

ISSN 1517-4735

K L E O S

REVISTA DE
FILOSOFIA ANTIGA



v.4 • n.4

RIO DE JANEIRO • JULHO DE 2000

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
José Henrique Vilhena de Paiva

Sub-Reitor para Graduados e Pesquisa
Ricardo Gatass

Diretor do IFCS
Neyde Theml

Chefe do Departamento de Filosofia
Luigi Bordin

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Aquiles Côrtes Guimarães

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

Editor

Maria das Graças de Moraes Augusto, UFRJ

Comissão Editorial

Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, UFMG

Fernando José de Santoro Moreira, UFRJ

Markus Figueira da Silva, UFRN

Maria da Graça Franco Ferreira Schalcher, UFRJ

Paula Corrêa, USP

Paulo Alcoforado, UFF

Conselho Editorial

Carmen Lúcia Magalhães Paes, UFRJ

Donaldo Schüller, UFRGS

Emanuel Carneiro Leão, UFRJ

Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Giuseppina Grammatico, UMEC, Chile

Jacyntho José Lins Brandão, UFMG

Jean Frère, Université de Strasbourg, França

Marcelo Pimenta Marques, UFMG

Maria Sylvia Carvalho Franco, USP, UNICAMP

Ute Schmidt Osmanczick, UNAM, México

Secretária

Alice Bitencourt Haddad, UERJ

Revisão

Alice Bitencourt Haddad, UERJ

Carolina de Melo Bomfim Araújo, doutoranda em Filosofia, UFRJ

Design Gráfico

Paula Seara

Apoio

FAPERJ

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:<phronesis@ifcs.ufrj.br>

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Apresentação | 7 |
| La concepción plotiniana del filósofo • <i>María Isabel Santa Cruz</i> | 9 |
| El político como pseudo-filósofo • <i>Ute Schmidt Osmanczyk</i> | 31 |
| A filosofia como actualização da forma do saber (Aristóteles. <i>Metafísica</i> , A1-3) • <i>José Trindade Santos</i> | 43 |
| Cuando el hacer se condensa en el ser • <i>Giuseppina Grammatico</i> | 57 |
| Determinismo y responsabilidad: la defensa estoica del compatibilismo • <i>Ricardo Salles</i> | 71 |
| Platão, acho, estava doente • <i>Jeanne-Marie Gagnebin</i> | 89 |
| O filósofo e a cidade: O <i>Vita Civile</i> de Matteo Palmieri • <i>Newton Bignotto</i> | 97 |
| Sócrates e as uvas pintadas de Zêuxis • <i>Carmen Lúcia Magalhães Paes</i> | 115 |
| ¿Por qué ocuparse de Filosofía Antigua hoy? • <i>Marcelo Boeri</i> | 131 |
| <i>Lógos</i> , inmortalidad y <i>praxis</i> en el <i>Fedón</i> • <i>Flavia Gilda Gioia</i> | 155 |
| O <i>éthos</i> do equilíbrio ou do exercício da sabedoria • <i>Markus Figueira da Silva</i> | 183 |
| ARQUIVO | |
| Images du philosophe • <i>Monique Dixsaut</i> | 191 |
| RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS | |
| <i>Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form</i> de Charles Kahn • <i>Carolina Araújo</i> | 251 |
| <i>Socrates, pleasure and value</i> de George Rudebusch • <i>Fernando Muniz</i> | 259 |
| <i>Ração e sensação em Aristóteles - um ensaio sobre o De Anima, III, 4-5</i> de Marcos Antônio de Ávila Zingano • <i>Fernando Santoro</i> | 263 |

APRESENTAÇÃO

O volume 4 da revista *Kléos* publica parte dos trabalhos apresentados e discutidos no *III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga*, realizado em 9-14 de abril de 2000, em Itatiaia, Rio de Janeiro¹.

Os *Simpósios Nacionais de Filosofia Antiga*², em sua estrutura organizacional, são compostos por três atividades básicas: um Seminário, dirigido por um especialista no tema escolhido para cada *Simpósio*; a reunião dos quatro Grupos de Trabalho: 1. Ética e Filosofia Política; 2. Linguagem, Lógica e Retórica; 3. Metafísica, Conhecimento e Ciência, e, 4. Filosofia e Tradição Clássica; e, duas conferências, uma na abertura e outra no seu encerramento.

O *III Simpósio* foi dedicado ao tema “O filósofo e suas imagens”, sendo o Seminário – *Le philosophe et ses images* – apresentado pela professora Monique Dixsaut, da Université de Paris I, Sorbonne, em quatro partes: [i] e [ii] *Du philosophe face aux sophistes, à la définition du sophiste par le philosophe*; [iii] *Le politique est-il la bonne image du philosophe?*; e, [iv] *Quel est le délire propre au philosophe?*; e a conferência de abertura – *La concepción plotiniana del filósofo* – proferida pela professora María Isabel Santa Cruz, da Universidad de Buenos Aires. Os Grupos de Trabalho – cujo objetivo é reunir, em discussão continuada, pesquisadores e pós-graduandos em torno de seus objetos de pesquisa e investigação – contaram, cada um deles, com a participação de professores convidados, que abordaram a temática geral do *Simpósio* e sua relação com as áreas de estudos de cada um dos GT's, além da já tradicional discussão referente a seus temas específicos.

As quatro seções do seminário da Professora Monique Dixsaut são integralmente apresentados, sob o título *Images du philosophe*, na seção Arquivo.

A seção de Artigos abre com a conferência da Professora María Isabel Santa Cruz, onde é discutida a concepção plotiniana do filósofo sob duplo aspecto, o do método filosófico utilizado por Plotino e o da definição

¹ Um outro grupo de trabalhos apresentados no *III Simpósio* foi publicado pela revista *Kriterion*, do Departamento de Filosofia da UFMG.

² O *I Simpósio Nacional de Filosofia Antiga*, que teve como tema “O *lógos* no pensamento antigo”, foi realizado em novembro de 1994, e o *II Simpósio*, em julho de 1997, tendo como tema “*Mimesis* e narrativa no pensamento antigo”.

de filosofia contida nas *Eneáidas*, congregando, a seguir, os textos discutidos no GT1: dos professores Ute Schmidt Osmanczik e Markus Figueira da Silva, dedicados respectivamente à discussão da relação filósofo/político no *Górgias* de Platão e a noção de *éthos*/equilíbrio no modo de vida do filósofo epicurista; discutidos no GT2: dos professores José Trindade Santos e Giuseppina Grammatico onde são analisadas, pelo primeiro, a “forma do saber” em A, 1-3 da *Metafísica* de Aristóteles e, pelo segundo, as relações entre a antiga *sophía* e a concepção parmenídica do filósofo; da Professora Carmen Lúcia Magalhães Paes, no qual a dimensão ontológica da imagem pintada é analisada no *Crátilo* de Platão; dois dos textos discutidos no GT3: o do professor Ricardo Salles, que busca reconstituir as estratégias utilizadas pelos estóicos ao argumentar que a responsabilidade é compatível com o determinismo, e o da professora Flávia Gilda Gioia sobre a noção de *lógos* no *Fédon* de Platão, compreendido como um tipo especial de discurso que busca “provar” a verossimilhança (*eikós*) de uma questão, tendo, assim, implicações relevantes no âmbito da *práxis*; e, finalmente, os textos discutidos no GT4: dos professores Jeanne-Marie Gagnebin, Marcelo Boeri e Newton Bignotto nos quais a presença e a vitalidade do pensamento antigo são analisadas seja na retomada do diálogo platônico como fonte de reflexão acerca do “sujeito do discurso filosófico”, seja na resposta à pergunta tantas vezes colocada a propósito da pertinência em estudar-se, hoje, os filósofos antigos, seja, ainda, no “renascimento” humanista da filosofia política clássica.

Desse modo, a terceira edição do *Simpósio Nacional de Filosofia Antiga* contou não só com a participação de professores e pesquisadores de diferentes universidades brasileiras, firmando-se como fórum nacional de discussões no âmbito da filosofia antiga, mas também com a participação de professores de diferentes universidades latino-americanas, abrindo assim, um novo espaço de debates e reflexão, que Kléos, com a publicação de parte dos trabalhos, busca consolidar.

Nesse sentido, não poderíamos deixar de expressar aqui nossos agradecimentos à FAPERJ, ao CNPq e à CAPES pelo suporte financeiro concedido para a realização dos *Simpósios de Filosofia Antiga*, sublinhando, ainda, que sem o apoio da FAPERJ esse número de Kléos não teria sido possível.

A Comissão Editorial

LA CONCEPCIÓN PLOTINIANA DEL FILÓSOFO.*

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires - CONICET

“Plotino, el filósofo que vivió en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de estar en un cuerpo”. Con estas palabras, citadas tan a menudo, inicia Porfirio la *Vida de Plotino*, que puso como prefacio a su edición de las *Enéadas*, años después de la muerte de su maestro. “Me esfuerzo por conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el universo”, cuenta Porfirio que fueron las palabras de Plotino en el momento de su muerte.¹ Plotino era, en efecto, a los ojos de sus contemporáneos un cabal filósofo. Y un filósofo para quien la meta – tomando las palabras del *Teeteto* de Platón era la *homoíosis theó*, el “*asemejarse a Dios*”.²

En este trabajo me propongo examinar la actitud de Plotino frente a la filosofía y frente a la tarea del filósofo. Y para ello me ha parecido conveniente encarar el tema desde una doble perspectiva. Por un lado me referiré al modo en el que Plotino trabaja como filósofo, esto es, al método filosófico que aplica; por otro, me detendré en la manera en que Plotino caracteriza explícitamente a la filosofía y su función y trataré de poner en evidencia cómo la definición de la filosofía que hallamos en las *Enéadas* es un claro ejemplo – podrían tomarse muchos otros – del proceder filosófico de Plotino.

Como ocurre con todo texto, los de Plotino pueden leerse de maneras diversas y con diversos intereses. Una de esas maneras, sin duda fructífera y enriquecedora, consiste en encararlo como lector de sus predecesores y en

¹ Esta conferencia retoma y reúne algunos trabajos realizados anteriormente, en especial Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéades* VI 8,18). In: FATTAL, M. *Études sur Plotin*. Paris: l'Harmattan, 2000. p. 193-216 y Filosofía y mística en Plotino. *Cuadernos de Filosofía*, v.24, n.39, p. 5-21, 1993. Agradezco muy especialmente a María das Graças de Moraes Augusto y a Marcelo Pimenta Marques por su gentil invitación a participar a este simposio.

² PORFÍRIO. *Vida de Plotino*, 2. 26-27.

² PLATÓN. *Teeteto*, 176b1.

especial de Platón. A pesar de los seis siglos de distancia, las *Enéadas* están llenas de citas y de alusiones a Platón.³ Y aunque pretende ser su heredero y fiel intérprete, un auténtico platónico, entre Platón y Plotino hay innegables diferencias, porque su fidelidad al platonismo no le ha impedido abreviar en otras fuentes, particularmente la peripatética y la estoica, y producir una explicación de la realidad altamente original.

¿Cómo trabaja Plotino? No a la manera de un Alejandro de Afrodisia, esto es, de un comentador, ni tampoco a la manera del Porfirio de la *Isagoge*. Plotino no hace una simple relectura de Platón, tampoco de Aristóteles o de otras fuentes, sino una lectura heurística, fruto de un pensamiento maduro y profundo.⁴ No pretende ofrecer un comentario literal de las obras de sus predecesores, sino algo diferente: una exégesis, y una exégesis filosófica.⁵ En efecto, Plotino y su escuela concebían la tarea filosófica como empresa de exégesis⁶ y estimaban que la exégesis era precisamente el medio para defender el verdadero pensamiento de Platón, corrigiendo las malinterpretaciones y falsificaciones de las que había sido objeto a lo largo de los siglos. Es ésta una clave fundamental para comprender la obra de Plotino⁷, ya que la exégesis es constitutiva de su modo de filosofar y no es entonces una actitud o un método que adopta o no libremente como complemento facultativo de su exposición doctrinal.⁸ En su caso, exégesis no significa erudición. No se trata, tampoco, de reunir diversas tesis de modo más o menos ecléctico, sin argumentación ni demostración: no es cuestión, simplemente, de “tomar las opiniones de los antiguos”.⁹ Aunque

³ En las *Enéadas* puede registrarse, según el *Index fontium* de Henry-Schwyzler, casi un millar de alusiones a textos platónicos, aunque sólo algo más de cincuenta veces Platón sea mencionado explícitamente. Es muy notable el hecho de que algunos diálogos son citados con mucha frecuencia (como *Fedón*, *República*, *Timeo* o *Parménides*), mientras que otros lo son apenas (como es el caso del *Político* o del *Filebo*) y que no hay la menor referencia a algunos otros (como *Laques* o *Cármides*).

⁴ Cf. CHARRUE, J. M. *Plotin, lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978. p.15-16, lo señala a propósito de la lectura de Platón.

⁵ Cf. CHARRUE, J. M. op. cit. p. 266.

⁶ Como lo ha sido, desde mediados del siglo IV a.C., durante cerca de dos mil años y ligado al fenómeno de la existencia de escuelas filosóficas en las que se conservaba el pensamiento de los maestros. Cf. HADOT, P. Philosophie, exégèse et contresens. In: *Actes du XIV^e Congrès International de philosophie* (1968) I, Vienne, 1970, p. 333-339 (reproducido In: HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998. p. 3-10; Cf. BRISSON, L., GOULET-CAZÉ, M.-O., GOULET, R. et O'BRIEN, D. *Porphyre, La vie de Plotin I*. Travaux préliminaires et index grec complet, préface de Jean Pépin. Paris: Vrin, 1982. p. 57. BRISSON, L., CHERLONNEIX, M.-O., et al. *Porphyre, La vie de Plotin. II*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie. Préface de J. Pépin. Paris: Vrin, 1992.

⁷ Cf. EON, A. La notion plotinienne d'exégèse. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, v. 92, n. 2, p.194-289, 1970. Cf. CHARRUE, J. M. op. cit., p. 266.

⁸ Cf. EON, A. op. cit., p. 261.

⁹ PLOTINO. *Enéadas*, III 7, 1, 11-12.

recurrir a los Antiguos confirma la importancia de una determinada cuestión a ser planteada, ninguna de sus aserciones, ni siquiera las del divino Platón, más allá de su verdad, nos dispensa de una demostración, de una argumentación que la valide, de una reflexión personal y constructiva sobre los problemas¹⁰. “Sin duda, debemos creer que la verdad ha sido descubierta por algunos de los antiguos y bienaventurados filósofos. Pero conviene examinar quiénes son los que más la han encontrado, y cómo podemos llegar nosotros mismos a la comprensión (*sínesis*) de esas cuestiones”.¹¹ Partiendo, como procedía en sus cursos – según cuenta Porfirio – de la exposición y crítica de los comentarios disponibles en la época sobre las obras de Platón y de Aristóteles, Plotino aplica un método, seguramente inspirado en el propio Aristóteles, de corte dialéctico, en tanto se propone desarrollar su propia doctrina como medio de solucionar aquello que considera como principales problemas y dificultades planteados por las posiciones de los predecesores. Para Plotino, plantear las dificultades de una posición es parte necesaria de la tarea de reconstruir lo que esa posición (realmente) estaba tratando de decir.¹²

La exégesis no es lineal y el propio Plotino, sin hacer de Platón – poseedor de la verdad – un objeto de crítica, no deja de observar algunas oscuridades o imprecisiones que halla en sus textos y a veces se refiere al modo un tanto enigmático en el que se ha expresado.¹³ Plotino se propone pues explicitar las oscuridades o aparentes contradicciones – cosa que hace en muchos casos recurriendo a doctrinas de otros autores, especialmente Aristóteles o los estoicos – esto es, reconstruir la filosofía de Platón, pero en esta reconstrucción lleva a cabo una construcción de su propia filosofía y produce, a partir de la autoridad de los textos platónicos, lo que en realidad no pertenece a Platón sino sólo a él.¹⁴

Plotino no interpreta ni cita los pasajes en sus contextos, sino que procede de manera selectiva. Se concentra en frases, aun a veces solo en alguna palabra, queriendo recuperar su valor verdadero, fuera de contexto. No sigue la letra de Platón o de Aristóteles, sino que busca rescatar el sentido. A diferencia del filólogo Longino, quien llevaba a cabo un tipo de exégesis orientada

¹⁰ Cf. EON, A. op. cit., p. 271.

¹¹ PLOTINO. *Enéadas*, III, 7, 1, 13-16.

¹² Cf. STRANGE, S. Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categorías*. In: HAASE, W., TEMPORINI, H. (eds). *Anstieg und Niedergang der Römischen Welt*. New York : Walter de Gruyter, 1987. p. 965.

¹³ Cf., por ejemplo, PLOTINO. *Enéadas*, IV 8, 1, 27; IV 4, 22, 10; IV 2, 2; VI 8,19 y 22; III 4, 5; III 7,13.

¹⁴ Cf. PIGLIER, A. *L' éros dans la philosophie de Plotin*. Paris: Paris IV, octubre de 1999. [Thèse de Doctorat] Agradezco a la autora haberme facilitado un ejemplar de su trabajo, aún inédito.

principalmente a la *lexis* y en un texto se interesaba exclusivamente por el estilo¹⁵, Plotino, en cambio, no se interesaba por la forma ni por el estilo de un texto filosófico, sino por el fondo o por la doctrina. Por lo demás, era lo contrario de un estilista: no tenía ni la pasión ni el arte de la escritura. Elaboraba mentalmente un escrito completo y luego escribía de corrido lo que había pensado, como si estuviese copiando de un libro.¹⁶ Escribía mal, no formaba bien las letras, no separaba claramente las sílabas, tenía errores de dicción que trasladaba al escrito y no se preocupaba por la ortografía, interesándose sólo en el sentido.¹⁷ Sus escritos trasuntan el modo en que se desarrollaban sus cursos, en los que siempre exhortaba a los discípulos a plantear preguntas, lo cual daba por resultado una conversación desordenada y bastante cháchara.¹⁸ “Cuando escribía – narra Porfirio – era breve, profundo, conciso, más rico en ideas que en fórmulas”.¹⁹

Al leer a Platón no le interesa nunca la estructura ni la unidad de un diálogo²⁰: no busca aporías sino que halla soluciones. Busca que sus afirmaciones converjan con las de su lejano maestro. En el plano doctrinal no atiende sino a ciertos aspectos del pensamiento platónico, los de naturaleza metafísica o mística y deja de lado los planteos aporéticos de los diálogos tempranos, así como las cuestiones tocantes a educación o política. El modo en el que procede Plotino consiste en leer algunos pasajes, algunas frases o aun alguna que otra palabra e intentar conciliar textos cuando pueden parecer contradecirse

¹⁵ Cf. PÉPIN, J. *Philologus... philosophus*. In: BRISSON, L.; CHERLONNEIX, M.-O. et al. *Porphyre, La vie de Plotin*, II, p. 494-500. Algo diferente es la opinión de M.-O. Goulet-Cazé: el filólogo trata de dar cuenta del texto apelando a la erudición filológica y recordando todas las interpretaciones que se han dado anteriormente. El filósofo, por su parte, se interesa en los problemas planteados por el texto y el intérprete de una manera personal y original. Cf. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*. In: BRISSON, L.; CHERLONNEIX, M.-O. et al. *Porphyre, La vie de Plotin*, I, p. 266.

