisas, é capaz de justificar a cognoscibilidade da realidade pelo espírito. Esta conclusão da lógica identifica-se com a da física e da ética e tôdas exprimem o mesmo ideal de pura racionalidade, que tão poderosamente contribuiu para caracterizar o estoicismo e dotá-lo de uma força que se exerceu sobre longo período da história do pensamento.

A afirmação dogmática da total racionalidade não os impede, contudo, de perceber que no trabalho prático de aquisição do conhecimento nos é lícito servir-nos, como de ponto de partida de desenvolvi-

mentos racionais de proposições cuja verdade não está estabelecida e que justamente temos empenho em conhecer. Seria de supor que só pudessem ser tomadas como premissas de um raciocínio dedutivo proposições condicionais já conhecidas e cuja veracidade estivesse já assegurada. Muito ao contrário, vemos que os estóicos reconhecem o papel da hipótese e admitiam que certos raciocínios devem ser confirmados pela experiência nas suas conclusões. Assim, diz SEXTO EMPÍRICO que os estóicos julgavam que nem sempre é possível pedir a demonstração de cada julgamento, mas é preciso aceitar alguns por hipótese e só considerar legítimos aqueles cujas conseqüências possam ser verificadas na realidade, ἀλλ' οὐ δεῖ, φασί, πάντων ἀπόδειξιν αἰτεῖν, τινὰ δὲ καὶ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν, ἐπεὶ οὐ δυνήσεται προβαλεῖν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δοθῇ τι πιστόν ἐξ αὐτοῦ τυγχάνειν (adv. Math. VIII, 367).

Nota BROCHARD que, apesar de haver aqui uma curiosa antecipação do método experimental, esta doutrina da hipótese não parece ter sido aceita por toda a escola estóica, sem dúvida pelas divergências que introduzia no interior de um sistema tão cioso do poder apriorístico da razão, como foi a filosofia da Stoá.

Certamente, muitas outras questões interessantes levantam-se no âmbito da lógica estóica, a exigirem uma tentativa de esclarecimento e de interpretação; particularmente, a existência da indução tem sido objeto de opiniões diversas. Quisemos, porém, limitar-nos aos pontos menos incertos do sistema e por isso nos escusamos de abordá-lo.

As considerações aqui brevemente feitas parecem suficientes para de-

monstrar a separação radical entre a lógica do Liceu e a do Pórtico. Era este o principal objetivo que tínhamos em mira nestas linhas. Quisemos mostrar que, quase simultaneamente com a criação da doutrina lógica da inclusão conceitual, fundada na existência das idéias no intelecto, se elaborava outra, de sentido relacional, fundada na percepção dos fenômenos na realidade. Tudo quanto aqui ficou dito é pouco para dar uma impressão completa do que foi essa lógica anti-aristotélica. O conhecimento lacunar que possuímos não nos permite reconstruí-la com segurança, através dos insuficientes e não de todo insuspeitos fragmentos que nos restam. Tôda incerteza, tôda inconsistência nas tentativas de exposição desta doutrina têm, assim, por motivo uma fatalidade histórica.

Dissemos já que a fase cultural helenística, em que mergulha o estoicismo, desviou para os temas práticos — a vida e seus valores — o interesse da especulação. Não foi cultivada, como merecia, esta lógica, nem se formou uma tradição de filósofos que disputassem sob sua inspiração e que, reformando e esclarecendo o que nela havia de imperfeito, viessem a constituí-la em um tão sólido instrumento da ciência como o forjado por ARISTÓTELES.

Se se procuram estabelecer comparações entre a filosofia lógica do estoicismo e a dos pensadores da época moderna, vamos ao encontro de discordâncias entre os historiadores. BROCHARD (1) pretendeu pôr à

luz as analogias entre a lógica de CRISIPO e a de STUART MILL, fundando-se sobretudo no nominalismo que envolve a ambos. HAMELIN criticando-o, porém, nega qualquer aproximação íntima entre elas, considerando como superficial a analogia motivada pelo empirismo de ambos os filósofos; julga que se deve considerar SPINOZA como o pensador que maior afinidade tem com o estoicismo lógico. Responde BROCHARD (1) com um segundo estudo, refutando a semelhança com SPINOZA e demonstrando que, levada a análise a maior rigor, é forçoso admitir uma analogia entre a lógica estóica e a de LEIBNIZ, o qual, em diversas passagens da *Teodicéia*, reconhece explicitamente essa semelhança.

A lógica dos estóicos, como em geral tôda a sua teoria do conhecimento, é um tema de grande significação histórica pelos numerosos elementos seus que vieram a ser desenvolvidos em outros sistemas modernos. A sua posição, logo após PLATÃO e ARISTÓTELES, e sua oposição a estes dão-lhe uma natural afinidade com as doutrinas que divergem da tradição escolástica. O empirismo de todos os tempos, de LOCKE ao *Círculo de Viena*, concordará com a sua afirmação da experiência como fonte de todos os nossos conhecimentos, ao mesmo tempo que o racionalismo, desde DESCARTES, concordará também com o estoicismo em afirmar que é na razão que se encontra, em última análise, o critério de tôda verdade.

(1) Brochard, ob. cit. pág. 236.

(1) Brochard, ob. cit. pág. 239.

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

FRONTEROTTA, Francesco. ΜΕΘΕΞΙΣ. *La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai Dialoghi Giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

Fronterotta é um platonista italiano cuja obra abarca a tradução comentada do *Timeu*¹ e mais recentemente do *Sofista*², um comentário ao *Parmênides*³, e uma série de artigos e ensaios em periódicos respeitadas. Em seu ΜΕΘΕΞΙΣ, obra volumosa, ele nos oferece uma interpretação da Teoria das Ideias ao mesmo tempo abrangente e profunda, mérito assaz raro.

O próprio autor constata, na introdução à obra, o caráter cada vez mais fragmentário dos estudos recentes acerca de Platão, o que tende a eclipsar a intuição fundamental do platonismo, as Ideias. E quando se as investiga, o estudo frequentemente se volta para questões pontuais e até mesmo para uma discussão entre comentadores, pondo a perder a discussão das Ideias na inteireza que lhe é devida. Fronterotta propõe-se a tratar da questão de modo a dar conta da obra de Platão como um todo, a partir daquilo que ele identifica como seu dilema fundamental: a participação das coisas empíricas nas Ideias. Essa questão tende naturalmente a um clímax, a crítica movida por Platão no seu *Parmênides*. O autor, então, percorrerá o *corpus platonicum* até este diálogo, detendo-se nele de modo especial. Nos apêndices à obra, ele procura integrar sua interpretação aos diálogos supostamente posteriores ao *Parmênides*, bem como trata das críticas de Aristóteles a Platão, críticas percebidas como essencialmente redutíveis ao problema da participação.

A cronologia dos diálogos, *vexata quaestio*, torna-se condição da interpretação. O autor procura não se comprometer com uma ordenação estrita que se arrogue capaz de determinar a posição de cada diálogo; porém, ele não renuncia a uma organização ao menos em grandes grupos, os já bem estabelecidos períodos da Juventude, Maturidade e Velhice.

Grande influência para esta obra é o célebre artigo de H. Cherniss, “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”⁴. Fronterotta, porém, pretende radicalizar a tese de Cherniss⁵: a Teoria das Ideias é econômica não

¹ PLATONE. *Timeo*. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2003.

² PLATONE. *Sofista*. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2007.

³ FRONTEROTTA, Francesco. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma-Bari: Laterza, 1998.

⁴ CHERNISS, Harold. The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. In: TARÁN, L. (Ed.). *Selected Papers*. Leiden: E. J. Brill, 1977. p. 121-132.

⁵ FRONTEROTTA, 2001, p. 159-163.

apenas porque se trata duma única hipótese que explica uma série de fenômenos distintos; mas, sobretudo, porque ela atua de modo unitário, reduzindo todas as demais questões à questão do conhecimento. Sendo assim, só é possível explicar, por exemplo, o fenômeno moral porque, em primeiro lugar, pressupõe-se que o discurso moral esteja bem baseado num conhecimento seguro. Em termos gerais, importa determinar, primordialmente, como possa haver conhecimento e, derivativamente, como seja possível conhecer qualquer fenômeno específico.

Uma das teses fundamentais do livro é, de fato, esta: a Teoria das Ideias é uma teoria dos objetos cognoscíveis, e de seu estatuto ontológico. A investigação do estatuto ontológico passa a ser importante porque, segundo o autor, é possível discernir no pensamento de Platão dois traços fundamentais: por um lado, uma concepção de conhecimento eminentemente realista e objetivista⁶, e, por outro lado, a estreita correspondência⁷ entre o tipo de conhecimento e o estatuto ontológico do objeto conhecido⁷. Sendo assim, Platão exigiria que o conhecimento sempre fosse conhecimento de um objeto, e de um objeto que seja real. E para que o conhecimento seja pleno, o objeto tem de *ser* de modo pleno.

A partir dessas premissas, empreende-se uma análise dos diálogos de Juventude, os quais sofrem uma subdivisão num grupo chamado de Intermediário, por estar mais próximo dos diálogos de Maturidade. Fronterotta posiciona-se firmemente contra as ditas concepções evolutivas da Teoria das Ideias. Mas, como ele próprio reconhece, sob o rótulo de concepções evolutivas abrigam-se tendências bastante heterogêneas. A questão que emerge para o leitor é, afinal, contra qual tese evolutiva ele se posiciona? Infelizmente a resposta não é muito clara. É certo que Fronterotta não admite uma evolução extrema, por exemplo, que Platão tenha abandonado após o *Parmênides* as Ideias, entendidas como entes subsistentes e transcendentés; também não

⁶ “Una simile dottrina epistemologica pressuppone una concezione fortemente *realista e oggettivista* della conoscenza e del processo conoscitivo, inteso come una sorta di *adeguamento* del soggetto conoscente che può, per così dire, *uniformarsi* all’oggetto conosciuto. L’attività del pensiero sembra insomma consistere in una riproduzione o in un ‘rispechiamento’ dell’oggetto pensato, dal momento che, in generale, la relazione fra pensiero ed essere pare costituirsi esclusivamente nella dimensione oggettiva dell’essere cui il pensiero deve essere rigorosamente ridotto”. FRONTEROTTA, 2001, p. 73.

⁷ “La differenza fra i generi di conoscenza dipendi dagli oggetti che ciascun genere di conoscenza assume come proprio contenuto. Dunque, la conoscenza vera e immutabile deve rivolgersi a un oggetto veramente essente e immutabile; l’ignoranza deve rivolgersi a un oggetto assolutamente non essente; infine, la conoscenza incerta e mutevole deve rivolgersi a un oggetto a sua volta ‘incerto’ e mutevole”. Ibid., p. 76.

aceita que na Juventude as Ideias fossem meros conceitos, ou mesmo formas imanentes. Fronterotta insiste que desde os diálogos animados pela busca da definição (os diálogos “definitórios”), aquilo que se pretende definir já possui o estatuto de objeto real, idêntico a si mesmo, e até mesmo de paradigma dos casos particulares⁸. Porém ao mesmo tempo ele atribui à fase madura a característica da explícita separação, *χωρισμός*, entre Ideias e coisas empíricas⁹. Sendo assim, seu intento de não subscrever qualquer tese evolutiva fica abalado: não seria a sua própria posição evolutiva, ainda que de modo mitigado? O que ele defende, embora isso não se extraia sem dificuldade de seu texto, é que esse não seria o caso, uma vez que todos os diálogos, ou quase todos, apresentam as Ideias sempre com um mesmo conjunto de características: caráter de objeto, realidade, autoidentidade. Assim, os diálogos de Juventude já conteriam de forma embrionária as características que serão plenamente desenvolvidas nas fases posteriores; as diferenças consistiriam, então, mais na ênfase e na formulação.

O que Fronterotta faz, ainda que implicitamente, é dar um significado bastante peculiar para termos como Ideia ou Forma; o núcleo do conceito consistiria, assim, no caráter de objeto determinado e real, sendo a transcendência apenas um desdobramento desse núcleo. Ele defende, então, que os termos canônicos usados para designar as Ideias (tal como *εἶδος*, *ἰδέα*, *γένος* e *οὐσία*) mantêm sua amplitude semântica ao longo de toda a obra; dessarte, os sentidos técnicos e não técnicos de tais termos não podem ser facilmente distinguidos de acordo com a fase do diálogo em que se encontram¹⁰. O mesmo valeria para os termos que designam as relações entre as Ideias e o sensível.

Assim sendo, nos dois capítulos iniciais o autor investiga os diálogos “definitórios” e os diálogos maduros, ambos os grupos sob a ótica da gradual “objetivação” do *definiendum*, processo concomitante à atribuição de realidade a esse objeto. Ele faz uma distinção entre diálogos como o *Cármides* e *Laques*, de um lado, e *Hípias Maior*, *Éutifron*, *Ménon*, *Crátilo* e *Protágoras*, de outro lado. Estes últimos, classificados como diálogos intermediários no sentido acima mencionado, revelariam já de modo definitivo o estatuto de objeto do *definiendum* e sua realidade, bem como sua universalidade e autoidentidade. Inversamente,

⁸ FRONTEROTTA, 2001, p. 39-41 e 170-171.

⁹ Ibid., p. 42-44 e 170-171.

¹⁰ Fronterotta observa que se é verdade que *γένος* não surge senão nos últimos diálogos, os demais termos são onipresentes, e não automaticamente determináveis como técnicos ou não técnicos apenas com base na fase de composição da obra em questão. Cf. Ibid., p. XIV.

os diálogos do primeiro grupo, *Cármides* e *Laques*, diriam respeito, sobretudo, à busca de uma universalidade extensional¹¹, isto é, à busca duma definição capaz de abarcar todos os casos particulares, sem necessariamente se comprometer com o fato de que a definição deva referir-se a um objeto real. Das Ideias nos diálogos de Juventude como um todo se poderia dizer que são um τί determinado, responsável pela essência das coisas sensíveis, modelo universal das mesmas, constituindo um objeto real ao qual o conhecimento deve referir-se¹².