¹⁶ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 8. 9-11.

¹⁷ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 8. 6.

¹⁸ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 3. 36-7.

¹⁹ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 14. 1-2. Podría decirse, es cierto, que para comprender a Plotino sería mejor poner entre paréntesis sus excursus doxográficos, de carácter meramente polémico, y atenerse a los puntos centrales de su doctrina. Pero de ese modo se estaría alterando de modo grave su pensamiento, en contradicción total con lo que el propio Plotino indica. Lo que Plotino busca es una convergencia entre sus puntos de vista y las afirmaciones de sus predecesores, siendo tal convergencia un criterio de verdad de las afirmaciones. Pero esto, claro está, implica un círculo de la validación. Como lo dice Eon (EON, *A. op. cit.*, p. 263), *la doctrina del pasado se ofrece como garante de la verdad de la tesis propuesta por Plotino; pero inversamente es en la tesis de Plotino que tal doctrina ve demostrada su autoridad, en ella se manifiesta su derecho a legislar para el presente. Y, en definitiva, la garantía fundamental es la seguridad de estar en contacto con la verdad originaria que la proporciona*. Este es un aspecto fundamental que debe ser tenido en cuenta para comprender, en especial, la relación que une a Plotino con Platón.

²⁰ Esto plantea un problema, en la medida en que Platón ha contruido cada uno de sus diálogos como una unidad y para poder captar su sentido deben ser leídos como tales. Nuestra actual lectura de Platón, entonces, parece bastante diferente a la que hacía Plotino.

en algún aspecto, sobre todo aquellos que se refieren al Bien. En la conciliación misma se advierte su originalidad de pensamiento.²¹

Pero no siempre procede conciliatoriamente, como lo hace al leer a Platón. Cuando se trata de autores que – como dice Aubenque²² – se han apartado del camino real representado por Parménides y por Platón, la exégesis para Plotino es inseparable de la crítica, es algo así como una “exégesis correctiva”.²³ Plotino está siempre dispuesto a criticar a todos los demás, salvo al divino Platón, y Aristóteles, por alejarse de Platón, es uno de sus blancos preferidos. Pero, a pesar de ello, debe apreciarse el respeto con el que lo trata²⁴ y reconocerse que la exégesis que hace de sus textos responde al sentido auténtico de su doctrina.²⁵

Una lectura comprensiva de las *Enéadas* requiere tener en cuenta, entonces, cómo enfrenta Plotino a sus predecesores, especialmente a Platón, cómo los lee y cuál es la naturaleza del método filosófico que aplica. Veamos ahora cómo el propio Plotino, valiéndose de la exégesis, nos presenta de manera original lo que él entiende por filosofía.

De modo muy general, podemos decir que para Plotino la filosofía se halla estrechamente ligada a la dialéctica y está concebida como el más alto grado de conocimiento (y subrayo la palabra conocimiento), como un modo de vida elevado, valioso y deseable por sí mismo, como una búsqueda que procede siempre discursivamente, que indaga y busca demostrar²⁶ y, por otra parte, como la vía y el medio que permitirán al alma disolver los lazos que la atan al cuerpo, para obtener la impasibilidad, la *apáttheia*.²⁷ Pero su verdadera función y su valor sólo pueden comprenderse cabalmente, desde mi punto de vista, en la medida en que se tenga en cuenta cuál es la relación que Plotino establece entre filosofía y mística. Trataré de mostrar cómo filosofía y mística se requieren mutuamente, cómo no puede entenderse la función del filósofo sin su referencia a la mística y cómo, por su parte, la comprensión de la mística plotiniana requiere entender en qué consiste la tarea filosófica.

Bien podría decirse, que siguiendo las huellas de sus antecesores,

²¹ HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997. p. 14-15. [nouvelle édition]

²² Cf. AUBENQUE, P. Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d’Aristote. *Cahiers de Philosophie ancienne*, Bruxelles, n.3, p.7-8, 1985. [*Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel De Corte]

²³ Cf. EON, A. op. cit., p. 267.

²⁴ Cf. STRANGE, S. op. cit., p. 964.

²⁵ Cf. AUBENQUE, P. op. cit., p. 8.

²⁶ PLOTINO. *Enéadas*, II 9, 14, 38; III 5, 1, 4 y 16; III 5, 2, 6; III 7, 1, 14; IV 4, 30, 24.

²⁷ PLOTINO. *Enéadas*, I 1, 12, 15-16; I 3, 18 et 24, III 6, 5, 1.

Plotino trata de responder al problema que los griegos parecen haberse planteado al menos desde Hesíodo: el problema de la relación entre unidad y multiplicidad. En su intento de salvar el *chorismós* abierto por Platón y tan criticado por Aristóteles, Plotino ofrece una solución al problema de conciliar lo uno y lo múltiple a través de su doctrina así llamada de la emanación, doctrina según la cual la realidad es un despliegue dinámico, un pasaje de lo uno a lo múltiple, una eterna procesión que tiene por origen la unidad absoluta y que hace de lo múltiple el producto de esa unidad.

La lectura de las *Enéadas* permite advertir que Plotino quiere que sus lectores comprendan su modo de concebir la estructura de la realidad y, a la vez, la naturaleza íntima del hombre y que para lograrlo se vale de dos procedimientos diferentes o, podríamos decir, de dos aspectos complementarios de un mismo método, ambos filosóficos más que místicos o religiosos²⁸: uno es el movimiento de procesión o de descenso que lleva a cabo la realidad a partir de la unidad; el otro es la descripción del ascenso del alma, de su conversión purificadora hacia su fuente. Ambos aspectos se hallan a menudo tan imbricados que no es siempre fácil poder separarlos en los textos; y ello se comprende, en la medida en que el camino de ascenso del alma consiste en cierto modo en rehacer en sentido inverso el proceso que la realidad en su conjunto cumple al proceder.

Plotino emplea pocas veces los términos *philosophía*, *philosophos* y *philosophéin* (alrededor de unas treinta veces a lo largo de todas las *Enéadas*)²⁹; sin embargo, del empleo que hace de estos términos y, sobre todo, a partir de algunas precisiones que ofrece en el tratado I 3, prácticamente el único en el que hallamos una referencia precisa a la filosofía y a su estrecha conexión con la dialéctica, podemos sacar algunas conclusiones acerca del modo en que esta disciplina está presentada y valorada. Tomaré, pues, como punto de partida este tratado de las *Enéadas*.

No es mi intención hacer un detallado análisis del tratado I 3, escrito breve, temprano (es el número 20 en el orden cronológico), con una estructura y un plan bastante simples. El título que lleva, *Perì dialektikês*, aun cuando no sea de la mano de Plotino sino de Porfirio, nos indica con precisión la cuestión a tratar. Y vale la pena tener en cuenta que es éste el único tratado

²⁸ OOSTHOUT, H. *Modes of knowledge and the transcendental. An introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]*. Amsterdam, Philadelphia: B. R. Grüner, 1991. p. 6.

²⁹ Para las referencias precisas a los pasajes, puede consultarse el Index de SLEEMAN, J. H. & POLLET G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden-Leuven: E. J. Brill, 1980.

de las *Enéadas* en el cual hallamos empleado el término “dialéctica”, ausente en el resto del *corpus*. Dividido en seis capítulos, los tres primeros presentan una caracterización de la dialéctica que sigue de cerca algunas afirmaciones del *Fedro* y del *Banquete* de Platón. Dos preguntas abren el tratado: “¿Cuál es el arte, cuál el método, cuál la práctica que nos llevan hacia donde hay que ir? ¿Hacia dónde hay que ir?” Y se responde enseguida: “Hacia el Bien y hacia el principio primero. Esto lo damos como acordado y demostrado de mil maneras; y las demostraciones que de ello se dan son también medios para elevarse hasta él. ¿Qué ha de ser quien así se eleva? (...) Sí, el filósofo, el músico y el amante, en razón de sus naturalezas, deben elevarse”.³⁰ Es importante subrayar que, ya en estas líneas iniciales – y volveré sobre este punto – Plotino afirma claramente cómo la práctica de la argumentación es un medio de ascenso al principio de la realidad.

Hay que hacer un viaje y “lo que marca el fin del viaje es el momento en el que se llega a la cima de lo inteligible”³¹, meta, entonces, tanto del músico, como del amante y del filósofo. Después de presentar al músico y al amante – no me detendré en ellos – Plotino nos habla del filósofo. Éste, como los otros dos, está siempre dispuesto a volverse hacia el Bien, pero el impulso que lo mueve a elevarse, a diferencia del de los otros, es del todo natural (*tên physin*).³² El filósofo está movido hacia lo alto, conserva sus alas.³³ Es el único que cumple su marcha (*poréia*) exclusivamente en el ámbito de lo inteligible, que recorre para poder llegar a su punto más elevado. Porque, señala Plotino, hay dos vías diferentes de elevación: una es aquella que siguen quienes parten de abajo y que, en consecuencia, tendrán que separarse de lo sensible; la otra, en cambio, es la vía del filósofo, de quien ya se encuentra en lo inteligible y está así despegado de lo inferior.³⁴ Sin embargo, y a pesar de su natural disposición, “su marcha es incierta y necesita un guía”³⁵, sin el cual seguramente podría

³⁰ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1, 1-10.

³¹ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1, 16-17.

³² PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1.

³³ Cf. JANKELEVITCH, V. *Plotin, Ennéades I 3, Sur la dialectique*. Paris: Cerf, 1998. Según este autor, no habría que darle un significado demasiado pleno al acusativo de relación *tên physin* que Plotino une a *hétioimoi* sólo cuando habla del filósofo (p. 52). Creo, por el contrario, que en I 1,10 el acusativo se refiere a los tres personajes y no sólo al filósofo. Jenkélévitch añade que el perfecto *kekíneménos* y después *leluménos* expresan bien el estado natural que hace al filósofo apto para el ascenso. Los perfectos se oponen a la expresión *hétioimos kineísthai* aplicada al músico y al amante (p. 53).

³⁴ Cf. JANKELEVITCH, V. op. cit. p. 69-70: quienes parten de abajo son los que dependen de las contingencias adventicias; los otros son los que están más cercanos de sí mismos que los primeros y que no dependen directamente de la exterioridad.

³⁵ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1, 3-4.

desviarse o perderse, no hallar el camino que le conducirá al fin del viaje. Y añade a continuación que quien posee naturaleza filosófica tendrá que aprender ante todo las “disciplinas” (*tà mathémata*).

Como se advierte fácilmente, Plotino sigue aquí las líneas de la *República* y, como Platón, insiste en la importancia de una adecuada *paideía*, sin la cual ni aun las mejores naturalezas podrán hallar el verdadero camino. Las “disciplinas” son sin duda, los estudios matemáticos que Platón exige como necesario prelude de la dialéctica (aritmética, geometría, estereometría, astronomía, música) y que tienen por cometido, como indica Plotino siguiendo a Platón, adiestrar al alma y habituarla a la noción de lo incorpóreo. Por lo demás – y esto ha de subrayarse – la práctica de las virtudes para llevarlas a su más alto grado ha de acompañar siempre a tal aprendizaje.

Esta cuestión, abordada en el tratado I 2, inmediatamente anterior tanto desde el punto de vista cronológico como en su ordenación, es retomada en el capítulo 6 de I 3, donde se afirma explícitamente que no se puede ser filósofo y dialéctico sin las virtudes, porque no basta tener una disposición natural y las virtudes crecen junto con la sabiduría. “El género de filosofía que nosotros perseguimos” – dice Plotino contraponiéndolo al de los gnósticos a quienes está criticando, en otro contexto – “recomienda, entre otros bienes, la simplicidad de los hábitos y la pureza de pensamiento (*toû phroneîn katharôs*), busca la austeridad y no la arrogancia, nos inspira una confianza acompañada de razón (*metà lógon*) y de gran seguridad, de prudencia y de máxima circunspección”.³⁶

Volvamos al tratado I 3, cuyo tercer capítulo acaba con estas palabras: “Luego, después de las disciplinas, habrá que darle [al filósofo] los argumentos de la dialéctica (*lógos dialektikês*) y hacer de él un cabal dialéctico (*hólos dialektikón*)”.³⁷ La descripción que hace Plotino de la dialéctica en los dos capítulos siguientes, 4 y 5, de inspiración también platónica, ofrece algunas dificultades. Contra la concepción aristotélica y aquella de los estoicos, Plotino se propone retomar y rehabilitar la dialéctica tal como Platón la concebía, reenunciar su verdadera naturaleza. Siguiendo el procedimiento que le es habitual³⁸ – al que me referí anteriormente – Plotino parece no hallar dificultad

³⁶ PLOTINO. *Enéadas*, II 9, 14, 38-44.

³⁷ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 3, 9-10.

³⁸ Entre los trabajos consagrados al método exegético de Plotino se hallan los ya citados de CHARRUE, EON, HADOT, así como los trabajos de PEPIN, BRISSON et GOULET-CAZE. Permítaseme citar asimismo mi artículo Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéade* VI 8 [39] 18). In: FATTAL, M. (ed.). *Études sur Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 193-216.

alguna en reunir afirmaciones de Platón que aparecen en contextos diversos y, por lo demás, ensamblar elementos platónicos con otros estoicos.

Comienza así definiendo el objeto de la dialéctica. La dialéctica es, ante todo, una *héxis*, una disposición intelectual, una facultad que permite aprehender y expresar por medio de un discurso (o bien conceptualmente: *lógo*) lo que es cada cosa, cada objeto inteligible, cada Forma, podríamos decir (*tí te hékaston*); en otros términos, la ciencia dialéctica tiene por tarea esencial definir los seres; y para hacerlo debe determinar las diferencias tanto como las semejanzas. Esta determinación exige cumplir algunos pasos, que son, a nuestro juicio, seis: señalar (1) en qué una cosa difiere de los demás y (2) cuál es el carácter común entre ese objeto y los otros. Pero para definir el objeto tendrá además que (3) indicar entre qué objetos se halla, es decir, determinar la clase de objetos a la que pertenece (el género) y (4) el “lugar” preciso que ocupa dentro de esa clase (la posición en el género, esto es la relación que guarda con los demás constitutivos de ese género). Y todavía más (5) determinar si es lo que es (*ei éstin hó estí*), y, por último (6) para hacerlo, determinar cuántas son las cosas que son y cuántas las que no son, en el sentido de que son otras.

La dialéctica, agrega Plotino, es un modo riguroso de saber, cuyas características son (1) que jamás se mueve en el ámbito de la dóxa sino siempre en el de la epísteme, (2) que se aparta de lo sensible y sólo trabaja con inteligibles y (3) que se instala en – tomando las palabras del *Fedro* – la “llanura de la verdad” y se separa por completo de la falsedad y de la mentira.

Tanto en la descripción de su objeto como en la de sus características, la concepción plotiniana de la dialéctica se apoya fuertemente en la de Platón, pero Plotino no sigue el hilo de alguno de sus diálogos, sino que combina y concilia elementos diversos que toma de acá y de allá. En efecto, en el libro V de la *República* y sobre todo en algunos pasajes de *Fedro*, *Sofista* y *Político*, definir comporta determinar la característica relevante que un objeto posee en común con otros, pero, al mismo tiempo y fundamentalmente, todas las características diferenciales que lo separan de los otros y permiten distinguirlo de sus semejantes.³⁹ La delimitación de un objeto comporta para Plotino, al igual que para Platón, tanto una unificación como una distinción o discriminación. Por lo demás, también las características que Plotino asigna a la dialéctica y aún los términos que emplea son de raíz netamente platónica y parecen toma-

³⁹ Sobre esta cuestión, cf. mi trabajo *División y dialéctica en el Fedro*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v.16, v.2, p.149-64, 1990.

dos de *República* (VII, 520 a).⁴⁰ En el paradigma de la línea dividida que aparece al final del libro VI, Platón afirma que el arte dialéctica sólo trabaja con los inteligibles y no requiere ningún apoyo sobre lo sensible. La actividad dialéctica pertenece a la *epistème* y jamás a la *dóxa*, puesto que esta última es el modo de saber que corresponde a lo sensible. Además, la dialéctica proporciona siempre un conocimiento verdadero, a diferencia de la opinión, que puede ser verdadera o falsa.

Hasta aquí se ve claramente los elementos platónicos, tomados en su mayor parte del contexto de los libros centrales de la *República*. Pero adviértase la infidelidad, junto a estas referencias fieles, por ejemplo en la ausencia de toda referencia al procedimiento por hipótesis, fundamental en la caracterización platónica de la dialéctica y su distinción del proceder habitual de los matemáticos, criticado por Platón y que desde la perspectiva de Plotino no parece tener mayor importancia.

Plotino continúa su descripción, en su intento de rehabilitar la verdadera naturaleza de la dialéctica tal como Platón la había concebido⁴¹, en especial en el *Sofista* y también en *Político* y *Filebo*, señalando ahora cuál es el mecanismo del que se vale la dialéctica y añadiendo otro elemento de raíz platónica, aunque tomado, esta vez, de un contexto diferente: la dialéctica – nos dice – emplea la división, la *diaíresis* platónica, y la emplea para (1) para operar una *diákrisis tón eidón*; (2) llegar al *tí esti*, determinar lo que es cada *eídos*, y (3) llegar a los géneros primeros. En otros términos, la dialéctica apela a la *diaíresis* para poder discernir la compleja estructura de lo inteligible, aprehender las conexiones y distinciones entre las Formas, establecer la dependencia jerárquica entre ellas, definir las y determinar, por fin, los géneros primeros y las especies que les están subordinadas.

El tratado I 3 no ofrece explicación alguna acerca de estos géneros primeros, objeto de un detallado análisis en un tratado muy posterior, el VI 2, el segundo de los tres dedicados al examen de las categorías y de los géneros.⁴² Este tratado en cierto sentido puede leerse como un comentario a los pasajes del *Sofista* donde Platón presenta su doctrina de los *mégista géne* – Ser, Movimiento, Reposo, lo Mismo y lo Otro – que Plotino sitúa en el nivel de la

⁴⁰ PLATÓN. *República*, VII, 532a.

⁴¹ Cf. BREHIER, E. Notice au traité I 3. In: PLOTIN. *Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, vs. eds.