Além do rigoroso χωρισμός, a Maturidade caracterizar-se-ia pela crescente ênfase nas relações que as Ideias entretêm umas com as outras, ao passo que na Juventude, com exceção do *Protágoras*, as Ideias são realidades mais ou menos monádicas, vinculadas apenas às coisas sensíveis das quais são causa.

Mas afinal, por que o conhecimento precisaria das Ideias, com suas peculiares características? Porque, de acordo com o autor, Platão teria assumido a concepção heraclítica do sensível. Mas, por outro lado, o filósofo consideraria o conhecimento simplesmente como um fato, e o conhecimento requer estabilidade. Logo, as Ideias devem existir: a ontologia é fundada pelas necessidades epistemológicas. Ademais, defende Fronterotta, Platão sem dúvida distingue *degrees of reality*, aos quais correspondem *degrees of knowability*¹³. O melhor seria dizer que o filósofo parte dos graus de cognoscibilidade, para então postular os graus de realidade, a despeito da ordem argumentativa presente nos diálogos. Mas que significa essa obscura noção de graus de realidade ou de ser? Fronterotta não hesita em responder que ser em máximo grau nada mais é do que possuir em grau máximo as características necessárias ao conhecimento em sentido forte¹⁴: autoidentidade, universalidade, imutabilidade, etc. Ora, o sensível não possui tais atributos, mas também não consiste no puro nada: trata-se de mistura de ser e não-ser. Assim a totalidade do que existe está cindida em duas seções: a realidade suprema, que plenamente é, e o sensível, que é e não é.

No terceiro capítulo, Fronterotta formula três questões fundamentais. Em primeiro lugar, por que os homens devem lançar-se para além da experiência ordinária de conhecimento, e buscar realidades suprassensíveis? Quais são as condições do conhecimento em sentido forte? Como ele se realiza, qual é sua natureza?¹⁵

¹¹ FRONTEROTTA, 2001, p. 17.

¹² Ibid., p. 39-41.

¹³ Ibid., p. 77-79.

¹⁴ Ibid., p. 78.

¹⁵ Ibid., p. 81.

À primeira questão, Fronterotta responde com o argumento de que as Ideias possuem reflexos, manifestações sensíveis, que por vezes não são problemáticos, mas que por vezes intrigam o sujeito. É o caso dos predicados contrários, como belo e feio, pesado e leve, que podem ser, com justiça, atribuídos a uma mesma realidade empírica. São essas situações de dúvida que instigam o sujeito a buscar as Ideias.

No que se refere às condições do conhecimento, a resposta tem de ser a anamnese; dado que o sujeito e seu objeto são radicalmente diferentes, a anamnese é uma hipótese importante para tentar explicar o conhecimento, sem abrir mão das diferenças ontológicas entre o sensível e o inteligível.

Já a natureza do conhecimento, ao menos no seu sentido próprio, seria intuitiva; consistiria na assimilação completa do objeto conhecido e do sujeito cognoscente. Porém tal concepção implica uma série de problemas, pois tal meta não parece realizável, dada a separação fundamental dos dois níveis do real.

No capítulo quarto é analisada a estrutura do “mundo” das Ideias. Uma primeira questão refere-se à “população” desse “mundo”. Embora reconhecendo a reticência de Platão a esse respeito, e mesmo a relutância que a personagem de Sócrates no *Parmênides* revela em aceitar certas Ideias, o autor argumenta que outras passagens¹⁶ testemunham em favor duma ampla extensão dos tipos de Ideias. Sendo assim, o pensamento do ateniense seria mais bem interpretado como admitindo uma Ideia para cada realidade empírica que possa ser representada por uma multiplicidade. De acordo com esse critério estão excluídas as Ideias de indivíduos, como Sócrates, uma vez que estes não representam uma multiplicidade; estão excluídas também Ideias de coisas imaginárias, pois não se encontram na realidade empírica, que é justamente aquela que o mundo das Ideias pretende explicar. Tudo o mais, seja o que chamamos de qualidades, seja o que chamamos de relações, e também o que entendemos como substâncias e mesmo objetos artificiais, tudo isso admitiria uma Ideia¹⁷.

Esclarecido isso, temos então como estabelecido o fato de que a linguagem “espelha” as Ideias. E, dado que a linguagem com sentido não se restringe a enunciação de termos isolados, mas consiste na associação de certos termos a outros termos, assim também as Ideias têm de manter relações entre si¹⁸. Tal estrutura, que seria evidente no *Sofista*, Fronterotta

¹⁶ PLATÃO. *República*, 507b2-9 e, especialmente, 596a5-8.

¹⁷ FRONTEROTTA, 2001, p. 123-124.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

percebe já no *Protágoras* e no *Fédon*, e também numa importante passagem da *República*¹⁹: em que se descreve o movimento da dialética²⁰.

Nessa altura o autor aborda a delicada questão da “transcendência” da Ideia de Bem com relação às demais Ideias, tal como lemos na *República*. Fronterotta já havia defendido uma leitura da Linha Dividida, como expressão clara dum dualismo ontológico²¹: por um lado, existem as realidades, e, por outro lado, as coisas que são e não são. Ele argumenta lucidamente que a linha distingue sobretudo esses dois níveis. Se é possível que haja alguma distinção ontológica entre os objetos empíricos (de um lado, os objetos mesmos, e, de outro lado, suas imagens), na dimensão inteligível todas as Ideias possuiriam o mesmo estatuto ontológico. A condição intermediária, *μεταξύ*, das Ideias matemáticas diz respeito não ao seu ser, em tudo igual a qualquer outra Ideia, mas somente ao modo com que os matemáticos conhecem, a saber, por meio de hipóteses e imagens. Em suma, se no sensível pode haver qualquer hierarquia ontológica, na seção inteligível da Linha a diferença refere-se ao método de conhecimento. Portanto, a estrutura das Ideias seria “horizontal” do ponto de vista ontológico.

Todavia, é inegável a posição privilegiada que a Ideia de Bem ocupa na *República*. Como explicá-la? Fronterotta chama atenção para o fato de que a Ideia de Bem é dita estar além da essência *em dignidade e poder*²²: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*²³. Evidentemente, a Ideia de Bem não está além do ser, no sentido de que não tem ser. Porém, é preciso conceder à Ideia de Bem um privilégio axiológico sobre as demais. Ela é o princípio *ἀνυπόθετος* de toda ação moral, aquele que não admite a pergunta por nada superior. Mas cada uma das Ideias é também *ἀνυπόθετος* do ponto de vista das coisas sensíveis que ela explica²⁴.

Preservado o dualismo ontológico fundamental, é possível recorrer com segurança às categorias do ser e do devir. Essa é a cisão fundamental da filosofia de Platão, que tem consequências necessárias no tipo de relação que, por outro lado, tem de existir entre as duas dimensões. Apresentam-se duas possibilidades para compreender essa relação, uma forte e concreta, outra fraca,

¹⁹ PLATÃO. *República*, 511b3-c2.

²⁰ FRONTEROTTA, 2001, p. 126.

²¹ *Ibid.*, p. 103-112.

²² *Ibid.*, p. 141.

²³ PLATÃO. *República*, 509b9-10.

²⁴ FRONTEROTTA, 2001, p. 142-143.

mais ou menos metafórica. A forte pode ser reduzida à noção de presença das Ideias no sensível. A fraca é mais bem representada pela noção de imitação. Fronterotta recusa que uma ou outra explicação esteja necessariamente associada a qualquer período da produção platônica: as duas parecem ser explicações concorrentes.

Chega-se então à segunda parte do livro, que consiste na análise do *Parmênides*. Este representaria a expressão mais autêntica dos conflitos implícitos na Teoria das Ideias, conflitos que vêm à luz então em toda sua força. Sendo assim, este diálogo não contém, como já se supôs, uma teoria de todo estranha ao verdadeiro pensamento de Platão. Ao contrário, a Teoria das Ideias apresentada e criticada no *Parmênides* é, tanto em sua formulação positiva, quanto no seu aspecto problemático, verdadeiramente platônica.

Por outro lado, defende o autor, por mais fortes que sejam as críticas, o *Parmênides* não deve ser encarado como o marco do abandono da Teoria das Ideias: afirma-se no próprio diálogo que sem as Ideias a filosofia é impossível. Fronterotta passa então em revista as explicações formuladas por insignes estudiosos para a relação entre Ideias e sensível. A participação, de fato, parece ser o ponto fulcral: é preciso haver uma relação objetiva entre ambos os planos, relação esta que é ao mesmo tempo muito problemática, visto que os dois planos possuem características radicalmente diferentes. As várias alternativas propostas pelos comentadores são rejeitadas como insuficientes, na maior parte porque não dão conta duma efetiva relação de causalidade, isto é, uma relação através da qual as Ideias constituam o mundo empírico. As Ideias não são meras regras para o pensar, um matiz neokantiano de interpretação das Ideias que Fronterotta decididamente rejeita: sem as Ideias o sensível nem sequer existiria, ou melhor, não possuiria qualquer determinação. Mas para haver uma causalidade efetiva é preciso supor alguma espécie de contato entre Ideias e coisas; as aporias aí envolvidas têm seu exemplo mais acabado no argumento do Terceiro Homem.

Fronterotta aborda o Terceiro Homem através das opiniões dos comentadores acerca dos princípios da autopredicação e da não identidade, revelando-se influenciado pelo célebre artigo de G. Vlastos²⁵.

Em primeiro lugar, o autor trata de defender a validade da expressão “predicação”, relativamente à filosofia de Platão. Naturalmente não se trata do

²⁵ VLASTOS, G. The third man argument in Plato's *Parmenides*. In: ALLEN, R. E. *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p. 231-263.

mesmo sentido que o termo adquirirá posteriormente, porém é uma expressão que designa bem a atribuição de algo a um sujeito. Assim, a predicação no seu sentido mais ordinário designa apenas o pertencimento de um indivíduo a uma classe. A predicação nada mais é do que o correspondente lógico da participação, seu correlato ontológico.

Dessa correspondência surge um grave problema: a autopredicação das Ideias implicaria, por hipótese, a participação das Ideias em si mesmas. Porém a autoparticipação não é seguramente atestada por qualquer texto de Platão, e, sobretudo, é uma noção de tal maneira permeada de problemas que beira o absurdo.

Descartada essa possibilidade, fica, porém, uma dificuldade. Há trechos do *corpus*, especialmente no *Protágoras*²⁶, que apontam para a autopredicação. Também o argumento do Terceiro Homem está comprometido com a autopredicação das Ideias; mas esse é talvez o argumento mais letal à Teoria das Ideias. Para resolver esse problema, os comentadores que de diversos modos procuraram minimizar a autopredicação deram uma resposta insuficiente. Fronterotta aproxima-se mais de intérpretes de posição oposta, como A. Nehamas²⁷ e H. Teloh²⁸. Deste último ele acolhe a tese segundo a qual, *grosso modo*, a causa deve possuir determinada característica para que possa efetivamente “transmitir-la” a seus efeitos. Ora, para Fronterotta, é inequívoco que as Ideias exerçam esse tipo de causalidade; e aceitando esse princípio, ele tem de aceitar também a autopredicação.

Contudo, reconhece o autor, a autopredicação gera profundas dificuldades: como a Ideia de Grande pode ser grande, ou o que é pior, a Ideia de Múltiplo ser múltipla? É também no mínimo embaraçoso dizer que a Ideia de Justiça é justa: a Ideia de Justiça não é um sujeito moral²⁹. A solução de Fronterotta é lançar mão duma distinção, no mínimo ambígua, entre um modo concreto de predicação e um modo formal. As coisas sensíveis são concretamente grandes ou múltiplas, mas as Ideias o são de modo apenas formal³⁰.

Admitido isso, o autor eleva a autopredicação a princípio *bona fide* da Teoria das Ideias: a própria essência das Ideias, o fato de uma Ideia ser o que ela

²⁶ PLATÃO. *Protágoras*, 330c1-e2.

²⁷ NEHAMAS, Alexander. Self-Predication and Plato's Theory of Forms. *American Philosophical Quarterly*, Chicago, v. 16, p. 93-103, 1979.

²⁸ TELOH, Henry. *The Development of Plato's Metaphysics*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1981.

²⁹ FRONTEROTTA, 2001, p. 267.

³⁰ *Ibid.*, p. 267-269.

é, consiste na autopredicação³¹. A tão importante distinção entre *degrees of reality* tem, desse modo, seu fundamento na suprema autopredicação das Ideias.

Ao princípio de não identidade Fronterotta atribui a maior importância no quadro geral da Teoria das Ideias. Ele enfatiza, de modo original, a relação entre a não identidade, princípio lógico, e o χωρισμός, seu correlato ontológico. Criticando mais uma vez os comentadores que de uma forma ou de outra tentaram “resolver” a questão da não identidade, ele mesmo julga que este é, paralelamente à separação, o núcleo do dilema da participação.