⁴² Sobre la doctrina plotiniana de los géneros y la bibliografía crítica sobre ella, ver mi artículo L'exégèse plotinienne des *mégista géne* du *Sophiste* de Platon. In: CLEARY, J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven, 1998. p. 105-118.

segunda hipóstasis y transforma en constitutivos dinámicos de la Inteligencia, una-múltiple. La Inteligencia es una unidad, pero una unidad diversificada; una unidad resultante de una pluralidad de géneros no subordinados uno al otro, cada uno de los cuales posee términos subordinados.

Los cinco géneros son para Plotino géneros primeros, los únicos géneros primeros, géneros que son al mismo tiempo principios y no pueden reducirse uno al otro. Los géneros primeros no son, pues, especies del ser y todos ellos concurren, guardan entre sí una relación de mutua participación y pertenecen todos a un mismo nivel ontológico y lógico. Son como los aspectos que pueden ser discernidos en la constitución misma del ser. Ser, movimiento, reposo, mismo y otro son así características o aspectos inseparables de la noción de ser y que constituyen una unidad diversificada. No hay, pues, un género superior que las abarque y que sea común a todas ellas. Pero los cinco géneros, sin embargo, concurren en una unidad. La pluralidad de los géneros no es fortuita, en la medida en que todos los géneros proceden de una fuente común, de una unidad que es exterior a los géneros que de ella derivan. Esta unidad, lo Uno más allá del ser, es la causa de esos géneros. Esos géneros forman, pues, una naturaleza única cuya unidad no es la unidad primigenia que es su causa, pero una unidad que es múltiple. Pero ocurre que nuestro pensamiento no puede aprehender esa multiplicidad en su unidad; fragmenta entonces esa unidad, la enuncia *katà méros*, parte a parte. Y después de haber aprehendido la unidad parte a parte, el pensamiento puede reunir esos fragmentos, puede permitirles ser una unidad. De ese modo, para poder captar la unidad de lo inteligible, la razón debe separar primero lo que en realidad está unido, debe fragmentar, y sólo tras ese fraccionamiento y tras haber aprehendido todas las partes, podrá reunificar lo que separó. Es ése el solo modo en que la razón discursiva puede comprender lo inteligible.

Conforme a su método, a pesar de su pretensión de fidelidad a Platón, Plotino no adopta sin más los géneros del *Sofista*, sino que los interpreta desde la perspectiva de su propio sistema y hace de ellos un libre uso para desarrollar su propia teoría. Dado que en Plotino el mundo inteligible es una realidad de segundo orden y derivada, cuya fuente, lo Uno, está más allá del ser y del pensamiento, los géneros no pueden tener ni desde el punto de vista ontológico ni desde el de la predicación ni la misma importancia ni el mismo alcance que tenían para Platón, para quien pertenecían a la región más elevada de la realidad. La interpretación del *Sofista* sobre los géneros no cobra sentido sino en el

interior del propio sistema metafísico de Plotino. Así traspone los *mégista géne* del Sofista en *próta géne* (la expresión reaparece varias veces en el tratado). Y recuérdese que Platón jamás habla de géneros primeros, sino que se refiere a algunos de entre los mayores o más importantes, que para Plotino todos los géneros se hallan en un mismo nivel y hay participación recíproca entre ellos, aun entre movimiento y reposo, cosa que Platón explícitamente niega, que Plotino no invoca al no ser y mucho menos en relación con el juicio falso.

La dialéctica se revela así como la única vía que permite acceder a los géneros del ser. La naturaleza misma de lo inteligible como estructura una-múltiple – y no como una adición, sino como totalidad una funcional – se explica recurriendo a los géneros supremos y requiere como método para ser aprehendido la dialéctica.

Una vez que se han alcanzado los géneros primeros – y regreso al tratado I 3 – la dialéctica combina intelectualmente lo que procede de los géneros primeros y hace un recorrido a través de la totalidad de lo inteligible. Luego de haber recorrido íntegramente el dominio inteligible y de haber logrado aprehender y comprender el mutuo lazo entre las Formas y el tejido que ellas forman, retoma el camino inverso, el del “análisis”, y asciende hacia el principio de lo inteligible.

En este aspecto, la caracterización plotiniana de la dialéctica tiene también base platónica. En efecto, Platón recurre a la *diáresis* cuando se trata de definir la dialéctica especialmente en el *Sofista*, donde afirma que la dialéctica es el saber dividir según géneros y determinar las relaciones jerárquicas entre los inteligibles.⁴³

La función de la dialéctica es pues componer, combinar y dividir⁴⁴ para regresar finalmente a los principios claros y evidentes proporcionados por la inteligencia. Cuando el alma, luego de tal pesado ejercicio, alcanza el principio, se calma, se apacigua, se recoge en sí misma, abandonando entonces toda actividad discursiva. Al ser la más preciosa de nuestras facultades, la dialéctica tiene por objeto el ser y lo que es aún más precioso que el ser. Lo que está más allá del ser. Del *Sofista* retornamos pues a la *República*. La dialéctica es pues idéntica a la filosofía o, al menos es su parte más preciosa, su núcleo, podríamos decir. Plotino insiste – a la manera platónica – en que no debe entenderse a la dialéctica como un instrumento del que el filósofo podría

⁴³ PLATÓN. *Sofista*, 253a-254a.

⁴⁴ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 5, 1-4.

servirse para llegar al saber. Ella es ese saber mismo, un saber que no está separado de la realidad objeto de ese saber. “No vayamos a creer, en efecto, que ella es un instrumento del filósofo, ni que consiste en un conjunto de teoremas y de reglas; ella versa sobre realidades [sobre objetos: *prágmata*] y su materia, por así decirlo, son los seres”; pero se encamina hasta los seres con un método (*hodó*), y posee simultáneamente los teoremas y las realidades mismas”.⁴⁵ “Desde allí, considera la lógica que trata de proposiciones y de silogismos, y esto lo cede a otra arte, así como se deja a otros el arte de aprender a escribir...”.⁴⁶

Plotino distingue la dialéctica de una mera lógica instrumental. La dialéctica no es método exterior a la filosofía y por eso – dice Plotino – “ella conoce sólo por accidente el error y el sofisma; los reconoce como algo que le es extraño cuando otro los comete; conoce el error por las verdades que están en ella, cuando alguien presenta algo contrario a la regla de la verdad...”.⁴⁷ Huelga decir que Plotino está acá haciendo referencia a la “lógica” estoica.

La lógica, entonces, como no se ocupa de Formas sino de palabras y de proposiciones, es un ejercicio técnico, a menudo superfluo, que se deja en manos de quienes se interesan por tal tipo de sutilezas. Lo que Plotino quiere decir, entonces, es que no ha de reducirse la dialéctica a la lógica. La dialéctica conoce todas las reglas lógicas, pero su saber no se limita a ellas, puesto que se ocupa de la realidad misma. Además de la dialéctica, que es su parte más preciosa, la filosofía tiene otras dos: física y ética. Esta tripartición de la filosofía, consolidada en las escuelas helenísticas, tiene su origen, como es bien sabido, en la antigua Academia.

La lectura del tratado I 3 muestra de modo claro el método filosófico de Plotino en acción. Pasajes tomados del *Fedro*, de la *República* y del *Sofista* aparecen uno junto a otro, como si se tratara de una misma obra, como si Platón los hubiera pensado en un mismo contexto. El modo de presentar la filosofía, cuyo corazón es la dialéctica, no traiciona a Platón, no traiciona el espíritu platónico, pero no puede decirse que Plotino esté simplemente retomando las palabras de Platón, sino que las recrea desde su propio sistema. Plotino no parece experimentar ninguna dificultad en conciliar lo que suele llamarse la primera y la última dialéctica platónicas. Adviértase que la dialéctica

⁴⁵ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 5, 11-13.

⁴⁶ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 4, 18-23.

⁴⁷ PLOTINO. *Enéadas*, I, 3, 5, 13-23.

y, en consecuencia, el ejercicio filosófico, se sitúa para Plotino en el plano de la discursividad, de la *diánoia*, cosa que surge más bien de los diálogos tardíos y que no ocurre en la *República*, donde Platón pone a la dialéctica por encima del proceder dianoético de la ciencia, en el plano noético. Sin embargo, Plotino parece haber advertido que esta caracterización platónica de la dialéctica de los diálogos medios nos invita más bien a pensar que se trata de un pensamiento discursivo, en tanto su función es, en última instancia, discernir las relaciones entre las Formas a la luz del principio anhipotético. Vimos, además, cómo los géneros ya no son los *mégista*, sino los *próta*, los únicos, que se combinan todos entre sí y que por encima de ellos aparece el Bien o lo Uno, elemento totalmente extraño en el *Sofista*. Por su parte, el procedimiento de *diáresis* tomado de la definición de la dialéctica en este último diálogo, se ubica tanto en el camino de ascenso como en el de descenso del Bien; el amante y el músico también se integran al cuadro, aparece la lógica como instrumento subordinado a la filosofía, etc.

Si se toma en cuenta el modo en el que Plotino concibe la tarea filosófica y encara a los Antiguos, ¿puede decirse que – al menos en el caso del texto que nos ha ocupado – Plotino ha operado una distorsión del pensamiento de Platón? ¿O que ha hecho una lectura y un uso arbitrario de los textos?

No, porque su pretensión es dar vida a los textos antiguos y lograr una convergencia entre su propio pensamiento y el de algunos de sus predecesores, en especial Platón. Para tomar una frase de Pierre Hadot, sacada de su contexto, diría que “el lector moderno debe ser extremadamente prudente cuando abre esos viejos libros”.⁴⁸ No podemos decir que Plotino hace un uso arbitrario de Platón ni que actúa de mala fe, al atribuirle una doctrina que no es de él. Parece, por el contrario, que Plotino ha captado profundamente el sentido de los textos platónicos, que se apoya sobre Platón para expresar su propio pensamiento filosófico, plenamente consciente de la transformación que introduce en el pensamiento de Platón. Plotino, según Bréhier⁴⁹, para quien deforma el pasado al imponerle significados

⁴⁸ Cf. HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 15.

⁴⁹ BRÉHIER, E. *La Philosophie de Plotin*, p. 8, apud EON, A. op. cit., p. 256. Claro que es lícito preguntarse si esta vivificación – tal como sostiene Bréhier – no es, en realidad un tipo de asesinato; porque la vida que insufla al pasado no es la vida del pasado sino de su presente y entonces lo anula como pasado en tanto le otorga un significado que no tenía. Según Bréhier: *Plotino se remite a la filosofía griega con toda su voluntad y todo su amor. Pero los problemas que plantea son problemas propiamente religiosos. De ahí un esfuerzo por adaptar la filosofía griega a puntos de vista que no eran los suyos; de ahí una transformación profunda del helenismo, una suerte de imposición hecha a la filosofía griega para hacerle decir lo que tal vez no estaba en disposición de decir.*

“modernos”, no logra lo que se ha propuesto: ser fiel a Platón. Sin embargo, es su infidelidad misma la que lo hace fiel a Platón.

Retomando lo que expusimos, la filosofía es esencialmente dialéctica, esto es, un modo de saber discursivo o dianoético que consiste en discernir y recorrer la compleja estructura del mundo inteligible para poder finalmente acceder a la aprehensión del principio último. En otros términos, la filosofía es un modo de saber caracterizado como una búsqueda del conocimiento del principio y fundamento último de la realidad, una búsqueda que cesa precisamente cuando se llega a adquirir ese saber. Discursivamente, la dialéctica recorre la totalidad de lo inteligible en sus articulaciones internas, parte a parte. La dialéctica no es una facultad noética, sino que nace en un plano inferior, el de la discursividad, el de la *diánoia*, que fragmenta, que fracciona lo que es unitario. Pero por sobre ella hay aún algo más.

Como la *diánoia* es siempre un recorrido (*diéxodos*), cuando se llega al principio, que es absolutamente simple, ya no hay posibilidad de continuar recorriendo y el principio no puede ser apresado sino por una suerte de contacto intelectual, por un acto superior a la *diánoia*.⁵⁰ “El pensamiento discursivo, para poder expresarse, capta las cosas unas después de otras; él es, en efecto, un recorrido (*diéxodos*). ¿Pero en lo que es absolutamente simple, qué recorrido podría ser posible? Basta entonces con un contacto intelectual (*noerós ephápsasthai*)”.⁵¹

Plotino admite un cierto tipo de conocimiento del principio, pero ese conocimiento ya no es dianoético sino noético. El término de la *diánoia* es la *nóesis*, aprehensión inmediata y directa del principio. La dialéctica remata así en la aprehensión noética de la unidad, causa primera de la realidad y es condición necesaria para que pueda verificarse tal aprehensión. Esta, que es resultado del ejercicio dialéctico, ya no es más discursiva, ya no es más dialéctica, sino que representa la anulación y superación de la discursividad en una intuición intelectual directa e inmediata, la *nóesis*. La dialéctica, paradójicamente, tiene como meta su propia destrucción. Como para Platón y Aristóteles, para Plotino la *nóesis* representa el grado más alto de saber intelectual, de un saber más allá del cual no puede proseguir ninguna búsqueda. “¿Pues si toda búsqueda va hacia un principio y en él se detiene, qué buscar cuando no se puede ir más allá?”.⁵²

⁵⁰ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 17.

⁵¹ PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 17, 23-25.

⁵² PLOTINO. *Enéadas*, VI 8, 11, 4-5.

El principio al cual me estoy refiriendo es, claro está, lo Uno o el Bien. El es, en efecto, el más alto *noetón* de la inteligencia, objeto no ya de una *diánoia* sino de *nóesis*. Y la *nóesis* del Bien es pues el más alto y venerable modo de saber. Claro que cabe preguntarse en este punto cómo es posible que lo Uno, más allá del ser y del pensamiento, absolutamente inefable, pueda ser *noetón*, objeto del pensamiento de la inteligencia. Plotino insiste en múltiples ocasiones en la absoluta inefabilidad de lo Uno, pero en algunos pasajes, sin embargo, presenta al primer principio como el objeto de intelección de la inteligencia. No es éste el momento de examinar los diversos pasajes que pueden, a primera vista, resultar contradictorios, pero que no los son cuando se los ubica en sus respectivos contextos, como he tratado de mostrar en otra ocasión. En todo caso, cito, a manera de ejemplo, cuatro lugares en los cuales se presenta a lo Uno inequívocamente como objeto de pensamiento: VI 7, 40, 33-35; VI 9,2,33-36; V 6, 4, 1-7; V 4,2, 3-7, 13-14 y 22-27. En estos pasajes se está afirmando claramente que lo Uno es objeto de pensamiento⁵³. ¿Pero, cómo puede serlo dado su carácter totalmente indeterminado, más allá de toda forma, más allá del ser y del pensar?

Al margen de estos pasajes, no por cierto muy numerosos, que hacen de lo Uno un *noetón* un objeto de intelección, hay, en efecto, otros muchos textos que rechazan la posibilidad de pensar lo Uno en sí mismo; dada su trascendencia, no puede ser pensado y el único objeto de intelección de la inteligencia es ella misma en tanto que actividad (*nóesis*).

Cuando la inteligencia contempla lo Uno – o, para decirlo mejor, cuando intenta contemplar a lo Uno – se contempla más bien a sí misma, porque no puede contemplar a lo Uno como uno. El objeto que la Inteligencia ve y piensa ya no es lo Uno en tanto que uno, sino lo Uno transpuesto o reflejado en la multiplicidad de los objetos inteligibles que constituyen la naturaleza misma de la Inteligencia. La inteligencia es la imagen fragmentada de lo Uno.⁵⁴ Cuando ella intenta captar lo Uno, lo desvirtúa y no llega más que a conocerse a sí misma. Conoce y piensa lo Uno solamente a través de sí misma, traspone lo Uno en ella misma y, de esa suerte, lo multiplica y lo vuelve los objetos inteligibles que la constituyen. Al tratar de objetivar a lo Uno, la Inteligencia no logra más que pensarlo como *tà pánta*, lo piensa reflejado en sí misma. Al intentar pensar a lo Uno, no encuentra más que el reflejo despedazado

⁵³ Pueden agregarse otros dos pasajes significativos: PLOTINO. *Enéadas*, III 9,9,5-12 y VI 9, 3,33ss.

⁵⁴ PLOTINO. *Enéadas*, VI 8, 18, 22ss.

de lo Uno en los inteligibles y se piensa solamente a sí mismo como totalidad de los seres.

La inteligencia entonces puede llegar a poseer un saber de lo Uno tal como éste puede darse a la inteligencia. La inteligencia no puede pensar lo Uno más que a partir de sí misma y por sí misma. El saber que la inteligencia tiene de lo Uno se limita a ser un saber de lo que la Inteligencia es en relación con él.

Para Plotino, el Bien, como decía Platón⁵⁵, es el *mégiston máthema*, el más alto y precioso objeto de saber, que se manifiesta como causa del ser, de la inteligibilidad del ser y de su propia inteligibilidad. Y Plotino señala expresamente que cuando Platón caracteriza al Bien como el *mégiston máthema*, no está pensando en un tipo de aprehensión del Bien tal como él es en sí mismo, en su propia e íntima naturaleza, sino sólo en un saber que, como resultado de un *matheîn*, se tiene *sobre* el Bien (*perì autoû*), saber que es anterior a un tipo de contacto más estrecho con él.

“El conocimiento o el contacto del Bien es lo que hay de más grande. Platón dice que es el mayor de los saberes (*mégiston máthema*); y entiende por saber (*máthema*) no la visión del Bien, sino el hecho de haber aprendido sobre el Bien (*perì autoû matheîn*) antes de esa visión.⁵⁶ Visión que se produce “subitamente, sin saber cómo”.⁵⁷

La inteligencia nos permite advertir que debe necesariamente existir lo Uno; la existencia de lo Uno aparece, pues, como una exigencia planteada por la razón misma, pero ello no significa que la inteligencia pueda acceder a lo Uno tal como es en sí mismo. “Para saber cómo es en sí mismo hay que abandonar lo inteligible”.⁵⁸ La inteligencia sólo puede obtener un saber de lo Uno tal como éste se le manifiesta, ya que ella sólo puede pensarlo a partir de sí misma y por sí misma. Sólo puede pensarlo en sí misma, tal como lo Uno se refleja en ella. En realidad, lo que la inteligencia puede conocer de lo Uno es lo que ella misma es en relación con él. En sentido estricto, el conocimiento de lo Uno es imposible, porque éste, absoluta simplicidad, escapa a la aprehensión racional.

Podría decirse que a partir de la naturaleza imperfecta, esto es múltiple, de la inteligencia se “demuestra” la necesidad de la existencia de un principio uno, más allá de la pluralidad, que ha de ser su causa y fundamento. Pero la inteligencia, por sí misma, en su función de inteligencia no puede ir

⁵⁵ PLATÓN. *República*, 502a.

⁵⁶ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 36, 3-6.

⁵⁷ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 36, 18-19.

⁵⁸ PLOTINO. *Enéadas*, V 5, 6, 17-20.

más allá de advertir que lo Uno *debe* existir. Lo que no puede es conocer a lo Uno tal (*hoion*) como él mismo es. Cuando de lo Uno se dice que es “causa”, “principio”, “unidad”, etc., no se le están aplicando atributos ni determinaciones que le pertenezcan, sino que tales palabras en realidad sólo expresan la relación que la inteligencia tiene con él, expresan el modo en que la inteligencia está limitada a pensarlo. Lo Uno sólo es cognoscible y expresable a partir de su producto, que es el ser y la inteligencia

Así la intuición intelectual de lo Uno revela a la inteligencia sus propios límites: cuando piensa lo Uno advierte que él es más que todo lo que ella pueda pensar, que es un más allá cuya intimidad se le escapa. La *nóesis* es el saber de la existencia del principio uno y al mismo tiempo y paradójicamente, el saber de la incognoscibilidad radical del principio en sí mismo. La *nóesis* resulta así ser un saber *del* principio, *sobre* el principio, y no un saber el principio mismo. Y todo lenguaje, a su vez, sólo podrá ser *sobre* él, podrá cercarlo, pero no expresarlo en sí mismo.⁵⁹

“¿Cómo entonces hablamos sobre él (*perì autoû*)? Demos hablar sobre él (*perì autoû*), pero no expresarlo en sí mismo. De él no tenemos ni conocimiento ni pensamiento (*nóesis*). ¿Y cómo hablar sobre él si no lo captamos por sí mismo? Es que, sin aprehenderlo por el conocimiento, no estamos sin embargo privados de aprehenderlo; lo aprehendemos lo suficiente como para hablar sobre él, pero no lo expresamos por sí mismo...”⁶⁰ No es del todo fácil traducir lo que Plotino está diciendo, ya que establecer una neta diferencia entre *légein perì autoû* y *légein autó*, entre hablar *sobre* él y hablarlo, podríamos decir, entre decir *sobre* él y decirlo.⁶¹

Podríamos, pues decir, que la *nóesis* es la tensión, la concentración más alta que puede lograr la inteligencia, el grado de conocimiento más elevado que es, simultáneamente, el conocimiento de los propios límites; porque es un saber del principio pero que consiste precisamente en saber de la incognoscibilidad última de ese principio. Pero, aunque incapaz de pensar lo Uno en sí mismo, existe para el alma la posibilidad de “sentir” su presencia.

⁵⁹ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 14.

⁶⁰ PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 14, 1-6.

⁶¹ Sobre estas expresiones, cf. SCHROEDER, F. Saying and Having in Plotinus. *Dionysius*, v.9, p. 75-84, 1985. Según Schroeder, los dos usos son compatibles de un modo que preserva la diferencia entre ellos. Traduce *légein perì autoû* por “to discuss” y *légein autó* por “to disclose”. Señala que Plotino habría ofrecido una vía media entre *discussing* y *disclosing* lo Uno. El lenguaje filosófico, sobre la analogía de la inspiración mística, puede declarar a lo Uno. La declaración no excluye la discusión, sino que, por el contrario, debe incluirla. El discurso de la declaración refleja la experiencia, pero Plotino nunca apela a la experiencia en detrimento de la razón. La incapacidad del lenguaje para manifestar a lo Uno no nos permite dejar de lado la discusión.

“La dificultad más grande es que no lo comprendemos (*sínesis*) ni por la ciencia ni por una intuición intelectual (*katà nóesin*), sino por una presencia superior a la ciencia (...) es preciso, pues, superar la ciencia y no salir ya de nuestro estado de unidad; hay que apartarse de la ciencia y de sus objetos...”.⁶² Pero luego la inteligencia debe cesar de ser inteligencia. Retroceder, olvidarse de sí misma, si quiere ver a lo Uno. Y la visión final de lo Uno es el privilegio de una “inteligencia amante”. Porque la inteligencia posee dos facultades: la de pensar y la no pensar sino ver a lo Uno de una modo diferente.⁶³ “La inteligencia debe pues tener dos facultades: la de pensar para ver lo que está en ella y la de ver lo que está más allá de ella: es una intuición que recibe su objeto; primero el alma sólo lo ve; luego, al verlo, se torna inteligencia y se une a él. La primera de estas facultades es el acto de contemplar que pertenece a una inteligencia sabia (*noús émphronos*); la segunda es la inteligencia amante (*noús erón*). Fuera de sí y embriagada de néctar se torna inteligencia amante, simplificándose para llegar a ese estado de feliz plenitud: y tal embriaguez vale para ella más que la sobriedad”.⁶⁴ Lo Uno sólo se manifiesta a aquellos que pueden recibirlo y que se hallan en una disposición adecuada como para entrar en contacto con él. Lo Uno “está ahí, presente para quien puede tocarlo, ausente para quien es incapaz de ello”.⁶⁵

El acceso a lo Uno exige un esfuerzo enorme, a la vez teórico y práctico. Para llegar a aprehender (o a sentir) la presencia de lo Uno, para entrar en contacto con él, unificarse, hacer coincidir centro con centro, el alma debe apartarse de lo sensible y replegarse sobre sí misma. Debe concentrarse y unificarse progresivamente; tras abandonar lo sensible, debe también abandonar las ciencias y la dispersión del pensamiento discursivo, para unirse así a la inteligencia. Para poder llegar a lo Uno el alma debe primero “intelectualizarse”.⁶⁶ El alma llega a contemplar lo Uno “porque se ha vuelto inteligencia, por así decirlo se ha intelectualizado y ha llegado a la región inteligible; llegada allí, posee inteligencia y piensa; pero cuando ve al objeto supremo, abandona todo”.⁶⁷

Hasta llegar a la *nóesis* el ascenso es de carácter racional. Llegar a ella es la meta de la dialéctica, la meta de la filosofía y con ella se acaba la dialéctica,

⁶² PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 4, 1-10.

⁶³ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35-36.

⁶⁴ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35, 19-27.

⁶⁵ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 7, 4-5.

⁶⁶ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35, 4-5.

⁶⁷ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35, 3-7.

se acaba la filosofía. Pero se puede ir aún más allá y para ello será preciso abandonar la inteligencia, dejar atrás forma y determinación, dejar atrás la dualidad, “caer fuera de la inteligencia”.⁶⁸

La *nóesis* marca, entonces, el término de la filosofía. Y marca también el punto de partida de la mística. Ella es una suerte de “puente” entre filosofía y mística.

Plotino sigue las huellas de Platón y de Aristóteles cuando concibe a la filosofía como una actividad dianoética que remata en la *nóesis* del principio, más allá del cual no puede continuar la búsqueda racional. Pero Plotino lleva a sus últimas consecuencias los desarrollos platónicos y aristotélicos y busca la vía que permita transgredir los límites de la razón. Sólo falta dar un paso. Un paso hacia lo desconocido. Quien puede darlo no es otra que la inteligencia misma, porque la aprehensión de lo Uno es obra de lo que está en la inteligencia misma pero la supera, esto es, por la parte o aspecto que, en la inteligencia, no es inteligente.⁶⁹ Para alcanzar lo Uno la inteligencia debe dar un salto y abandonar la belleza múltiple de la inteligencia. “Hay que saltar hasta lo Uno y ya nada añadirle, sino detenerse ahí por temor a apartarse de él...”.⁷⁰ La contemplación noética deja paso así a “otro modo de ver”, que consiste en estar fuera de sí, que es pues un *ékstasis*, simplificación, tacto, contacto, coincidencia, unificación, participación. El alma deja atrás toda *theoría*. Y también toda *práxis*. El alma recibe de su visión una suerte de conmoción, se paraliza, cae en un gozoso estupor.⁷¹

La experiencia mística representa entonces el desarrollo más completo y pleno de la actividad de la inteligencia y, en este sentido, la doctrina plotiniana no marca un punto de ruptura con la tradición griega. La experiencia mística no es algo completamente diferente y contrapuesto a la actividad racional, sino que ella es más bien su continuación y su remate. La experiencia mística representa el más pleno desarrollo de la inteligencia como inteligencia y no su anulación.

El contacto místico es, podríamos decir, el resultado de una suerte de “exceso” de la razón, que a fuerza de concentrarse en la contemplación de su objeto acaba por derribar la barrera que de él lo separa, por suprimir toda alteridad y por lograr – para usar la metáfora más rica de Plotino – la

⁶⁸ PLOTINO. *Enéadas*, II 9, 9, 51-52.

⁶⁹ PLOTINO. *Enéadas*, V 5, 8, 22-23.

⁷⁰ PLOTINO. *Enéadas*, V 5, 4, 8-10.

⁷¹ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 31.

coincidencia de centro con centro. “Elevándonos por encima del cuerpo por la parte de nosotros mismos que no está inmersa en él, nos unimos con nuestro propio centro al centro de todo, como los centros de los grandes círculos de una esfera coinciden con el centro de la esfera que los abarca, y en él tenemos nuestro reposo”.⁷²

Así como los ojos, a fuerza de fijar intensamente la mirada sobre un objeto dejan finalmente de verlo como objeto y el objeto de visión acaba por confundirse con la visión misma, así también la inteligencia, a fuerza de concentrarse en la contemplación intelectual del principio, arrastrada por su propio impulso – y es ésta una metáfora más que Plotino usa – supera sus propios límites, deja de pensar para ver al principio de otra manera: la concentración extrema del pensamiento hace que su objeto se desdibuje, pierda sus contornos, al tiempo que ella pierde los propios, superando así la alteridad y logrando un contacto.

Si se acepta esta lectura, puede hablarse de una mística plotiniana, siempre y cuando se advierta que se trata de una mística racionalista. Porque la experiencia mística es el resultado de un ejercicio extremo de la razón, la coronación de la razón, que supone la apertura de la razón hacia algo que la supera.

Si la filosofía es, como vimos, la búsqueda dianoética que remata en la *nóesis* del principio, la mística se presenta como su desarrollo y natural continuación. La aprehensión noética de lo Uno es punto de llegada y punto de partida: remata la filosofía y abre la posibilidad de la mística. La filosofía adquiere sentido y fundamento en tanto su meta es la mística; y ésta, a su vez, sólo es posible a condición del ejercicio filosófico. Usando el término con su significación platónica, bien podría decirse que la mística es el paradigma de la filosofía, el modelo perfecto al que aspira la razón discursiva y del cual es una imagen. Modelo perfecto, apenas alcanzable, el contacto final con lo Uno es apenas momentáneo y esporádico, reservado a unos pocos, propio más bien de hombres divinos y de dioses. Por eso la vida filosófica es desable por sí y es la vida propia del sabio. “La vida más perfecta [del alma] es la *nóesis*”⁷³; ésta es el modo más elevado de vida humana. La posesión de este tipo de vida, la más perfecta y continua, la vida de la inteligencia y la virtud, constituye la felicidad, como Plotino trata de mostrar en el tratado I 4, sobre la felicidad.

Buscar la plenitud es deseo de trascendencia. Pero para alcanzarla,

⁷² PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 8, 18-22.

⁷³ PLOTINO. *Enéadas*, I 1, 13, 6.

no hay que buscar algo exterior y ajeno al alma. El principio no está fuera del alma sino dentro de ella misma, en su más profunda intimidad. La elevación del alma es una progresiva simplificación, que se alcanza por un repliegue sobre sí. La conversión hacia lo Uno es una autoconversión. Quien aprenda quién es sabrá también de dónde viene. Quien se conozca a sí mismo conocerá su origen. “Es preciso remontar hacia el principio interior a sí mismo y volverse uno en lugar de múltiple, si se ha de contemplar el principio y lo Uno”.⁷⁴ Se requiere, entonces, el esfuerzo de búsqueda de sí mismo (“Me busqué a mí mismo, dice Plotino citando a Heráclito⁷⁵). “Así debe proceder quien va a filosofar sobre lo Uno (*tòn méllonta perì tò hèn philosophésein*)”.⁷⁶

La filosofía es un proceso de autoconversión, de conocimiento de sí, de “Huída de lo único hacia lo único”⁷⁷, de recuperación de la propia naturaleza, cuyo término – al menos paradigmático – es la experiencia mística. El alma aspira a unirse a lo Uno, a tocarlo. Pero lo Uno no está fuera del alma, sino en el centro mismo de ella, cerca y lejos a la vez. Y la máxima interiorización representa la más plena instalación en la realidad. Si quiere hallar el sentido más profundo de sí mismo, el hombre debe, a través de la filosofía – que, tal vez para algunos acabe en una experiencia mística – buscar hallarse y descubrirse a sí mismo, en la intimidad más profunda del yo.

Plotino, que hace uso y abuso del platónico *epékeima tés ousías*, que sólo aparece una vez en el libro VI de la *República*, halla en el propio Platón ese Uno-Bien, principio inefable de toda la realidad y meta del alma. ¿Hasta qué punto podemos decir que en este aspecto desarrolla un núcleo que está en el propio Platón? ¿Hasta qué punto Plotino exagera? ¿Hasta qué punto, para recuperar a Platón le atribuye el haber pensado algo que Platón jamás pensó? ¿Y, por otra parte, en qué medida la exégesis plotiniana de Platón enriquece o deforma nuestra lectura de Platón? Problema éste de muy difícil solución y objeto de otro trabajo. En todo caso, Plotino es un filósofo y como él mismo lo dice, si queremos ser dignos de recibir el nombre “platónicos”, debemos cumplir la tarea que Platón nos encomendó: indagar y descubrir (*zeteîn kai aneurískein*).⁷⁸

⁷⁴ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 3, 20-22; VI 9, 11.

⁷⁵ DK 101, PLOTINO. *Enéadas*, V 9, 5, 31.

⁷⁶ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 3, 14. Sobre la dialéctica como esfuerzo de interiorización, como profundización del yo, Cf. JANKELEVITICH, V. op. cit., p. 112ss.

⁷⁷ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, in fine.

⁷⁸ PLOTINO. *Enéadas*, V 8, 4, 52-56.

EL POLÍTICO COMO PSEUDO-FILÓSOFO

UTE SCHMIDT OSMANCIK

*Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México.*

Quisiera señalar que esta ponencia se basa en un trabajo mío previo y tiene más bien carácter de ensayo filosófico.

En su diálogo *Gorgias*, Platón deja claro que el político – que debería ser un filósofo con todo lo que ello implica – no es más que la triste caricatura de un filósofo. Antes de entrar *en medias res* quiero advertir que doy por sabido el contenido de la obra.

¿Qué entiende Platón por “política”? No entiende “conjunto de conocimientos acerca de cómo de hecho se gobierna”, sino “conjunto de conocimientos acerca de cómo se *debería* gobernar”. Por ello, la noción de “político”, en el sentido de “gobernante”, es, la mayoría de las veces, normativa en el pensamiento platónico. Esto es, más que describir cómo es el gobernante real, común y corriente, Platón se afana en exponer cómo debería ser un gobernante perfecto. Este fenómeno se observa con especial claridad en el *Gorgias*, en la *República*, en el *Político* y en las *Leyes*. En esta ocasión, como ya dije, me voy a referir al *Gorgias*, primera obra platónica que abunda en una temática política a la vez que en otros temas, particularmente en el de una “Weltanschauung” en el sentido de que da lineamientos acerca de cómo se debe vivir moralmente, para así cumplir con el fin de la vida humana, que, en última instancia, es, según Platón, el de la salvación y bienaventuranza del alma.

En muchos aspectos el *Gorgias* es un paso que conduce a la *República*, obra en la que se elabora detalladamente cómo debería ser y qué debería hacer el político perfecto, el filósofo-rey, que es presentado como una especie de “déspota ilustrado”. El *Gorgias* compara el gobernante real, como de hecho es, con el político bueno, genuino, como debería ser. Están entrelazadas la crítica

del gobernante real con la construcción de un gobernante ideal. Este último debería tener las características que harían de él un filósofo.

Para tal comparación es imprescindible manejar la noción de *tékhnē*, “arte”, con la cual Platón opera ampliamente en el *Gorgias* e que resulta ser el pilar sobre el cual giran las nociones del estadista bueno y del malo. Necesito el concepto de “arte” para poder responder a estas dos preguntas: ¿cómo es el político en realidad? y ¿cómo debería ser el político? La segunda pregunta, la formula el propio Calicles al decir “... quiero saber de qué modo (...) se debe llevar la política entre nosotros”.¹

Ahora bien, cualquier arte tiene una serie de características; dada la noción de *tékhnē* en Platón es normativa, debe tener según el *Gorgias*, una serie de características:

- (1) se debe basar en conocimientos (*epistémē*) y operar con ellos; sin conocimiento no hay arte²;
- (2) debe poder saber justificar sus procedimientos; en otras palabras, debe ser capaz de *lógon (...) dounai*³;
- (3) debe tener un campo específico al que se refiere⁴;
- (4) debe tener determinada meta⁵;
- (5) debe ser aprendible y enseñable mediante maestros⁶;
- (6) debe ser infalible.⁷

La persona que ejecuta un arte es llamada de distintas maneras: *teknikós*, *demiourgós*, *epistémon*. Podemos traducir estas palabras como “técnico”, “maestro”, “conocedor”; en todo caso es importante tener presente que se trata de un experto o especialista que – y esto es decisivo – de ninguna manera es un lego. Dicho ejecutante debe, pues, acorde a los puntos arriba mencionados, cumplir con las características de toda *tékhnē*, esto es, debe tener conocimientos del arte que maneja; esto implica algo que es obvio, pero quiero hacer hincapié en ello, puesto que más adelante volveré a este punto: tales conocimientos deben ser verdaderos, pues no hay conocimientos falsos. Luego, un maestro debe saber justificar sus procedimientos; su arte debe tener determinada meta, debe ser aprendible y enseñable, lo que en este caso implica que debe poder

¹ PLATÓN. *Gorgias*, 515b6-8.

² Cf., por ejemplo, PLATÓN. *Gorgias*, 448b.

³ Cf., por ejemplo, PLATÓN. *Gorgias*, 465a.

⁴ Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 450b.

⁵ Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 464c.

⁶ Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 455c y 458e: enseñabilidad; 514a-c: maestros.

⁷ Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 516d-e.

mostrar una obra que lo acredite como experto y debe haber tenido buenos maestros. Además, el propietario de una *tékhnē* debe ser infalible: no es posible que se equivoque: si yerra, sólo demuestra que no “tuvo el arte”, que no es un especialista.

Ahora bien, Platón aplica este esquema a la política, pues cree firmemente que existe y debería existir un “arte político” que es comparable, sin más, a otras artes, por ejemplo a las de índole manual cuyo campo de trabajo es moralmente neutral, como lo puede ser la fabricación de un par de zapatos dentro del arte de la zapatería.