Sabemos que Vlastos, em seu célebre artigo³², defende que o argumento do Terceiro Homem implica não apenas o regresso infinito, mas também uma gravíssima contradição, que fica patente tão logo sejam explicitadas as duas premissas implícitas, nomeadamente, a não identidade e a autopredicação. Fronterotta, porém, não se dedica a essa contradição. Sua interpretação do argumento não visa nem mesmo solucionar a dificuldade do regresso infinito. Bem ao contrário, o Terceiro Homem é para ele o símbolo dum verdadeiro dilema. A cisão ontológica da realidade, se levada ao extremo, impede a participação, e solapa a possibilidade de qualquer conhecimento seguro. Contudo, se a separação não é extrema, o inteligível acaba sendo envolvido no devir do sensível. Este é o dilema da participação, que é também o dilema da separação e da não identidade; segundo o autor, tal dilema não encontra solução na filosofia de Platão. Em razão disso, os termos utilizados para se fazer referência às Ideias, tenham eles um matiz de imanência ou de transcendência das Ideias, são termos sempre concorrentes na obra do ateniense: escolher um ou outro termo seria, por fim, inútil.

Sendo assim, Fronterotta avança uma interpretação instigante e coerente da segunda parte do *Parmênides*. Dado que o dilema é insolúvel, mas que, por outro lado, a hipótese das Ideias não pode ser abandonada sem um prejuízo profundo para a própria filosofia, como o afirma a personagem de Parmênides ao final da primeira parte do diálogo, conclui-se que é preciso ater-se à Teoria das Ideias. A γυμνασία proposta por Parmênides não pode senão tratar do conteúdo das aporias que vieram à tona na discussão, a saber, a relação entre o inteligível e o sensível³³. Logo a unidade e a multiplicidade que são objeto de discussão na segunda parte não se referem às Ideias de Uno e

³¹ FRONTEROTTA, 2001, p. 265.

³² VLASTOS, 1965.

³³ FRONTEROTTA, 2001, p. 296.

de Múltiplo. Se assim fosse, as constantes referências ao espaço, tempo e devir não teriam sentido³⁴. Segundo o autor, a unidade é a representação das Ideias, assim como a multiplicidade é representação das coisas sensíveis.

Fronterotta analisa detalhadamente as diversas hipóteses da segunda parte do diálogo, para concluir que quer as Ideias existam ou quer não existam, sejam elas separadas ou não, seguem-se sempre aporias³⁵. O *Parmênides* seria aporético neste sentido: ele desenvolve, em todas as suas possibilidades, o dilema da participação.

A conclusão do livro é que o platonismo caracteriza-se pela necessidade de mediação entre duas dimensões descontínuas. O dilema do platonismo, isto é, das Ideias, é insolúvel, mas ao mesmo tempo incluível. Aliás, deve ser encarado, na perspectiva de Platão, bem mais como um fato, que urge ser explicado. Exemplo desse caráter factual é a relação corpo-alma. Essa é o microcosmo, onde se reproduzem todas as dificuldades duma relação entre algo que é imaterial e eterno, e o que é corpóreo e corruptível.

A necessidade de mediação não encontra solução “filosófica”; as soluções apresentadas por Platão correm à margem da explicação racional. Este é o papel do *ἔπος* no *Banquete*, e dos mitos em geral. O próprio Demiurgo é o tipo de mediação que só pode figurar num mito.

Nos apêndices, o autor procura provar a validade de sua tese nos diálogos possivelmente posteriores ao *Parmênides*. O *Sofista*, o qual é analisado em grande riqueza de detalhes, serve para confirmar a índole platônica no que se refere à linguagem e à verdade: trata-se, inegavelmente, duma correspondência entre discurso e realidades inteligíveis. Ademais o *Sofista* reafirma a unidade das Ideias, na medida em que todas estão relacionadas através do ser. Ainda temos o desenvolvimento da *κοινωνία*, entendida como relação entre Ideias. Mas não se resolve o dilema fundamental que existe entre o sensível e o inteligível, uma vez que tal *κοινωνία* diz respeito apenas às relações existentes entre Ideias.

Os conceitos sem dúvida ontológicos do *Timeu* e do *Filebo*, acrescenta ainda o autor, são noções que não suplantam de modo algum a Teoria das Ideias *standard*, nem resolvem suas aporias. A Inteligência e a Causa do *Filebo* representam um passo significativo na tentativa de explicar como as Ideias efetivam seu poder causal³⁶. Outrossim, o Demiurgo procura desempenhar a

³⁴ FRONTEROTTA, 2001, p. 298.

³⁵ Ibid., p. 314.

³⁶ Ibid., p. 385-386.

função de causa eficiente do mundo sensível. Mas o *deus ex machina* também não é capaz de explicar satisfatoriamente o dilema da participação.

Por fim, Fronterotta trata das críticas aristotélicas à Teoria das Ideias, cujo cerne residiria na questão da participação. Aristóteles individua as causas da aporia: a natureza contraditória das Ideias, ao mesmo tempo universais e substanciais. Fronterotta, contudo, não atribui a Platão um mero erro, como o fez Aristóteles, mas procura justificar o ateniense na medida em que se trata duma concepção filosófica distinta da aristotélica, que parte de distintos pressupostos.

Convém agora completar os juízos críticos, aos quais já aludimos ao longo da exposição da obra.

É um pouco obscura a relação de Fronterotta com as ditas teses evolutivas. Uma vez que também ele admite que na Maturidade as Ideias estejam explicitamente separadas e mantenham relações entre si, coisa fundamentalmente ausente da Juventude, em que sentido a sua própria posição não redundaria também numa perspectiva evolutiva? É somente ao preço de retirar a transcendência do núcleo do conceito de Ideia que Fronterotta é capaz de defender a sua posição. O conceito passa a significar, preponderantemente, um ente que é um objeto real, autoidêntico e até mesmo paradigmático; e isso poderia ser encontrado já nos diálogos de Juventude. Haveria uma Teoria das Ideias juvenil, cuja versão madura apenas teria desenvolvido alguns dos pressupostos.

Uma das teses principais da obra é que a Teoria das Ideias é fruto de necessidades epistemológicas. Platão partiria do fato: há conhecimento. Dada a sua índole realista e objetivista, ele teria postulado a existência de, justamente, objetos reais, os quais pudessem servir de fundamento para o conhecimento. Destarte, a Teoria das Ideias não seria fruto de um ato ontologicamente dogmático, mas sim a inevitável consequência de certos pressupostos.

Essa é, sem dúvida, uma tese bastante engenhosa e fecunda. Porém, considerada isoladamente poderia redundar numa perspectiva neokantiana de interpretação, ou seja, na concepção das Ideias como meros princípios explicativos do conhecimento, algo que Fronterotta explicitamente rejeita. Em outros termos, a ênfase na função epistemológica das Ideias poderia acabar por comprometer sua realidade. Mas a resposta de Fronterotta é precisa: aos graus de cognoscibilidade correspondem graus de realidade, e, portanto, as Ideias são não apenas algo real, mas o sumamente real.

Já no concernente à autopredicação, a posição de Fronterotta é

bastante ambígua. Em primeiro lugar, ele admite que a predicação seja o correspondente lógico do princípio ontológico da participação; portanto, à autopredicação teria de corresponder a autoparticipação. Fronterotta, porém, rejeita como absurda a noção de autoparticipação, mas defende obstinadamente que a autopredicação integre a filosofia de Platão. Ora, ele tem necessariamente que explicar como a autopredicação, a princípio o exato correspondente da autoparticipação, a qual é considerada absurda, não esteja sujeita à mesma crítica; ou seja, ele precisa dar algum sentido à noção de autopredicação.