Empero, el “arte político”, tal como Platón lo concibe, en modo alguno es un arte moralmente neutral: saber gobernar no es lo mismo que saber hacer un par de zapatos; tampoco es parecido. Parte del saber gobernar es, según nuestro autor, “...ser conocedor de lo justo...”⁸, con lo cual nos encontramos en el campo de los valores morales. Ciertos valores deben ser realizados, a saber la justicia, la moderación, la piedad, la valentía, el autodomínio, y en ello precisamente consiste una buena conducción del estado.

Al creer que la política debe ser un arte, Platón asume que debe tener un campo específico de trabajo, a saber “lo justo y lo injusto (*tà díkaia kai tà ádika*)”⁹, y también cree que el campo de los valores morales es tan cognoscible como que es cognoscible que dos más dos son cuatro. En resumidas cuentas, cree que aquello que *debe ser* es tan cognoscible como aquello que *es*. Platón comete aquí una variante de la falacia naturalista, punto que doy por conocido y en cuya crítica no me voy a detener.

Mediante el modelo de la *tékhnē* y su respectivo ejecutante en materia de política, quiero ahora abordar la comparación que realiza Platón entre el político como se da realmente y el político como debería darse. En el *Gorgias*, el político real hace su aparición en el ropaje del orador y en buena medida es representado por uno de los interlocutores: por Calicles, figura por demás fascinante. En cambio, Sócrates, el filósofo, representa el *verdadero* político, si bien Platón no le dedica muchas líneas en este contexto.

Lo que Platón pide al estadista perfecto, no es poco: vamos a fijarnos en los requisitos que debe cumplir el especialista en el campo de la política. (1) En primer lugar, el gobernante debe basar sus acciones en conocimientos. (2) En segundo lugar, debería saber justificar sus procedimientos. (3) En tercer

⁸ PLATÃO. *Gorgias*, 508c.

⁹ PLATÃO. *Gorgias*, 460a.

lugar, debe tener un campo específico al que se refieren sus conocimientos. (4) En cuarto lugar, su arte debería tener determinada meta. (5) En quinto lugar, su *tékhnē* debe ser aprendible y enseñable mediante maestros y él debe ser capaz de mostrar una muestra bien lograda de su aprendizaje. (6) En sexto y último lugar, debe ser infalible en su campo.

Ahora bien, viendo punto por punto: (1) y (3) al mismo tiempo por su interconexión: ¿cuáles serían los conocimientos – por cierto verdaderos – del gobernante auténtico? Es, en términos generales, el conocimiento de los valores morales y en especial, en esta obra, el de la justicia y de la moderación. El estadista debe saber lo que es justo e injusto, moderado e inmoderado, porque estos valores son precisamente el campo específico de la política. (2) El punto acerca de cómo justificar racionalmente sus procedimientos se verá más tarde. (4) El arte político debería tener meta, que consiste en dirigirse “hacia lo mejor (*pròs tò béltiston*)”.¹⁰ Ello significa en nuestro caso concreto que el gobernante debe hacer moralmente mejores a los ciudadanos, educarlos en las virtudes ya mencionadas. El político, además, debe ser justo él mismo, como se desprende de la conversación que al principio del diálogo Sócrates sostiene con Gorgias. El punto (5), la aprendibilidad y enseñabilidad del arte político se refiere no sólo a que dicho arte debe aprenderse y enseñarse, sino también a que cualquier político y quien quiere llegar a serlo, como por ejemplo Calicles, debe ser capaz de indicar quién ha sido su maestro.

En relación al asunto de mostrar una obra que acredite al gobernante como competente: esta obra – por raro que nos parezca – consiste en poder señalar a quién se ha hecho moralmente mejor. Volveré con más detalle sobre este punto. El último ítem, la infalibilidad, consiste en que el estadista, precisamente por tener *una tékhnē* que se basa en conocimientos verdaderos e incorregibles, no se puede equivocar.

Ahora bien, ¿cumple el estadista real con estos requisitos? Adelanto la respuesta: es un rotundo no. Y es un rotundo no por lo siguiente: la política real no es una *tékhnē* y su ejecutante, el gobernante, no es un experto, un maestro. No tiene conocimientos acerca de su campo, el de los valores morales; no sabe lo que es justo y bueno; tampoco sabe justificar sus procedimientos. La meta que persigue no es la apropiada; el político no tiene ningún entrenamiento profesional; no ha tenido maestros y por esto tampoco puede enseñar una obra de su competencia; él mismo suele ser

¹⁰ PLATÃO. *Gorgias*, 464c4.

injusto y no es infalible. Dicho brevemente: es, a todas luces, un individuo incompetente y de dudosa calidad moral.

Voy a ahondar ahora en lo anteriormente dicho. Si la política no es una *tékhnē* ni que tampoco se basa en conocimientos, ¿qué es? Es una *empeiria* que no conoce las reglas con las que opera y no sabe por qué algo debe suceder o no. Es un saber experimental que “...por rutina y experiencia guarda... un recuerdo de lo que suele suceder...”.¹¹ Es comparable a una actividad que opera con creencias que pueden ser verdaderas o falsas, razón por la cual carece de un fundamento seguro. El político no tiene conocimiento de los valores morales y cómo se debe llevar a cabo la política. No conoce lo bueno y lo justo, y tampoco sabe justificar sus procedimientos. Para poder justificar racionalmente la aplicación de determinado procedimiento, el gobernante debería poseer un conocimiento infalible del asunto que maneja, debería haber investigado la naturaleza de lo que tiene entre manos¹², lo cual no es el caso.

Se da en la obra la clara distinción entre conocimiento, *epistēme*, y creencia, *πίστις*¹³; la primera es necesariamente verdadera – no hay conocimientos falsos –, mientras que la segunda puede ser verdadera o falsa. El gobernante perfecto debe tener *epistēme*, conocimiento certero; el estadista común y corriente, por brillante que sea su actuación a los ojos del mundo, en el mejor de los casos tiene opiniones o creencias acerca de cómo se debe gobernar; estas opiniones o creencias, precisamente por ser opiniones o creencias, no pueden apelar al *status* de la *epistēme* que garantiza certeza.

El hecho de que la política real no es una *tékhnē* y que no se basa en conocimientos, da lugar que se hace mal uso de ella, ya que el gobernante, por no tener conocimiento de lo que debe hacer, busca el poder y adula al pueblo. Gorgias, en la primera de las tres conversaciones, concedió que el orador-político debe saber o aprender lo justo y lo injusto¹⁴; en todo caso, debe conocerlo; admitió también que el político que es conocedor de lo justo, tiene voluntad para llevarlo a cabo. Pero por lo general los gobernantes son injustos. Son varios los lugares en los cuales Platón menciona que los políticos suelen no ser justos. “...entre los poderosos (...) se encuentran (...) hombres extraordinariamente malvados”¹⁵; en 492b, señala que la preocupación del político por

¹¹ PLATÃO. *Gorgias*, 501a-b.

¹² Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 501a.

¹³ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 454c-d.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 460a.

¹⁵ PLATÃO. *Gorgias*, 525e-526a.

la justicia y la moderación parece ser más bien un obstáculo para la búsqueda del poder). Como caso concreto Platón se refiere a Arquelao, un individuo que nació como esclavo y llegó al trono de Macedonia por muchos crímenes, especialmente asesinatos. Podría fungir como prototipo del político como se da en la realidad¹⁶, pues no es el único que se comporta así para llegar al poder y detenerlo.¹⁷ También es justo decir que Platón no excluye completamente que pueda haber algún político bueno. El mismo menciona a Aristides “el justo” (como se verá más adelante, ejemplo no del todo feliz, pues Aristides fue víctima del ostracismo); lo que es más relevante es el hecho de que el mismo Platón va a construir en la *República* el gobernante capaz y bueno, con lo cual demuestra que sí cree en la posibilidad de políticos perfectos.

El cuarto punto es sumamente importante y tal vez acerque, más que los otros, a comprender que el político-orador es una caricatura del político verdadero. Es el punto que se refiere a la meta que debe tener la *tékhnē politiké*. Antes de entrar a exponer la relevancia de este tema, es preciso señalar que Platón, en el *Gorgias*, hace un uso amplio de la metáfora del médico, en el sentido de que, según él, el buen político debe ser comparable a un buen médico, que se ocupe tanto del bienestar del cuerpo como del alma de sus pacientes. Me interesa ahora más el aspecto del cuidado del alma, pues según Platón, el ser humano es representado más por su “alma” que por su cuerpo.

La tarea del buen médico del alma (“psiquiatra”) es de la cuidar de la salud del alma que es, a la luz de nuestro diálogo, la *bondad moral*. El gobernante-médico debe vigilar por la bondad de los ciudadanos, saber en qué consiste, conservarla y restablecerla si se ha perdido; esta tarea no siempre es agradable: las terapias curativas son dolorosas, tanto las destinadas al cuerpo como las que se dirigen al alma cuya bondad moral, una vez perdida, se puede recuperar con un castigo terapéutico. La concepción del estadista como médico no es común; es un concepto “revolucionario” y ciertamente no obvio; es fruto de una profunda reflexión platónica que empezó desde su juventud, como lo muestra la *VII Carta*.

A la vez que el buen estadista debe parecerse a un médico, debe también parecerse a un educador quien ve por la formación del alma. Resulta entonces que el buen estadista-médico-educador debería hacer todo lo posible para que los ciudadanos sean individuos moralmente buenos, que no tengan vicios o al

¹⁶ PLATÃO. *Gorgias*, 470d-471d.

¹⁷ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 479a.

menos, en la mínima medida. Las virtudes que los ciudadanos deberían poseer serían las ya mencionadas, a saber, justicia, moderación, contención, benevolencia, valentía. Al propiciar sus cuidados a los ciudadanos, el gobernante propiamente hablando también se parece a un buen pastor, como se dirá más adelante en el *Político*, retomando una metáfora de Homero.

Pero, ¿es todo esto el caso en la realidad? Obviamente no. Ningún político se ha preocupado de hacer moralmente buenos a sus gobernados, ni Temístocles, ni Cimón, ni Pericles ni tampoco Milciades, quienes, según Calicles, eran buenos políticos. Pericles, según Platón, no sólo no hizo nada para hacer mejores a los atenienses, sino que los hizo peores, a saber “...ociosos, cobardes, parlanchines y amantes del dinero...”.¹⁸ Lo que suele hacer el político en el poder, el político común y corriente, es llenar la ciudad “... de puertos, astilleros, muros, impuestos y de otras tonterías”¹⁹, y además, sin “moderación y justicia”.²⁰ El político normal está interesado en su propio bienestar, en satisfacer sus deseos y sobre todo en el poder. Al principio del diálogo, Gorgias lo manifestó así, al hablar de las cosas más grandes que, en última instancia, son concebidas como el poder. En efecto, Gorgias dice que la retórica, esto es, la política, se refiere a las cosas más grandes y mejores²¹; el máximo bien no resulta otra cosa sino el poder político. Cuando Sócrates le pregunta a Calicles²² si los políticos, en sus discursos, se fijan *pròs tò bèltiston*, esto es, si pretendem hacer moralmente mejores a los ciudadanos, éste debería contestar que no.

En cuanto a la meta de la política y del político, hay, pues, un abismo entre lo que hace el político y lo que debería hacer. Mientras el genuino político debería mirar por el bienestar real de los gobernados, ser un médico que busca el bien de los pacientes, no el propio, en otras palabras, ser un “servidor” del pueblo, en realidad no lo es, sino que se complace en el poder a la vez que complace al pueblo, con astilleros, muros y otras obras que impresionan; ello causa – al menos en un primer momento – el entusiasmo del pueblo quien cree que aquel que hace todo esto es un buen político. Pero no es así: la mejoría del *alma à la Platón* es cosa penosa y poco agradable. Nunca se ha visto un tipo de discursos político que quisiera mejorar a los ciudadanos. Este discurso sería justamente un discurso filosófico. Temístocles, Cimón, Milciades y Pericles

¹⁸ PLATÃO. *Gorgias*, 515e.

¹⁹ PLATÃO. *Gorgias*, 519a.

²⁰ PLATÃO. *Gorgias*, 519a.

²¹ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 452d.

²² Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 502e.

(todos ya muertos) eran aduladores de su ciudad, no médicos. Esta “falsa” política sólo brinda bienestar aparente a los ciudadanos: en vez de educarlos moralmente, se les complace mediante discursos que presentan los muros y astilleros como algo importante.

En este contexto quisiera decir que en la actualidad se han preservado algunas ideas platónicas acerca de lo que debería ser tarea del estado. Mencionaré dos: por un lado se preserva el postulado platónico de que el político debería ser un servidor, esto es, que debería posponer sus propios intereses a favor de los del pueblo. Tan es así que en México un empleado del gobierno, al pedírsele en un formulario su profesión, suele indicar “servidor público” (lamentablemente no siempre lo es). Por otro lado, el estado es el encargado de la educación y de los servicios de salud, al menos parcialmente, lo cual demuestra que sí pretende cumplir con la función de “médico” y la de “educador”.

Quiero abordar ahora el punto (5) que se ocupa del entrenamiento que toda *tékhnē* requiere. Antes de empezar a ejercer cualquier profesión, hay que aprenderla. Esto también debe valer para el ejecutante de la *tékhnē politiké*. El aprendizaje de este arte está detalladamente expuesto en la *República*. Ahora bien, ¿puede Calicles demostrar que ha aprendido el arte político (de cuya aprendibilidad Platón obviamente ya está convencido, contrariamente al *Protágoras*, diálogo en el que aún tiene dudas acerca de ello)? ¿Quién era su maestro? Platón dedica una línea a exponer cómo se capacita un aprendiz en la construcción y en la arquitectura²³, pero el asunto del aprendizaje del arte político no queda claramente expuesto en el *Gorgias*, si bien se desprende que el político real llega al poder mediante una retórica de dudosa calidad, retórica que quiere convencer, independientemente de si aquello de lo que quiere convencer es verdadero o falso. En todo caso, no llega mediante un arte. Sabemos que el verdadero maestro sólo puede ser un filósofo que enseñe qué es bueno y malo, qué es lo que debe hacerse y qué no debe hacerse. El conocimiento del bien y del mal, lo procura solamente la filosofía. Solamente la vida y la política “...en la filosofía...”²⁴ pueden garantizar una política bien llevada y su aprendizaje. El modo de demostrar que se es capaz, queda empero, bien definido aunque difícilmente podríamos identificarnos con él: demostrar la capacidad política consiste en poder señalar a quién se ha hecho moralmente mejor. Sócrates, en relación con este punto, dice a Calicles:

²³ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 513e-514c.

²⁴ PLATÃO. *Gorgias*, 500c.

...ya que tú mismo hace poco empezaste a manejar os asuntos de la ciudad (...) ¿hay alguien que antes era malvado,²⁵ injusto, desenfrenado e inmoderado que por Calicles haya llegado a ser bello y bueno?

Hay que hacer hincapié que *esta* manera de mostrar capacidad política les resultó tan extraña a los atenienses de en quel entonces como resulta a nosotros en la actualidad. Sería en verdad curioso si un candidato a la presidencia presumiera con eventuales dotes de “mejorador” moral y que pudiera señalar que ha convertido a determinado ladrón en una persona honesta. Sin embargo, el postulado platónico no es del todo descabellado y vemos reminiscencias de ello: en las cárceles, que son iniciativa del gobierno, se intenta precisamente esto: la mejoría moral de los malhechores.

Pues bien, sólo si Calicles pudiera mostrar que haya hecho a alguien mejor de lo que era antes, sería un candidato serio al oficio del arte político. Pero ello no vale solamente para Calicles; vale para todos aquellos que quieren ser gobernantes. Y por supuesto, nadie puede señalar a quién ha hecho mejor; Ello significa que ningún político ha aprendido realmente la *tékhnē politiké*; en términos generales, ningún político es – todavía – un filósofo-rey.

Ahora quiero referirme al último punto que debe exhibir el político: su infalibilidad en materia de gobernar. Platón razona así: si Cimón hubiera sido un gobernante que realmente hubiera dominado el arte político, habría sido imposible que hubiera cometido un error al gobernar. Esto, los ciudadanos lo habrían notado. Empero, fue víctima del ostracismo²⁶, lo cual demuestra que fue un gobernante sin *tékhnē*. Tampoco los atenienses habrían acusado de hurto a Pericles²⁷, si éste hubiera sido competente. Este razonamiento es parecido al siguiente: un alumno resuelve falsamente el problema de cuánto es 3 por 3; muestra ignorancia, un simple descuido o una distracción, y a consecuencia de ello su maestro es considerado como totalmente incompetente y hasta se le despide.

En primer lugar, en ninguno de los casos podemos culpar necesariamente al maestro, sea al de matemáticas, sea al “maestro” en materia de política. En segundo lugar, el ejemplo del alumno es, en cuanto a su contenido, moralmente neutral, lo que no es el caso del estadista platónico que se las tiene que ver con una materia que nos es moralmente neutral. En este ejemplo se ve muy

²⁵ PLATÃO. *Gorgias*, 515a.

²⁶ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 516d.

²⁷ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 516a.

claramente la variante de la falacia naturalista, en el sentido de que Platón cree – y con mucha convicción – de que los valores morales mediante los cuales debe gobernar un político son tan cognoscibles y “verdaderos” como lo puede ser una tarea matemática. De ahí su idea de que Cimón, si hubiera conocido los valores correctos y los hubiera realizado, no habría sido rechazado por la gente, habría sido reconocido.

En resumidas cuentas, ni la política es una *téchne*, ni su ejecutante, el político común y corriente, es un conocedor. No sabe cómo son las cosas, sino que encontró una artimaña para persuadir a la gente como si supiera.²⁸ El político real lleva a cabo un simulacro de la política²⁹; es un pobre imitador que ni ve por el cuidado del alma, sino por el placer de la alma y por el poder propio. Calicles dice bien que se hace exactamente el contrario de lo que se debe y que “...la vida humana [está] volteada entre nosotros y, al parecer, hacemos todo lo contrario de lo que se debe”.³⁰ Los políticos no son médicos del alma, ni educadores, ni manejan la *téchne politiké*. Si hicieran todo esto, serían filósofos. En cambio, Sócrates, el filósofo, se exhibe a sí mismo como buen político quien respeta los valores que deberían ser respetados. Le pregunta a Calicles si él, Sócrates, al tratar la ciudad – esto es, como eventual político – debe hacer todo lo posible para que los ciudadanos lleguen a ser mejores³¹; en 521d leemos: “Creo que yo, junto con unos pocos atenienses (...) me ocupo del verdadero arte político y realizo los asuntos políticos *solo* entre los de ahora”.³² Aquí, mediante la figura de Sócrates, queda más claro aún que es el filósofo quien debe ser el verdadero político y que el político, tal como se da en realidad, en modo alguno se parece a Sócrates. El político “socrático” debe ir por el camino difícil de que, mediante una retórica barata, busca el poder.

No quiero terminar sin dirigir mi atención a otros tres puntos relacionados con lo anterior:

(1) ¿Qué sucede con la felicidad, la moralidad y bienaventuranza del alma? A la pregunta acerca de cómo se debe vivir, Sócrates había contestado: “...quien quiere ser feliz, debe (...) ejercer la moderación...”.³³ Aquí encontramos la teoría platónica – muy dudosa por cierto – de que la felicidad es una

²⁸ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 459b-c.

²⁹ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 463d.

³⁰ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 481c.

³¹ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 521a.

³² Subrayado mío.

³³ PLATÃO. *Gorgias*, 507c.

consecuencia de la moralidad. En un estado platónico ideal, donde se practican los valores morales que él considera que son los “correctos”, la gente sería feliz. En el estado real que critica, no lo es. Pero ello no es todo; puesto que Platón también es un pensador religioso quien cree que la bienaventuranza eterna depende de una conducta moralmente buena, resulta que los gobernantes comunes y corrientes, impiden, por su ignorancia, inmoralidad y falta de *tékhnē politiké*, su propia salvación del alma y la de los demás.

(2) Dado que los políticos por lo general son injustos, generan a su vez injusticia, tanto en los otros políticos como también – al menos muchas veces – en los demás ciudadanos.

(3) Si dentro de una sociedad “normal” hubiera un político que tratara de llevar su oficio tal como Platón lo pide, esta persona sería fácilmente sacrificada. Este es exactamente lo que le pasó a Sócrates (de ahí las frecuentes alusiones a su muerte³⁴) quien se considera político y quien es, a los ojos de Platón, un político como debería ser. Por ello, Platón está tan preocupado por construir una sociedad en la cual el político sea capaz sin que se le sacrifique. Esta sociedad será la *República*.

³⁴ Cf. PLATÃO. *Gorgias*, 521d, 486a-b, por ejemplo.

A FILOSOFIA COMO ACTUALIZAÇÃO DA FORMA DO SABER (ARISTÓTELES. *METAFÍSICA*, A1-3)

JOSÉ TRINDADE SANTOS

*Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa*

Provavelmente nenhum outro texto exerceu na tradição filosófica do Ocidente uma influência tão profunda e persistente quanto o Livro A da *Metafísica* de Aristóteles. Particularmente importantes são os capítulos 1-3, nos quais o Estagirita desenvolve um argumento complexo e intrincado, que aparentemente não executa um plano pré-determinado, ou o faz de forma pouco clara.

O meu objectivo com este texto é apresentar uma interpretação desses três primeiros capítulos da *Metafísica* A, que, pelo contrário, saliente a perfeita coerência do argumento desenvolvido, mostrando que ele se integra na finalidade última de analisar aquilo que designarei como a “forma do saber”.¹

Conhecimento e saber

Embora o plano do primeiro capítulo não seja evidente – sobretudo, dada a declaração programática que o inicia² –, é claro que ele é dominado pela intenção de apresentar uma análise da actividade cognitiva, na qual esta

¹ Termos como ‘saber’, ‘conhecimento’, ‘ciência’, ‘sabedoria’ traduzem os substantivos gregos *epistémê* e *sophía*, relacionando-se com as formas verbais de *gignóskein*, *gnorízein*, *epístasthai* e de *eidénai*, nomeadamente, a que Aristóteles recorre para fixar no vocabulário epistémico grego a problemática que irá formular. Nem sempre é possível estabelecer a correspondência entre um termo grego e a sua tradução para qualquer língua actual. Por essa razão, só o intérprete – e não o tradutor – pode explicar quando se está a falar – e porquê – de “saber” ou de “conhecimento”. Embora esta dificuldade não se estenda à “ciência” (*epistémê*) e à “sabedoria” (*sophía*), nem sempre é possível definir com rigor o regime de relações entre todos estes conceitos. Para a relação entre estes termos são relevantes as observações de Aristóteles, em ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Z, em especial, 1-7; em geral, em ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*; ver ainda ARISTÓTELES. *Física*, A1, 184a10-15. Quanto à “forma do saber”, só mais adiante poderei esclarecer o sentido com que a expressão é aqui usada. Nesta nota, em particular, mas também no resto do texto, em geral, agradeço a leitura e as críticas feitas por

² Marcelo Boeri.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a21.

surja como um processo unificado, hierarquicamente estruturado em níveis. O esquema deve ser lido horizontal e verticalmente³, na forma descendente, do género do saber⁴ para cada uma das suas espécies, ou na ascendente, da faculdade exercida pela generalidade dos animais até essa ciência, a sabedoria, consagrada ao estudo das primeiras causas e princípios. Nesta segunda versão – aquela a que a leitura do texto convida – cada sujeito poderá aceder ao nível superior aplicando uma sua faculdade cognitiva, ou de algum modo fazendo intervir um conceito operatório a ela associável (em itálico, entre setas):

1º sensações → *memória* →
 2º imagens → *concepção do universal* →
 3º experiência (“o quê”)⁵ → *raciocínio (conhecimento da causa)* →
 4º arte⁶ (“o porquê”)⁷ → *superação das necessidades da vida, da utilidade e do prazer*⁸ →
 5º ciência → *conhecimento das primeiras causas e princípios* →
 6º sabedoria.

Não será preciso muito para mostrar quão revolucionária esta análise do conhecimento é. Antes de tudo, o saber (*tò eidénai*)⁹ é encarado como um processo unificado e, se bem que esta abordagem epistémica não constitua

³ Em observância à distinção habitual em Aristóteles entre como “as coisas são para nós” e “como são por natureza”.

⁴ Que, para um leitor moderno, só pode ser entendido como o conhecimento.

⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a29; Cf. *Metafísica*, 981b11-13. Embora decerto relacionada com a questão “do saber”, que inicia A1, após a digressão sobre o prazer causado pelas sensações, a exposição só começa em 980b26, interrompendo-se para consideração de exemplos e comparação de casos, sendo retomada mais adiante, de forma pontual. O esquema torna-se perceptível na síntese que conclui o capítulo (*Metafísica*, 981b29-982a1).

⁶ A concepção de ‘arte’ (*téchne*) será explicitada mais adiante no capítulo. Creio – sem que isso envolva contradição – que aqui o termo é utilizado no sentido comum a Platão: “actividade prática dotada de finalidade própria” (como se pode inferir de 981a15-17, e dos exemplos “do médico e do doente” e “dos mestres de obras”).

⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a29; Cf. *Metafísica*, 981b11-13. A interpretação do argumento não pode seguir a ordem sequencial do texto, pois há que integrar no esquema observações feitas mais adiante, que lhe precisam o sentido. Particularmente delicada é a relação entre a experiência e a arte, no que diz respeito à forma como integram o universal. Na experiência, que é sempre singular (*Metafísica*, 981a16), o universal intervém como unificador das recordações (*Metafísica*, 980b29-981a1); na arte, que é conhecimento dos universais (*Metafísica*, 981a16), como unificador da experiência “dos semelhantes” (*Metafísica*, 981a6-7). É esta unificação que permitirá o posterior conhecimento da causa (cf. ARISTÓTELES. *Análiticos Posteriores*, B19, 100a6-9; e ainda A19, 81b2-9; ARISTÓTELES. *De anima*, G7).

⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981b15-22.

⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a21. O saber e não simplesmente *saber*, como se lê na quase totalidade das traduções. Só pode ser essa a noção que cobre a análise exposta. Mas, como disse atrás, para um leitor moderno, só pode ser do “conhecimento” que Aristóteles está a falar.

uma novidade, em absoluto¹⁰, esta é a primeira análise marcadamente cognitivista do conceito, pela qual, sob a designação abrangente de ‘conhecimento’¹¹, se integram as diversas e distintas operações pelas quais um sujeito capta, assimila e organiza a informação recebida.

Por outro lado, deve notar-se que o modelo epistémico esboçado se opõe ao de Platão, pelas características construtiva, funcionalista e empirista que evidencia. O conhecimento resulta da actividade do sujeito, o qual, usando as suas faculdades/funções (*dynameis*¹²), recebe, fixa, transforma e ordena a informação, a partir das sensações.

Especialmente inovadora neste sentido é a noção de ‘experiência’, entendida como a unificação, por abstracção, “num universal”, de uma pluralidade de memórias, captadas pela sensibilidade.¹³

A sabedoria e o sábio

A2 aprofunda a conclusão atingida por A1, submetendo-se à finalidade programática de “... indagar as causas e princípios de que é ciência (*epistème*) a sabedoria (*sophía*)”, mas agora a partir da análise da actividade do sábio.

A definição do sábio como “aquele que sabe tudo na medida do possível, sem ter a ciência (*epistème*) de cada coisa particular”¹⁴ não parece de momento trazer grandes implicações. Por essa razão, a enumeração descritiva das características da sua prática confunde-se facilmente com um enunciado prescritivo.

O sábio é aquele que:

é capaz¹⁵ de conhecer (gnônai) as coisas difíceis e não fáceis de conhecer (gignôskein) pelo homem ,

¹⁰ Novidade serão os argumentos que Platão desenvolve em textos seminais como o que consagra à anamnese, em PLATÃO. *Fédon*, 72a-77e, ou à relação entre conhecimento e saber, na PLATÃO. *República*, VI 506-VII 535. Aí a finalidade de Platão é, por um lado, superar a oposição eleática do saber (ou “pensar”) à sensibilidade e, por outro, promover o trânsito no processo cognitivo, da sensação à opinião e daí ao saber, que constituirá o estádio terminal do processo.

¹¹ Superando definitivamente as aporias do saber, que tanto tinham afligido Platão (especialmente no *Teeteto*). Como se tentou mostrar, os contornos deste problema e a importância da inovação que resulta da sua resolução são mascarados pela dificuldade de traduzir o vocabulário epistémico grego, inseridos que estamos numa tradição bi-milenar de conversão do grego para o vocabulário filosófico da cultura e da língua de sucessivas gerações de tradutores.

¹² ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores*, IX 99b35, *passim*.

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 981a5-7. Cf. ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores*, B19, 100a5-6, mas todo o capítulo é relevante; cf. ainda, para a noção de ‘abstracção’, sobretudo ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Z9, 1142a18.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a8-10.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a10-11.

sendo a sensibilidade logo a seguir identificada com a facilidade (e, mais adiante, o “conhecimento (*gnôrixein*) das coisas mais universais” com a dificuldade¹⁶). Além disso:

*é [capaz de] ensinar melhor e com maior rigor as causas e é mais sábio em todas as ciências.*¹⁷

Decerto associada a estas características do sábio acha-se a circunstância de a sabedoria se “eleger com vista ao saber” (*toû eidénai chárin airetèn*)¹⁸, sendo por isso “mais sabedoria”¹⁹ que as ciências que são buscadas pelos seus resultados. A isto acresce ainda o facto de – ao contrário dos homens²⁰ – o sábio possuir “na medida do possível a ciência do universal”²¹.

Para concluir, Aristóteles regressa às características da ciência cuja natureza investiga. É:

(1) a mais exacta porque mais directamente se ocupa dos primeiros princípios²²;

(2) a mais ensinável (por se ocupar das causas)²³;

(3) a que se entrega ao que é mais cognoscível, que são os primeiros princípios e causas²⁴;

(4) superior às outras ciências: “por conhecer o fim [...] de cada coisa, que é o bem, e, no todo, o que é melhor em toda a natureza”²⁵.

É extraordinária a importância desta conclusão, que sintetiza tudo o que antes se dissera sobre a sabedoria e o sábio. Os três primeiros pontos respondem à questão que iniciara o capítulo²⁶, mas o último vai mais longe, introduzindo o conhecimento da finalidade, do todo e de cada uma das suas

¹⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a23-25. O argumento prolonga a alegação da superioridade da teoria sobre a prática e do “artista” sobre o homem de experiência, tal como deste sobre aquele que tem uma sensação qualquer: *Metafísica*, 981b30-982a1.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a12-14.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a15.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a15-16. Só ao longo deste texto posso ir tentando explicar o sentido de expressões como “ser mais sabedoria”, em particular, em conjugação com a definição do sábio e a enumeração das características da sua actividade.

²⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a23-25.

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a21-23.

²² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a25-26.

²³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a28-30.

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982a30-b4.

²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b4-7.

²⁶ A saber, a ciência que se investiga é a que estuda “os primeiros princípios”. É do mais cognoscível porque estes são mais universais e estão mais perto do saber. Por isso “são mais saber” e estão mais longe de nós. É pela mesma razão que o sábio sabe tudo, sem conhecer as coisas particulares e é mais sábio em todas as ciências.

partes, como característica distintiva da sabedoria. A nota é duplamente importante, pois implica a necessidade de conhecer o todo da natureza como uma unidade integrante de outras unidades, cada uma delas dotada de finalidade própria. Acena ainda à característica teórica²⁷ da sabedoria, que a dirige ao conhecimento das causas, *uma das quais* será “o bem e o fim”.²⁸

O espanto

Mas aqui o argumento interrompe-se para avançar num sentido inteiramente novo. Já atrás, no final de A1, Aristóteles adoptara uma perspectiva diacrónica sobre a *epistémé* para ilustrar a complexa relação entre a arte e a experiência, por um lado, e alegar a superioridade da ciência teórica, em confronto com as motivações utilitárias e hedonistas das ciências práticas e produtivas, por outro.

Volta agora à distinção entre a sabedoria e as ciências produtivas, recorrendo de novo à mesma estratégia para explicar como aconteceu ao homem buscar o saber pelo saber. Inicia-se assim uma curta digressão, extraordinariamente importante não só pela luz que lança sobre a reflexão²⁹, como pela perspectiva que proporciona sobre a génese da tradição filosófica.

Já há muito que os homens filosofam, hoje como antes, movidos pelo espanto³⁰, de início causado por qualquer fenómeno surpreendente e familiar (*tà prócheira tón atópon*)³¹. Confrontando-se pouco a pouco com aporias maiores (*tón meizónon diaporésantes*)³²: as fases da Lua, os movimentos do Sol e dos astros, a génese do todo³³, caindo nas aporias e espantando-se, apercebem-se da sua ignorância.³⁴

²⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b9-10.

²⁸ Esta é a penúltima característica da sabedoria. A associação da cognoscibilidade à teleologia (e à unidade em que radica) distingue a sabedoria de todas as outras ciências.

²⁹ Com ‘reflexão’ não traduzo qualquer termo grego específico. Refiro-me à actividade do sábio e à complexa relação com o ser e o saber que ela envolve e que este excuro sobre o espanto tão bem caracteriza.

³⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b13-14.

³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b13-14.

³² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b15. Esta é a primeira de duas aparições (a outra é na linha 17) do termo *aporia*. A tradução “dificuldade”, “perplexidade”, é correcta e acha-se muito difundida. Prefiro “aporia” para individualizar a problemática envolvida pelo uso aristotélico da noção, bem como pela metodologia que dela parte. Adiante tornarei a esta questão.

³³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b15-17.

³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b17-18. O texto refere-se a uma ou duas manifestações do espanto (14, 17). A primeira residirá no espanto do investigador com o fenómeno, a segunda, no espanto com o facto de não conseguir entendê-lo e explicá-lo! Aparentemente, o espanto será motivado pelo facto de alguém se dar conta do seu desconhecimento de um fenómeno *que lhe é perfeitamente familiar* (é o que sugerem os exemplos apresentados). Para mais, o texto dá ainda a entender que o espanto se manifesta de maneira *crecente* (*meizonón*: 15) o homem começa por se aperceber de um fenómeno, isolando-o como objecto da sua atenção. Posteriormente, dá-se

A questão tem um enorme interesse. Mas o texto, após uma comparação marginal do filósofo com o “filómito”, retoma o tópico que antecederá a digressão. Aquele que “filosofa para fugir à ignorância busca o saber pelo saber” (*dià tò eidénai tò epístasthai edíokon*)³⁵. Não pode, portanto, ser movido por “qualquer utilidade”.³⁶

Resolvida a dificuldade, a análise diacrónica da sabedoria prolonga-se ainda por algumas linhas, sendo rematada pelo retorno à caracterização da sabedoria. À relação com a busca da finalidade e do bem³⁷ é agora acrescentada a “suma dignidade e divindade” (*theiotáte kai timiatáte*)³⁸ da sabedoria. Esta é duplamente justificada pelo facto de versar sobre o deus, enquanto causa e princípio³⁹, além de só o deus, ou, mais que tudo ele, ser quem tem essa sabedoria.⁴⁰

Esta nota introduz toda uma outra ordem de reflexões. Inesperadamente, porém, o final de A2 retoma a digressão sobre o espanto, acrescentando mais um par de conclusões extremamente profundas. O espanto (que começou por ser com os fenómenos, deles passando à reflexão do investigador) é afinal motivado pela natureza das coisas, pelo “facto de serem como são”.⁴¹

Por essa razão, nada mais surpreendente seria que deixassem de ser assim. Para além disso, se tal acontecesse, o espanto não conduziria o investigador da ignorância ao saber. Este facto – ilustrado pela referência à incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado⁴² – mostra que a “ordem do mundo” (é isso que quer dizer *κόσμος*) é a causa última do espanto. Ou seja, o reconhecimento da ignorância só conduz ao saber porque há uma ordem natural.⁴³ Com esta conclusão, o final de A2 reúne as duas linhas que o percorrem: a que passa pelo esclarecimento da natureza da sabedoria e a que aponta o fim visado pela investigação (que não é

conta da sua ignorância daquilo que o causa. Mas esta primeira erupção da ignorância é ainda espantosa porque o vai levar a aperceber-se da sua ignorância de outros e outros fenómenos, sempre mais fundos e abrangentes. É assim que das fases da Lua passa à eclíptica (de todo não evidente a um observador), daí às revoluções das estrelas e dos planetas (distinção que já envolve uma teoria do cosmos) e daí à pergunta sobre o todo e a sua génese.

³⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b20-21.

³⁶ Era a esta conclusão que o filósofo queria chegar. O argumento é importante porque confirma a superioridade “epistémica” do saber pelo saber, que reside no facto de, independentemente de factores externos, o investigador ser sempre levado a saber mais e mais!

³⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 982b6-10.

³⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a5.

³⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a8-9.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a9-10.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a13-14.

⁴² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a15-20.

⁴³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a11-12, 18-21.

outro senão o saber) e pelo método utilizado.⁴⁴

A causa

A3 concluirá este complexo plano introduzindo o tópico que vai justificar a análise histórico-filosófica da tradição reflexiva grega: o da causa (que, por sua vez, serve de introdução à exposição, iniciada em B, das aporias com que confrontou a exploração da natureza).

A causa diz-se de quatro maneiras: pela forma, pela matéria, pelo “princípio do movimento” (“causa motriz”⁴⁵ ou “eficiente”, na tradição aristotélica), pelo fim. A forma diz – através do *lógos*⁴⁶ – a substância, a essência⁴⁷ da coisa. A matéria diz “de que” é feita. A causa eficiente diz “quem” a fez, ou “de quem” procede. O fim diz “para quê” foi feita.