O problema é ulteriormente complicado porque Fronterotta se mostra plenamente consciente da série de problemas decorrentes da admissão da autopredicação. Se, por um lado, parece fazer algum sentido dizer que a “Beleza é bela”, afirmar, por outro lado, que a “Justiça é justa” é algo no mínimo estranho, já que a Ideia de Justiça não é um agente moral; “a Ideia de Multiplicidade é múltipla” implicaria consequências ainda mais devastadoras para a Teoria como um todo. E uma vez que Fronterotta também admitiu uma ampla extensão do “mundo das Ideias”, tais dificuldades podem ser multiplicadas à exaustão.

Fronterotta teria boas razões para rejeitar a autopredicação. Mas, ele sustenta, seguindo H. Teloh, o princípio de que a Ideia, para poder ser causa de determinada característica nas coisas sensíveis, deve ela mesmo “possuir” essa característica. Há, portanto, um conflito, que caminha para um clímax: afinal, que significaria a autopredicação? A resposta para esse impasse é buscada na distinção entre uma predicação concreta, a qual só diria respeito aos entes materiais, e uma predicação formal, que é, finalmente, a autopredicação. Segundo essa distinção, a autopredicação formal duma Ideia como, por exemplo, a Ideia de Multiplicidade, consistiria na mera expressão formal da essência da multiplicidade, sendo a Ideia, todavia, uma³⁷.

Entretanto, essa noção é demasiado vaga, e pode até mesmo solapar o papel causal das Ideias que Fronterotta quer a todo custo preservar. Em primeiro lugar, como ele mesmo reconhece em nota³⁸, é difícil dizer em que consista o ser *formalmente* determinada característica. Mas ele não se dá conta de que essa distinção pode acabar introduzindo, no limite, uma duplicidade de

³⁷ “Analogamente, l’idea della molteplicità e della dissomiglianza non sono certo, per auto-predicazione, concretamente molteplice e dissimile, ma solo *formalmente*: esse esprimono l’essenza della molteplicità e della dissomiglianza, pur restando, come tutte le altre idee, uniche e auto-identiche.” FRONTEROTTA, 2001, p. 268.

³⁸ FRONTEROTTA, 2001, p. 268-269, n. 58.

atributos e uma mera homonímia entre sensível e inteligível. De fato, sabemos o que significa dizer que esta coisa empírica é múltipla; mas a multiplicidade formal das Ideias arrisca ser algo tão distinto da multiplicidade concreta que, por fim, Ideia e coisa só teriam em comum o nome. Mas se forem duas características diferentes, como podem as Ideias explicar o mundo sensível, desiderato primordial da hipótese das Ideias?

Há ainda outra dificuldade que também deriva de sua compreensão da autopredicação. Para o autor, a autopredicação decorre da simples definição das Ideias, e consiste na expressão de sua natureza essencial³⁹, ainda que se trate, como quer Fronterotta, duma expressão meramente formal. Mas se as Ideias explicam a sua natureza essencial, o seu ser, por autorreferência, isso significa uma forte relativização do princípio de não identidade, tal como ele foi formulado por Vlastos. Ou seja, se as Ideias explicam o seu ser por referência à própria natureza, obviamente não dependem de outras Ideias para isso; ora, isso simplesmente impediria o regresso infinito no argumento do Terceiro Homem.

Surpreendentemente, Fronterotta não explora semelhante conclusão. A razão disso parece estar na peculiar compreensão que o autor demonstra do princípio de não identidade, e do próprio argumento do Terceiro Homem. Em primeiro lugar, ele associa fortemente o princípio de não identidade ao χωρισμός, como se fossem duas faces de um mesmo problema, uma lógica e outra ontológica. Por outro lado, o χωρισμός seria uma dificuldade intrínseca da Teoria das Ideias. Logo, por mais que Fronterotta apresente uma solução para a não identidade no que se refere à relação Ideia-Ideia (que é, na verdade, o que instaura o regresso infinito), ele não percebe esse fato como uma resposta cabal ao Terceiro Homem. Isto é, no Terceiro Homem estaria envolvido muito mais que o regresso infinito: trata-se, afinal, do problema do χωρισμός, dificuldade máxima da Teoria das Ideias. Eis uma passagem sintomática desse modo de pensar:

Pertanto, anche se non propriamente coincidenti, il principio ontologico del χωρισμός delle idee e l'assunto logico di non-identità mi sembrano tuttavia strettamente connessi o, meglio, dipendenti l'uno dall'altro. W. Leszł, Il De Ideis di Aristotele cit., 252-257, ha osservato che, a ben vedere, l'assunto di non-identità andrebbe in effetti corretto come segue: non 'tutti gli enti che possiedono un certo carattere sono diversi dall'idea in virtù della quale lo possiedono', ma 'tutti gli enti empirici che possiedono un certo carattere sono diversi dall'idea in virtù

³⁹ FRONTEROTTA, 2001, p. 265.

*della quale lo possiedono', visto che la non identità (ontologica e logica) si pone fra cose e idee, ma non fra idee e idee. Questa precisazione, che toglie l'immediata contraddizione fra l'assunto di non-identità e l'assunto di auto-predicazione delle idee, non esclude d'altra parte la paradossale conseguenza del regresso infinito: infatti, benché originariamente collocato fra idee e cose, il principio di non-identità finisce per coinvolgere le stesse realtà ideali nel momento in cui, 'partecipate' dalle cose empiriche, auto-predicabili e predicate delle cose empiriche, le idee si lasciano confondere con le cose in un insieme unitario e indistinto [...]*⁴⁰

Esses problemas são, entretanto, redimensionados à luz das virtudes desta obra. Em primeiro lugar, é um estudo que, como já mencionamos, consegue o raríssimo sucesso de reunir profundidade de análise e visão de conjunto. É-nos apresentado um quadro amplo da filosofia de Platão, em que todo o seu pensamento é convincentemente dotado de uma unidade essencial. Tratar-se-ia dum mesmo esforço para resolver uma questão primordial: a possibilidade do conhecimento. Isso dá unidade inclusive às diversas fases da produção platônica: os diálogos “definitórios” já lidariam com a busca das condições do conhecimento e da definição, o que resultaria na ontologia dos objetos cognoscíveis. E, apesar das grandes dificuldades, os diálogos da Velhice permaneceriam no mesmo caminho anteriormente traçado.

Ademais, trata-se dum trabalho que não se furta a enfrentar os pontos mais controversos da obra de Platão. Fronterotta toma posição com relação à suposta hierarquização das Ideias, defendendo que as Ideias matemáticas de modo nenhum estão num plano ontologicamente intermediário entre o sensível e o inteligível, mas são inteligíveis a todo título. Também a Ideia de Bem não está além da essência: sua preeminência é exclusivamente axiológica. Ele apresenta, além disso, uma convincente interpretação do nexos existente entre as duas “partes” do *Parmênides*.