Mas os Gregos – que antes de Aristóteles já se tinham debruçado sobre os princípios e as causas das coisas⁴⁸ – não têm uma concepção tão analítica. Por exemplo, “os que primeiro filosofaram”, os Milésios, reduzem a causa à matéria...

A partir deste ponto e até ao final, o Livro A entrega-se à exposição e crítica das opiniões dos Gregos sobre as causas das coisas. As mais das vezes a intenção crítica, que chega a ser polémica, funde-se tão completamente com a expositiva, que aquilo que temos como os *ipsissima verba* dos pensadores da tradição nos chega formulado nas expressões contraditórias, em que as verteu a terminologia aristotélica.

Melhor exemplo não se pode encontrar do que aquele que inicia a exposição: o dos Milésios. Logo a expressão “na forma da matéria”⁴⁹ evidencia perfeitamente o paradoxo⁵⁰, que a continuação acentua ainda, com a cadeia de problemas formulados no rigor da terminologia aristotélica: “princípio”, “causa”, “ente”, “geração/corrupção”, “substância/acidentes”, “elemento”.

Sintetizando. A causa diz-se de quatro maneiras, explica o Estagirita. Por isso, quantos o precederam se enganaram, por considerarem deficiente-

⁴⁴ Esta conclusão indicia a importância do método de investigação referido por Aristóteles, a que o texto de A2 não faz qualquer referência. Só a análise de B1, adiante, permitirá esclarecer a natureza desta metodologia.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Física*, B3, 194b29-30.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a28.

⁴⁷ “O que era ser” (*to ti ên einai*); ou “o que é”, à maneira platónica.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983b1-3.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983b7.

⁵⁰ Se é forma, como é que pode ser matéria? Pois não ficou claro antes que matéria e forma são diferentes formas de dizer a causa?

mente a causa. Essa alegação vai-lhe servir então não só para desenvolver e aplicar a sua teoria sobre a causa, mas também para organizar a tradição grega, a partir dos modos como os diferentes pensadores se posicionaram perante a questão da causa. E começa por “os que primeiro filosofaram” (para quem ela se reduzia à matéria).

A aporia

Terminada a exposição do argumento, retomo os pontos capitais, tentando aprofundar o plano a que obedece. Deixando em suspenso a análise da sabedoria, o tópico mais saliente é o do espanto, em particular na sua relação com a aporia. Mas duas menções de um termo não bastam para constituir um problema. Por isso, não fosse o prómio de B1⁵¹, e talvez a questão passasse despercebida (a despeito de a maior parte do Livro A ser dedicada à aplicação da metodologia de investigação aí apresentada). Vale a pena transcrevê-lo.

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 desvenilharem das aporias anteriores (lýsis tôn próteron aporuménon), e não se desvenilha quem desconhece 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 prôton) 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 melhor situação para decidir aquele que – como se de litigantes se tratasse – deu ouvidos a todos os argumentos opostos.*⁵²

Sempre animado pelo projecto de estabelecer a ciência dos primeiros princípios e causas, nomeadamente determinando se é uma ou várias⁵³,

⁵¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a24-b2. A questão é abordada ainda em ARISTÓTELES. *Tópicos*, A2, 101a32-36; H14, 163b9-12, confirmando, mas nada acrescentando ao que a seguir se dirá.

⁵² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a22-b3.

⁵³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995b5sqq.

Aristóteles refere-se às opiniões dos que o antecederam na tradição.⁵⁴

Concentra-se então na noção de ‘aporia’, que aborda através de duas metáforas: a da “não-passagem” (é isso que significa “aporia”) e a do “nó” (cadeia, laço: *desmós*)⁵⁵. A aporia é como um nó que prende o investigador⁵⁶, não lhe consentindo a passagem para a conclusão, o encontro da resposta. Para se “libertar” (*hysis, hyein*)⁵⁷ e conseguir passar (*euporêsai*)⁵⁸, Aristóteles aconselha a “explorar bem as aporias” (*diaporêsai kalós*)⁵⁹, “começando por” (!!!) (*próton*)⁶⁰ examinar “as coisas que acerca dessas aporias outros supuseram”. Pois,

*não há libertação se se desconhece o nó.*⁶¹

A metáfora é sugestiva. O investigador deve resolver o seu problema como se desatasse um nó. Deve seguir-lhe atentamente as voltas, ou seja, coleccionar, classificar e estudar as opiniões dos outros. Mas porquê? Poderá perguntar-se. Por que razão é necessário partir do exame das opiniões alheias para encontrar a resposta para o nosso problema? Primeiro que tudo, porque esse problema antes de nós já foi o de outros (e, com alguma probabilidade, continuará a sê-lo depois!). Mas, uma vez mais, por quê? Pela simples razão de não poder ser de outro modo, já que

*a aporia da reflexão aponta para a da coisa.*⁶²

Parece-me extraordinária esta concepção, segundo a qual uma questão para a qual foram dadas diversas respostas que competem umas com as outras constitui uma aporia – um nó no saber –, porque reflecte um nó *no ser*. É por isso que é necessário partir das aporias. Pois só elas poderão ajudar a constituir o mapa do saber, que não terá sentido se não for também o mapa do real. Além de que,

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a25-27.

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a30.

⁵⁶ É relevante a remissão para ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, H2, 1146a24-26: a aporia resulta de o raciocínio se achar encadeado por argumentos opostos, sentindo-se incapaz de avançar ou retroceder.

⁵⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a30.

⁵⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a27.

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a28.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a25.

⁶¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a29-30.

⁶² ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995a30-31.

*decide melhor quem ouviu [...] todos os argumentos dos que disputam.*⁶³

É agora manifesta a relação da aporia com o espanto. A causa do espanto é essa “consciência da ignorância” que, para o Estagirita, resulta da imersão na “aporia”. Ao achar-se perante a uma aporia (do ser) – e simultaneamente *na aporia* (do saber) –, o filósofo sente-se obrigado a explorá-la (aqui se manifesta o carácter “reflexivo” da sua prática).

Mas a que é que substantivamente se pode chamar uma aporia? E como é que se pode explorá-la? Começando pela primeira pergunta, uma aporia será uma dificuldade, um problema, uma questão que se apresenta ao investigador e para a qual este não acha resposta.

Significa isto que todas as perguntas a que não se consegue responder constituem aporias? Em certo sentido, sim. Mas há dois caracteres distintivos nalgumas que fazem delas genuínas aporias. Refiro-me à circunstância de a mesma pergunta se ter antes apresentado a outros, que, para ela, encontraram diferentes respostas.

É então aqui que reside a aporeticidade? Sim, mas não só. Porque, primeiro, é preciso que outros “antes” tenham “tropeçado” nessa mesma pergunta, tendo para ela encontrado diferentes respostas (assim acontecendo com outros, depois ainda, presume-se). Mas por que é que isto acontece? Porque, segundo, este nó no saber resulta de um nó do ser (de uma dificuldade que está no real)⁶⁴.

De modo que, num dado momento, um investigador é confrontado com uma pergunta a que muitos antes tentaram responder, sem nunca terem conseguido encontrar para ela uma resposta por todos considerada satisfatória. Ou seja, uma resposta que anule a pergunta, que a cancele, perante a evidência da resposta.⁶⁵

O filósofo sugere então uma estratégia para ultrapassar a dificuldade: a de “explorar bem a aporia”. Que significa isto? Poderá significar a consideração da pergunta a par das diversas respostas que recebeu, tentando compreender as razões que levaram a considerá-las insatisfatórias. Essa é a via que se lhe oferece para achar “a saída” (*euporia*).

⁶³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 995b2-4.

⁶⁴ Esta é uma ideia sobre a qual este texto não lança qualquer luz.

⁶⁵ Poderíamos dizer que a pergunta retorna porque o real foi mal compreendido e insatisfatoriamente explicado pelas respostas. Mas Aristóteles aproveita esta incapacidade de repetidos investigadores para assinalar uma característica *do ser* e sobre ela edificar o seu método de *investigação* e de *exposição* do saber.

Esta formulação da questão, bem como a solução proposta pelo filósofo, é rica de conseqüências. A mais importante reside na caracterização da reflexão e do saber na convergência de dois vectores complementares: um sincrónico, o outro diacrónico.

Sempre que alguém se interroga, é como se contraísse o tempo num único momento. Ao fazer uma pergunta, o questionador institui-a como um começo absoluto, uma paragem no tempo, que só poderá ser ultrapassada pelo encontro da resposta. A pergunta começa por ser pergunta para quem a faz.

Mas depressa o perguntador acaba por se confrontar (se é que não começou por aí mesmo) com os outros que, antes dele, já tinham feito aquela mesma pergunta. Passa então à avaliação das respostas. E aí convoca a dimensão diacrónica do saber e da reflexão.

O método diaporético

Neste sentido, uma genuína aporia é uma pergunta que teima em sobreviver às diferentes respostas que foi recebendo ao longo do tempo. Há algo de indicativo neste facto. A pergunta é constitutiva do saber e da reflexão. Mas aponta para algo que está para além do saber: para o próprio ser. Constitui um nó, um laço, que o filósofo tem de desatar. É para a ultrapassar que é mister explorá-la bem.

Na continuação do Livro B, o Estagirita apresentará uma série de aporias que lhe parecem, a um tempo, reveladoras da natureza do ser, bem como da dimensão diacrónica do saber.⁶⁶ Mas no Livro A tinha começado por referir-se à função geradora da reflexão e do saber, desempenhada pelos fenómenos astronómicos, para passar à interrogação sobre a origem do todo (inequívoca alusão à cosmologia) e acabar por sintetizar todo o processo na expressão paradigmática: “espantar-se porque as coisas são como são”.⁶⁷

Estes dois textos são então capitais para a compreensão da natureza do saber. São também reveladores do modo como a tradição – neste caso a tradição reflexiva grega – é convocada por Aristóteles como uma das dimensões constitutivas da reflexão. É dela que partem todas as perguntas e é nela que se encontram todas as respostas. E o melhor exemplo que nos é proposto é o da interrogação sobre a causa (cuja função constitutiva da ciência começa-

⁶⁶ Ou seja, antecipando um pouco, da concepção do saber (qualquer saber de uma dada época) como *actualização* da forma do saber.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a13-14.

ra por ser apontada em A1), que agora vai determinar a exposição cronológica das figuras e das doutrinas que constituem o saber dos Gregos: os passos que antes de Aristóteles foram dados na sabedoria.

É ao nascimento da profunda associação entre a filosofia – como actividade e disciplina científica (na complexidade e multiplicidade das suas relações) – e a História da Filosofia que estamos a assistir. É neste texto que ela radica. Mas a grandiosidade do projecto aristotélico não se detém aqui. Para abarcá-la há que regressar à sabedoria.

A forma do saber

A1 mostra-nos a sabedoria como o cume do conhecimento. O processo que tem início nas sensações ganha uma dimensão nova com a introdução da causa. Só ela confere à actividade cognitiva a característica “humana”, instituída pela razão. O desenvolvimento e a difusão das artes e das ciências pelas civilizações do Mediterrâneo (a referência ao Egipto) atesta-o bem.

Mas só a emergência da sabedoria – a disciplina dedicada ao estudo das primeiras causas e princípios – concretiza a primeira plena autonomização do saber (iniciada pela busca do saber pelo saber). Todavia, a questão de se tratar de uma única disciplina dedicada à causa só tem resposta se a causa se disser “de muitas maneiras”: próximas e remotas, tanto mais perto do homem, quanto mais longe do saber⁶⁸ e inversamente; e ditas de quatro maneiras distintas (forma, matéria, “eficiência” e fim).

Mas o pleno conhecimento dos modos de dizer a causa decorre já de se ter chegado à forma do saber (que não constitui o cume do conhecimento por qualquer, ou por todas as características apontadas em A2). Que significa isto? Que enumerar as características da sabedoria e da empresa do sábio corresponde a responder à pergunta: “o que é o saber?”. E a resposta – o *lógos* que diz o que o saber é – descreve “a forma” (a “substância” – *ousía* –, a “essência” – *tò tí ên eínai*)⁶⁹, do saber.⁷⁰

O facto implica que a sabedoria⁷¹ constitui uma última actualização

⁶⁸ “Mais perto do saber” (mais universal) e saber pelo saber: é isto que quer dizer “mais sabedoria”.

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 983a27-29.

⁷⁰ Só neste ponto se poderá compreender a importância que o conhecimento da causa tem para o saber: porque só a causa – e a causa formal, em particular (que diz “o que é”) – conduz ao conhecimento do ser (de cada ente e do todo).

⁷¹ Primeiro que tudo, a pergunta pelo saber, totalmente liberta das finalidades práticas e produtivas que determinaram a emergência das artes e ciências.

da entelékua primeira do saber (daquilo que o saber é, independentemente daquilo que os homens chegaram e alguma vez chegarão a saber: *epistême*, em oposição a *theoreîn*)⁷². Mas a sabedoria só é o que é – e por isso tem de “se investigar” – porque o saber só começa a manifestar-se de modo autónomo com aqueles que primeiro começaram a querer saber por saber, a filosofar, a cultivar a sabedoria. Foi assim que a tradição – no cume da qual o próprio Aristóteles se coloca como a sua última actualização – começou.

Daqui parto para uma conjectura ousada, inspirada no passo do *De anima* citado. E assim como a alma é a forma do corpo, o saber será a forma da alma⁷³ e a sabedoria a última actualização da forma da *epistême* (simultaneamente “conhecimento” – processo –, “saber” – estado – e “ciência”).

Só pode ser essa a razão pela qual “todos os homens desejam por natureza o saber”. E só pode ser esta a razão pela qual esta declaração programática – tantas vezes repetida e tantas mal captada – abre a análise do conhecimento, em A1 da *Metafísica*.

Podemos assim perceber que a sabedoria não é apenas uma certa forma de saber, e que “os que primeiro filosofaram”, como todos os que depois deles o fizeram, não se entregaram a essa empresa por um feliz acaso, mas porque a isso os obrigou a necessidade de constante actualização da forma do saber, logo da natureza humana.

Mas não só! Também porque a dupla divindade da sabedoria assim terá determinado. Essa, contudo, é toda uma outra ordem de reflexões.

⁷² Cf. ARISTÓTELES. *De anima*, II, 418a10-11.

⁷³ ARISTÓTELES. *De anima*, 418a27-28. Da alma dos homens, que existe na natureza, “por natureza”, para saber: ARISTÓTELES. *Metafísica*, A1, 980a21.

CUANDO EL HACER SE CONDENSA EN EL SER

GIUSEPPINA GRAMMATICO

*Centro de Estudios Clásicos
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile*

Como todos sabemos, la imagen del filósofo en Grecia es relativamente reciente. Le anteceden en el tiempo la del adivino-profeta, la del poeta-músico y la del sabio propiamente tal, científico, legislador y político. Si bien la filosofía como hoy la entendemos no estaba presente en los rasgos característicos de estos primerísimos depositarios de la actividad cogitativa, no es imposible verla aflorar en su modo de ser y de hacer. Sólo que no se trata de una filosofía entendida como un quehacer teórico exclusivo del intelecto y del todo independiente de las fuerzas numinosas que rigen y dirigen la conducta del hombre.

Vamos a tener presente para dibujar la imagen del primero a la figura de Tiresia en las *Bacantes* de Eurípides, para la del segundo a Hesíodo en su encuentro con las Musas en la *Teogonía*, para la del tercero a la reflexión de los “maestros de verdad”, y en particular del *physiólogo* Anaximandro en su celeberrimo fragmento, para la del último, finalmente, a la parmenídea meditación sobre el ser.

Puesto que los personajes, tanto los ficticios como los reales, son por todos conocidos, nos eximiremos de presentarlos; más bien, intentaremos interrogar las palabras en que su imagen permanece conservada en los textos con asombrosa fidelidad. Para entender el alcance de esa fidelidad, no está demás recordar que quienes utilizaron esas palabras no escribieron para afán de renombre sino cediendo a un llamado, interior o externo, al que, si nos gusta, podemos llamar vocación o inspiración.

1. *El saber dionisiaco*

Tras la señera obra de Colli, *La sapienza greca*,¹ estamos todos con-

¹Cf. COLLI, Giorgio. *La sapienza greca*. Milano: Adelphi, 1977. 3 v.

vencidos de que Apolo no es el solo patrono de la sabiduría y que comparte esa tutela con el menor de sus olímpicos hermanos, el delirante Dionisos. En Dionisos “la vida entera aparece como sabiduría, aun permaneciendo vida palpitante”. Y “vida” es un nombre que “dice” el ser de un modo no teórico sino experiencial. En Dionisos la vida se muestra toda colmada – divina, humana, animal –, en su verdad absoluta. Es la verdad misma, develada, experienciada, conjugando dentro de sí todas las posibles contradicciones.

Como afirma Vernant, la otra Verdad, la filosófica, “se mueve en el marco de las grandes oposiciones, que son las establecidas, desde el comienzo, por el pensamiento religioso griego”, y es imposible separarla de ese marco. De aquí que el sabio de la antigua Hélade no es nunca sólo un pensador abstracto; sigue ligado a lo mítico, aun cuando lo niega; y está inmerso en la agitación de la *praxis* cotidiana: “vive el ser”, lo goza, lo sufre, lo realiza en sí. La especulación del ser deviene en él exaltación, éxtasis, tormento, locura. La “manía” apolínea y la báquica se sobreponen, aunque mantengan ciertas características peculiares que permiten distinguirlas, y ambas desembocan finalmente, al desbordar de sí, por inconmensurable exceso de plenitud, en un *plus* de conocimiento que comprende el éxtasis contemplativo apolíneo y la experiencia dionisiaca de “la vida infinita”, y unifica todo lo que ha de saberse acerca del pasado, del presente y del futuro. Si bien el conocimiento alcanzado en el supremo grado iniciático de la *epopteia* puede ser definido como místico, y el logrado mediante el alucinante frenesí entusiástico u orgiástico puede ser llamado místico, no cabe duda de que en ambos casos lo que el hombre, arrebatado a lo cotidiano y arrojado a la algarabía de un tiempo festivo, y por ende consagrado, atisba no es otra cosa que “la verdad”, o aquello que para él, en su circunstancia, resulta ser la verdad. Ese conocimiento, pues, lo hace sabio, aunque podemos hoy no estar de acuerdo sobre el tipo de sabiduría que el mismo otorga al agraciado con sus dones.