Por fim, há de se reconhecer o mérito dum estudioso que não tenta a todo custo “salvar” o filósofo ao qual se dedica. Fronterotta afirma decididamente que a questão central da Teoria das Ideias, e do próprio platonismo, não tem solução. Porém, essa mesma tese possibilita uma explicação atraente e orgânica de temas como o mito, o *ἔργον*, o Demiurgo: todos são frutos da necessidade de mediação entre dois planos descontínuos, mediação não realizável por vias estritamente racionais.

É especialmente admirável a coragem dum platonista que

⁴⁰ FRONTEROTTA, 2001, p. 271-272, n. 2.

considera seriamente e, em parte, subscreve as críticas de Aristóteles a Platão. Sabendo aproveitar a riqueza dessas críticas, Fronterotta brindanos com uma bela obra.

Guilherme da Costa A. Cecílio
Mestrando em Filosofia – PPGLM da UFRJ

PLOTINO. *Enéadas: textos essenciais.* Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz e María Inês Crespo. Buenos Aires: Colihue, 2007.

Apesar da importância de Plotino no panorama do pensamento antigo, o conhecimento mais ou menos preciso de sua filosofia é ainda patrimônio do especialista na Antiguidade Tardia. Isso se deve a dois fatores: a dificuldade da doutrina e a dificuldade dos textos.

A filosofia plotiniana, uma mistura de comentário aos diálogos platônicos, intuições supra-rationais e especulações metafísicas, é, por sua própria natureza, bastante complexa e afastada da mentalidade contemporânea. Mas os próprios textos das *Enéadas* apresentam as suas dificuldades. É que Plotino se concentrou no ensinamento oral, nunca tendo se preocupado em sistematizar a doutrina nos textos escritos, nem em escrevê-los com clareza. Tudo o que temos, desse modo, é um conjunto de tratados que abordam de temas específicos e que pressupõem uma sistematização que não se encontra em nenhum deles.

Por isso, o interessado tem diante de si duas possibilidades insatisfatórias: recorrer a textos introdutórios que geralmente não conseguem mostrar a riqueza da filosofia plotiniana ou mergulhar em uma difícil e por vezes desanimadora leitura das *Enéadas*.

María Isabel Santa Cruz e María Inês Crespo, no livro *Enéadas: textos essenciais*, apresentam-nos uma terceira possibilidade: uma leitura guiada. Trata-se de uma apresentação da filosofia de Plotino a partir de uma seleção dos próprios textos das *Enéadas*.

O livro se inicia com um estudo preliminar que traz uma síntese inicial das doutrinas plotinianas e que trata rapidamente de suas principais questões: o Um, o Intelecto e sua geração, a Alma, a matéria e o mundo sensível, a vida filosófica. Além de proporcionar um primeiro contato com a filosofia das *Enéadas*, o estudo tem o mérito de situar o leitor nos principais debates dos especialistas contemporâneos. Também digna de nota é a bibliografia apresentada no final dessa introdução: apesar de não ser um levantamento exaustivo, é, no entanto, suficientemente abrangente e atualizada.

Os textos selecionados são passagens curtas dos tratados e estão dispostos em uma ordem temática. A opção por textos menores tem a desvantagem de não mostrar, muitas vezes, o desenvolvimento integral das argumentações do filósofo, bem como o seu estilo tortuoso e circular. Além

disso, devido a grande complexidade, foram deixados de lado alguns pontos importantes como a doutrina dos números, a discussão sobre a relação entre substância e qualidade e algumas questões de cosmologia.

Tais escolhas, no entanto, permitiram uma apresentação clara da filosofia de Plotino, colocando em relevo sua unidade e abrangência a partir dos próprios textos. A disposição das passagens também me pareceu bastante adequada. Assim, por exemplo, antes dos trechos que tratam diretamente do Um, aparecem aqueles que fazem uma apresentação sumária das três hipóstases, dos níveis de realidade e da doutrina da processão, situando melhor as ideias que aparecem em seguida.

Como notam as autoras (p. XCII-XCIII), traduzir um texto antigo é sempre uma empreitada difícil. Creio que essa dificuldade é acentuada num caso como o das *Enéadas*. É que, por se tratar de um texto muitas vezes obscuro, o tradutor se encontra impelido por demandas opostas: a fidelidade ao original, por um lado, e acessibilidade do texto, por outro. Notando que todo tradutor é também um intérprete, as autoras deixam claro que tentaram, apesar disso, verter em espanhol o que Plotino disse realmente, mesmo com o risco de reproduzir algumas das obscuridades e complexidades dos textos. No entanto, apesar da declarada opção pela fidelidade ao original, o resultado é uma tradução clara e acessível. Para isso ajudaram as várias notas, que explicam os pontos obscuros, estabelecem as relações com os outros autores antigos e situam a bibliografia secundária.

Assim, *Enéadas: textos essenciais* é uma recomendável introdução à filosofia de Plotino, útil para aquele que deseja se preparar para uma leitura mais cuidadosa da *Enéadas*, bem como para professores e alunos de filosofia antiga que queiram uma seleção de textos plotinianos traduzidos de uma forma ao mesmo tempo rigorosa e acessível e que possibilitem um contato direto com as principais ideias do fundador do neoplatonismo.

Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão
Universidade Federal do Paraná

NORMAS EDITORIAIS

Kléos, revista de publicação anual do Programa de Estudos em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro, destina-se à divulgação de trabalhos concernentes à Filosofia Antiga e áreas afins.

Kléos publica trabalhos nas seguintes modalidades:

1. **Artigos** com autoria declarada, que apresentem e discutam ideias e resultados de pesquisa na área de conhecimento da revista.

2. **Arquivo**, consistindo em traduções de textos da Antiguidade em língua portuguesa e comentários aos textos clássicos de difícil acesso de autores nacionais e estrangeiros.

3. **Recensões bibliográficas**, compreendendo: [i] *ensaios bibliográficos*, abrangendo a análise de conjunto de obras de um mesmo autor ou versando sobre um mesmo tema, com o máximo de 25 laudas; [ii] *resenhas críticas*, compreendendo a análise e crítica de obras recentes, com o máximo de 20 laudas; e [iii] *notícias bibliográficas*, compreendendo análise e exposição sucinta de obras recém-publicadas, com o máximo de 5 laudas.

Apresentação dos Trabalhos

Kléos publica trabalhos em português, espanhol, francês, italiano e inglês. A publicação dos trabalhos está condicionada a pareceres do Conselho Editorial, devendo os originais ser apresentados em três vias, na sua forma definitiva, revistos, sem rasuras ou correções, obedecendo às normas da ABNT:

[i] o *cabeçalho* deve ser colocado no alto da primeira página, compreendendo o título do trabalho e o subtítulo, grafados em maiúsculas; seguidos do nome(s) do(s) autor(es) e da instituição a que pertence(m);

[ii] *dois resumos*, de até 250 palavras (aproximadamente 10 linhas), contendo uma apresentação concisa do conteúdo do texto, sendo um em língua portuguesa e outro em língua inglesa ou francesa, dispostos no final do texto. Deve-se usar o verbo na voz ativa e na terceira pessoa do singular. Logo abaixo do resumo devem figurar as palavras-chave, antecedidas da expressão “Palavras-chave”; separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto.

[iii] o *corpo do trabalho* deve ser disposto em forma sequencial, sem espaços ociosos, deixando ampla margem à direita e à esquerda;

[iv] as *citações* no corpo do texto que ocuparem quatro ou mais linhas aparecerão em destaque, com um recuo de 4cm à esquerda, tamanho de fonte 11, espaço simples, sem aspas e sem itálico, devendo ser indicada na nota de rodapé pelo sistema de nota de referência bibliográfica;

[v] deverão ser encaminhadas três cópias impressas do texto, além de uma versão em disquete, digitado em papel A4, programa Word, espaço 1,5, em fonte Garamond de tamanho 12. Os caracteres gregos devem estar na fonte Graece R. Maier, tamanho 10.

1. Transliteração

Para a transliteração do alfabeto grego para o latino, seguir-se-á a seguinte tabela, utilizando-se o itálico e sublinhando as vogais η e ω.

Denominação	Signo grego	Correspondente latino	Exemplos	
Alfa	Α, α	a	ἀγάπη	<i>agápe</i>
Beta	Β, β	b	βάρβαρος	<i>bárbaros</i>
Gama	Γ, γ	g	γεωργός	<i>georgós</i>
Gama gutural	γγ	ng	ἄγγελος	<i>ángelos</i>
	γκ	nk	ὄγκος	<i>ónkos</i>
	γξ	nx	σάλπιγξ	<i>sálpinx</i>
	γκ	nkh	ἀγκειν	<i>ánkhein</i>
Delta	Δ, δ	d	δίκη	<i>díke</i>
Epsilon	Ε, ε	e	εἶδωλον	<i>eidálon</i>
Zeta	Ζ, ζ	z	ζήτησις	<i>zétēsis</i>
Eta	Η, η	e	ἥλιος	<i>hélīos</i>
Teta	Θ, θ	th	θεός	<i>theós</i>
Iota	Ι, ι	i	ιδέα	<i>idéa</i>
Iota Subscrito	ι	i	τραγωδία	<i>traga(i)diá</i>
Capa	Κ, κ	k	κακόν	<i>kakón</i>
Lambda	Λ, λ	l	λέων	<i>léon</i>
Mí	Μ, μ	m	μαρτυρία	<i>martyría</i>
Ní	Ν, ν	n	νόμος	<i>nómos</i>
Xí	Ξ, ξ	x	ξύλον	<i>xyilon</i>
Ômicron	Ο, ο	o	ὀλίγος	<i>oligos</i>
Pi	Π, π	p	ποταμός	<i>potamós</i>
Rô	Ρ, ρ	r	ὀργή	<i>orgé</i>
Rô aspirado	Ρ, ρ	rh	ῥυθμός	<i>rhythmós</i>
Sigma	Σ, σ, ς	s	Σφίγξ	<i>Sphínx</i>
Tau	Τ, τ	t	ταῦρος	<i>táuros</i>
Ípsilon	Υ, υ	y	λύρα	<i>lýra</i>
Ípsilon em ditongos	αυ	au	αὔγή	<i>augé</i>
	ευ	eu	εὐαγγέλιον	<i>euangélion</i>
	ου	ou	Μούσα	<i>Moúsa</i>
	ηυ	eu	ἠψάμεν	<i>euxámen</i>
	υι	ui	εὐδῦια	<i>eudúia</i>
Fi	Φ, φ	ph	φάρμακον	<i>phármakon</i>
Qui	Χ, χ	kh	χάρις	<i>kháris</i>
Psi	Ψ, ψ	ps	ψυχή	<i>psykhé</i>
Ômega	Ω, ω	o	ὠδή	<i>o(i)dé</i>
Espírito Forte	´	h	ἱστορία	<i>historia</i>
Espírito Brando	ˊ	-	ἄνθρωπος	<i>ánthrospos</i>

1.1 Observações

Mantêm-se os acentos agudo, grave e circunflexo nos locais em que se encontram em grego.

O iota subscripto virá entre parênteses.

Exemplo: τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

tṓ(i) tóxu(i) ónoma bíos, érgon dè thánatos.

Será destacado apenas o espírito rude, acrescentando-se a letra “h” antes da vogal aspirada.

Exemplos: ἡγεμονία; *hegemonía*; ὑποψία *hypopsía*

2. Referências bibliográficas

2.1 Localização e abreviação

As referências bibliográficas aparecerão em notas de rodapé, vindo completas na primeira ocorrência, e resumidas da segunda ocorrência em diante, contendo apenas o último sobrenome do autor, o ano da publicação e a página citada. Exemplo:

a) Primeira ocorrência:

¹ PRESS, Gerald. The Logic of Attributing Characters' Views to Plato. In: _____ (Ed.). *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. p. 27-38.

b) Segunda ocorrência (numa hipotética nota 12):

¹² PRESS, 2000, p. 30.

2.2 Formato

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT (NBR6023 de 2002), com grifos em itálico. Exemplos:

[i] *Livro*

DE CAMP, L. Sprague. *Lost Continents: The Atlantis Theme in History, Science, and Literature*. New York: Dover, 1970.

[ii] *Parte de livro*

RAMAGE, Edwin S. Perspectives Ancient and Modern. In: _____ (Ed.). *Atlantis: Fact or Fiction?* Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 3-45.

[iii] *Artigo de periódico*

GILL, Christopher. Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature*, Dearborn, v. 3, n. 1, p. 64-78, Spring 1979.

2.3 Autores antigos

As referências a autores antigos devem vir, em português, na forma: AUTOR. *Obra*, passagem citada. Exemplos:

PLATÃO. *Timeu*, 17a1-20c3.

ESTRABÃO. *Geografia*, 2.3.6.

Quando for necessário apontar a edição utilizada, devem-se seguir as normas mencionadas no item 2.2

3. Endereçamento de textos para publicação

Os originais de textos encaminhados para publicação, formatados de acordo com as normas editoriais de *Kléos*, devem ser enviados para:

Kléos – Revista de Filosofia Antiga

Programa de Estudos em Filosofia Antiga

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Largo de São Francisco de Paula, 1 – Sala 307 A

Centro – 20051.070 – Rio de Janeiro – Brasil.

e-mail: kleos@globocom



Kléos, Revista de Filosofia Antiga, foi composta
em Garamond e Graece (by R. Maier,²1996),
impressa em papel pólen soft 80 gr/m² e capa
em papel vergê quartzo rosa 180 gr/m²
no Rio de Janeiro, RJ,
em dezembro de 2012.