Encontraba Karl Kerényi en el rito dionisiaco “una adecuación a la pura dialéctica: ‘vida desde la muerte’ y ‘muerte desde la vida’, en una infinita repetición que encerraba en sí la indestructibilidad de la vida – o quizás era ésta la que encerraba en sí la infinita repetición –, y entendía que “esta visión otorgaba una profundidad y espesura extraordinaria a la contemplación de los fenómenos”, conviniendo en que “el supuesto de la dialéctica natural primordial es que en cada ser hay dos tendencias innatas, una constructiva y una destructiva; de este modo la muerte estaría ligada a la vida misma, y sería casi

un producto de ella”². Colli por su parte, hallaba que “la tracotancia del conocer que se manifiesta en esa avidez de gustar toda la vida...aluden a la experiencia indecible de la totalidad”, y veía en la doble naturaleza de Dionisos, animal y dios, “los puntos terminales de las oposiciones que el hombre lleva consigo”³. Estaría aquí, según él, “el origen oscuro de la sabiduría”.

En esta primera fase, entonces, la imagen del sabio es esencialmente receptiva. El objeto primero de su saber, el dios, se hace él mismo manifiesto (ἐμφανής, δεικνύς), para revelarse al hombre y ser reconocido como tal, no vacilando en tomar la figura humana para establecer con él un contacto más directo.

El coro de las Ménades en las *Bacantes* de Eurípides, que aquí espigamos para nuestra reflexión, pide a los espectadores distancia, respeto y silencio⁴ para entonar el himno que glorificará a Dionisos. Sin saberlo, traza en unos versos inolvidables la imagen del sabio:

*Bienaventurado y feliz (μάκαρ, εὐδαίμων)
el que conoce (εἰδώς) los misterios del dios;
pura transcurre su vida (ἀγιστεύει),
y en el rito su alma se recoija (θιασεύεται ψυχὴν).⁵*

El anciano adivino Tiresia se siente plenamente identificado con esa imagen. Su hacer se agota en el ministerio divino (Διόνυσον θεραπεύει). La agitación violenta del rito lo santifica (οσιούσθ’)⁶. Responde al llamado con alegría, y olvida en el gozo su senectud; el dios es su protector y su guía. Eurípides le pone en boca estas palabras:

*Alguien dirá que no respeta su vejez
saliendo a danzar con la cabeza engalanada con guirnaldas de hiedra,
pero el dios no distingue entre jóvenes y ancianos;
por todos conjuntamente quiere ser celebrado.⁷*

Vestida la túnica ritual, Tiresia, prototipo de este primer modelo de hombre

² Cf. KERENYI, Karl. op. cit., 1992.

³ Cf. COLLI, G. op. cit., p.15-16. v.1.

⁴ Cf. EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 69-70.

⁵ EURÍPIDES. *Bacantes*, v.72 e ss.

⁶ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 113-114.

⁷ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 204-209: ἀλλὰ ἔξ ἁπάντων βούλεται τιμὰς ἔχει κοινάς,

sabio, no teme ser tachado de ridículo y se detiene en examinar su actitud ante la sabiduría . No todo lo que los hombres consideran sabio – dice – lo es de verdad,

No se puede ser sutiles (ἐνσοφιζόμεσθ⁸) ante los dioses.

Éstos desprecian las cavilaciones del lúcido intelecto y tienen en gran cuenta a las antiguas creencias,

*Las tradiciones patrias, antiguas como el tiempo,
ninguna argumentación (λόγος), ninguna ciencia producto de cerebros iluminados (δι'
ἀκρῶν ... φρενῶν) las demolirá.⁹
(...)
Cuando el dios entra, todo él, en el cuerpo del hombre,
hace predecir el futuro a quien es poseído por él¹⁰,*

porque “él es el único verdadero profeta y el único verdadero sabio”, y le hace hacer al hombre cosas extraordinarias y más que maravillosas (δεινὰ θαυμάτων κρείσσονα)¹¹. Por poderoso que el hombre sea, su pensamiento a menudo es necio, porque el poder no lo es todo:

en todas las cosas y siempre, ser sabio está en la naturaleza de cada uno.¹²

El coro, que ha escuchado las palabras del viejo adivino dirigidas a Penteo, el joven rey audaz y elocuente, de lengua fácil mas desprovisto de sensatez, exhorta a la moderación:

*La boca desenfrenada,
la locura sin norma
terminan en la desventura.
Una vida tranquila
y la sabiduría
permanecen firmes
a reparo de nefastas sacudidas*

⁸ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 200.

⁹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 201-202.

¹⁰ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 300-301.

¹¹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 667

¹² EURÍPIDES. *Bacantes*, vv. 315-316: ... ἐν τῇ φύσει τὸ σοφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ πάντ' ἀεί.

*y mantienen seguras las casas.
 Los moradores del cielo, los dioses,
 aun de lejos, ven las acciones de los mortales.
 La ciencia no es verdadera sabiduría
 y no lo es el pensar más allá de lo humano.¹³
 (...)
 En el día y en las noches amadas
 vivir siempre serenamente,
 y con sabiduría mantener el corazón y la mente
 lejos del que sabe demasiado
 esta fe recibida y practicada por la gente sencilla,
 yo quiero acogerla dentro de mí.¹⁴
 (...)
 Una serena moderación (σοφρόν εὐοργεσίαν) es propia del hombre sabio.¹⁵
 (...)
 El tiempo del hombre es breve (βραχύς αἰών)
 y no se condice con el anhelo de cosas demasiado grandes.¹⁶*

La sabiduría es gozosa y penetra todos los sentidos; el dios actúa desde adentro, y sacralidad y sabiduría son una cosa sola. Eurípides tiene palabras hermosísimas para referirse a ese estado de santidad y de pureza que engloba en sus adentros el derecho, el respeto y el conocimiento de las cosas humanas y divinas; lo llama

*veneración, augusta entre las diosas (οσία, πόντια θεῶν),
 la que porta sobre la tierra sus alas de oro;¹⁷*

las danzas, la risa, la música, las guirnaldas de hiedra, la dulce embriaguez del banquete, todo inserto en el contexto ritual, la rodean.

La insipiente, en cambio, es algo insensato. De Penteo, que en la tragedia la vive y la sufre, dice Dionisio despiadadamente:

¹³ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 395-396: τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία
 τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν.

¹⁴ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 426-4432: εὐάλονα διαζῆν,
 σοφὸν δ' ἀρέχειν πραπίδα φρένα τε
 περισσὸν παρὰ φωτῶν

¹⁵ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 641.

¹⁶ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 397.

¹⁷ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 371-373.

*no sabes lo que dices, lo que haces, quién eres.*¹⁸

En un giro inesperado, el coro, deseoso de gozar de la felicidad del triunfo del dios, identifica, en un estribillo desconcertante repetido dos veces (τί τὸ σοφόν ἢ τί τὸ κάλλιον), lo sabio y lo más bello con el júbilo que procura a los hombres,

*el tener la mano victoriosa sobre la cabeza de los enemigos.*¹⁹

Luego evoca la potencia divina que, lenta pero segura, castiga a cuantos entre los mortales alaban la insensatez y con mente insana se rehusan a rendir a los inmortales el culto que les es debido.

*Los dioses ocultan bajo formas abigarradas
el lento pie del tiempo
y persiguen al impío.
Nada debe concebirse y ejercitarse
que vaya más allá de las costumbres ancestrales.
Cualquiera que sea la naturaleza de lo divino,
cuesta poco creer en su majestad.
Lo que en el largo transcurso del tiempo ha sido practicado,
esto es eterno y conforme a la naturaleza.*²⁰

Sabio y bello y grato al corazón de los hombres, y verdadero don de los dioses, es, por tanto, alegrarse por el triunfo del αἰδώς, respeto y pudor, y la derrota de la ὕβρις, necesaria y deseable violencia que comporta el sometimiento de la arrogancia humana por parte de la justicia divina.

*Pero a los hombres, la muerte despiadada los educa a la moderación (γυμνὴν σωφρόνα),
y quienes se mueven dentro de los límites consentidos
por lo humano viven una vida sin dolor.
Yo no envidio a quien llega a las cimas del conocimiento (τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ)
gozo persiguiendo estas otras cosas, grandes y manifiestas;
me alegra vivir una vida abierta a lo bello,
día y noche ser piadoso y,*

¹⁸ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 506: οὐκ οἶσθ' <ἐθ' > ὃ τι σὺ φῆς, οὐθ' ὃ δρᾶς, οὐθ' ὅστις εἶ.

¹⁹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 877-880 y 899-900: ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφᾶς
τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;

²⁰ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 882-895.

*rechazando lo impío,
rendir culto a los dioses.
¡Venga pues la justicia armada con su espada,
y traspase con herida mortal la garganta
del hombre que se ha distanciado del dios.²¹*

Hacia el final del drama, una vez más la sabiduría viene asimilada a la moderación: “Si hubieseis aprendido a ser sabios (εἰ δὲ σοφρονεῖν ἔγνωθ’) – dice Dionisio a Cadmo y a su esposa Ágave –, seríais felices y gozaríais de la protección y la complicidad del dios”²²; y el coro, con prudente sosiego, comenta:

*Muchas son las formas de lo divino,
muchas cosas inesperadamente hacen los dioses,
y aquellas que eran esperadas no han sido cumplidas
mientras para aquellas que no eran esperadas
el dios ha encontrado un camino (πόρον εὔρε θεός).²³*

2. El saber músico, Hesíodo y las Musas

La imagen hesiodea del sabio, poeta y músico, se confunde con aquella de un simple pastor que, de rústico e inculto que es, deviene, tras la investidura de un cetro de floreciente laurel por parte de las Musas y después de que éstas han insuflado en él un canto divino²⁴, un depositario de la palabra celebrante. Basta, pues, un simple soplo y la voluntad de prestar atentos oídos al mensaje de esas hermosas inspiradoras, para que el hombre afine su espíritu, y todo aquello que en él sólo perseguía placeres sensoriales y utilitarios ceda a la seducción de lo espiritual. Esta mutación se hace visible y oíble en la capacidad súbitamente adquirida de proclamar “las cosas que serán y las que ya fueron”²⁵, y en la acertada y elección del objeto de su canto (ὑμεῖν)²⁶: el linaje de los bienaventurados que siempre son, y las Musas mismas, deidades del arte poético. En otras palabras, el hombre tocado por las Musas, se inserta en un mo-

²¹ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 1002-1015.

²² EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 1341-1343.

²³ EURÍPIDES. *Bacantes*, v. 1388-1391.

²⁴ HESÍODO. *Teogonía*, v. 31-32: ἐνέπνευσαν δὲ μ’ αἰοιδῆν θεσπιν.

²⁵ HESÍODO. *Teogonía*, v. 32: ἵνα κλείομι τά τ’ ἐσόμενα πρό τ’ ἔόντα – expresión definida como “la fórmula de la eternidad”.

²⁶ HESÍODO. *Teogonía*, v. 33.

mento de la historia con plena conciencia de su ser, pues se ha visto potenciada su facultad de recordar el pasado y proyectarse hacia el futuro, dejando de ser codiciada presa del efímero presente que engulle a cada instante gruesas tajadas de su existencia condenando al olvido a él y todo lo suyo; su voz se hace más suave y persuasiva, y los sonidos que su boca emite devienen himno de alabanza destinado a abrir y a cerrar su proclamación. Las tres Musas arcaicas: *Mneme*, memoria, *Melete*, ejercicio, y *Aoidé*, canto, con sus apelativos transparentes, se asoman tras los velos ondeantes de sus hermanas más recientes, las nueve hijas concordes del gran Zeus, y colman con sus dones al neoiniciado. El hombre *véntrico* deviene *músico*, en la acepción más amplia que este término tiene en la vieja Hélade, de una vez y para siempre, toda vez que se cumplan los requisitos exigidos, y el soplo divino lo introduce en el dúplice aspecto, racional e irracional, del saber poético²⁷ que confluye, a la vez, en el deleite de la libre invención poética y en la severa adhesión ética a la verdad²⁸. En el ámbito de este saber, ensueño y veracidad no ocupan espacios separados ni son excluyentes, más bien se complementan, haciendo que la gravedad de lo verdadero se traduzca en formas y figuras de alada levedad que operan al modo de transparentes metáforas, tocando las fibras del corazón y penetrando con menor esfuerzo y más hondura en la mente de quienes escuchan. Esto, sin embargo, está condicionado al querer de quien anuncia y enuncia el mensaje (εὔτ' ἐθέλωμεν), a su firme adhesión a la dulce falacia o a la verdad (εἰτήτυμα μυθησαίμην), a menudo dura de acoger y aceptar.

3. El saber sapiencial y los “maestros de verdad”.

Este otro saber, ya no necesariamente relacionado con el canto, y, por así decir, inserto en la vida cívica, oscila entre lo oracular, lo místico, lo político – en la acepción antigua del término – y lo científico. El período sapiencial, el de los *theioi andres*, ve al sabio empeñado en dar respuesta a las necesidades naturales. La memoria tiene aún aquí un lugar privilegiado y mira tanto hacia adelante como hacia atrás.

Para Epiménides de Creta, para hacer un ejemplo, “todo el futuro es ya contenido en el pasado primordial y divino”²⁹. El sabio “vive con los

²⁷ ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' ... ἀληθέα γηρύσασθαι.

²⁸ Cf. LANATA, G. *Poetica preplatonica*. p. 25, comentario a los versos 27-28.

²⁹ COLLI, G. *La sapienza greca*. p. 16. v.2. En la misma página, el autor dice: “en el recupero del pasado está nuestra salvación, porque en el pasado desaparece la apariencia, nos es concedido ver al dios, ser nosotros mismos divinos”.

dioses”, y esto le permite interpretar verazmente la palabra oracular y, si requerido, dotar a la ciudad de una recta legislación e inculcar en los ciudadanos hábitos de justicia, religiosidad y concordia. Ese permanecer anclado al mito y a lo divino le hace utilizar un lenguaje enigmático o simbólico, a menudo desafiante. Dice Colli, refiriéndose a Ferécides, el de la encina alada, que “la concentración de la gran experiencia mística que encierra y disuelve toda la realidad se manifiesta en este supremo cuadro metafísico – el mito del ἱερός γάμος – donde éxtasis y violencia coinciden, cae la dualidad y el rito nupcial deviene clave interpretativa del mundo”³⁰.

Avanzando en el tiempo, encontramos a Tales de Mileto quien va distanciándose de lo mítico para ocuparse preminentemente de indagaciones científicas y políticas. Sus conocimientos parecen surgir no tanto de una éxtasis mística cuanto de una excelencia argumentativa. Colli ve en él “la exaltación de lo interior, la vibración de lo oculto”, reconociendo en su figura “un rasgo apolíneo absolutamente primario que confluye en la elaboración de un λόγος abstracto”³¹.

Carlos García Gual, en su obra *Los siete sabios y uno más*³², resume los nuevos valores de lo sapiencial desde final del siglo séptimo en adelante: prestigio, sensatez, inteligencia práctica, respeto, justicia, ganancia, riqueza, progreso, técnica, administración, economía; y distingue cinco grandes etapas en la evolución del concepto de sabiduría:

- . invención de lo que sirve para satisfacer las necesidades apremiantes de la vida
- . invención de técnicas útiles para avanzar hacia lo bello y refinado
- . invención de normas que consolidan el orden ciudadano
- . investigación rigurosa de la naturaleza de las cosas que son
- . meditación sobre lo divino como ámbito supramundano e inmutable.

Nos encaminamos así, desde la imagen del sabio adivino y del poeta inspirado, que persiguen una verdad de orden religioso, a la del sabio que persigue una verdad racional dentro de un contexto cultural, social y político, y que luego se centrará en lo metafísico, sin separarse de aquel sano sentido de la utilidad, propio de una sabiduría vital intensamente vivida.

³⁰ COLLI, G. op.cit. p. 276.

³¹ COLLI, G. op.cit. p. 26.

³² GUAL, Carlos García. *Los siete sabios y uno más*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. p. 21-22.

4. *El saber dialéctico: Anaximandro y el ser como signo de la apariencia*

Definido como venerable, teatral, terrible, Anaximandro inaugura el saber dialéctico, en que “el *lógos* es instrumento de una representación abstracta que intenta por primera vez fijar lo irrepresentable, el silencio de lo inefable”³³. La naturaleza de la sustancia originaria, principio y elemento de todo lo que existe, es para él el *ἄπειρον*, lo indefinido e indistinto, algo de algún modo semejante al antiquísimo Caos mítico; su naturaleza no envejece (*αἰδίον εἶναι καὶ ἀγήρω*), es eterna, omniabarcante y omnirectora. Al interior de ese *ἄπειρον*, nacer y perecer constituyen una oposición que contrasta y a la vez pone en relación las cosas principiales, – lo que en el lenguaje eleusinio es “el más allá del ser”– y “las cosas que son”; denominando Anaximandro las primeras con una designación pronominal, *ἐξ ὧν*, y las segundas con el participio sustantivado del verbo ser, *τοῖς οὔσι*, que parece aludir a lo que “aparece siendo”, es decir, a lo ilusorio que constituye paradójicamente la esencia de la vida. Es la Necesidad la que regula, dentro de un ámbito temporal, esta oposición suprema. La destrucción de “las cosas que son” es definida como castigo y venganza, o sea como un acto de justicia, mientras su nacimiento aparece como un acto de injusticia. Dice Colli: “Con un lenguaje que no despierta sospechas, Anaximandro realiza la profanación de lo místico, incluye lo inefable en un discurso profano que sanciona su inefabilidad, y obliga a acoger el ‘más allá del ser’ como norma intangible”³⁴. De la relación que a la vez une y separa “las cosas a partir de las cuales” y “las cosas hacia las cuales” “procede toda contradicción y en ella toda contradicción se resuelve”³⁵. Aquí culmina la enunciación del objeto intelectual del saber sapiencial, que ha llegado al ápice de la abstracción y se ofrece a toda interrelación y a todo posible cuestionamiento. A partir de aquí está abierto el camino hacia la filosofía propiamente tal.

5. *El saber filosófico, Parménides y el ser como totalidad.*

Parménides³⁶ nos presenta una imagen de sabio bastante compleja y difícil de definir. Su saber no desdeña las imágenes míticas, pero en el fervor del apasionamiento filosófico las somete a un intenso proceso de abstracción,

³³ COLLI, G. op.cit. p.29.

³⁴ COLLI, G. op.cit. p.31.

³⁵ COLLI, G. op.cit. p.33.

³⁶ De “lo sabio en Heráclito” nos hemos ocupado en otras ocasiones. Cf. *Philosophica*. n.15.

traduciéndolas en lúcido, y a veces obscuro, lenguaje racional. Filólogo y lingüista, parece estar, por sobre todas las cosas, sumergido en sus reflexiones sobre la naturaleza del verbo ser que lo entusiasma con su monolítica unidad. Esto haría de él un estudioso sólo interesado en la investigación lógica y semántica y poco versado en los asuntos prácticos. Por lo mismo pareciera que el tradicional bagaje mítico que había condicionado la actividad intelectual no debiera influir sobre él, ni debiera cautivarlo la poesía con sus seducciones ni la política con sus ambiguos vaivenes. Sin embargo, al adentrarnos en su obra, nos encontramos con más de una sorpresa: un proemio mítico, una amplia disertación sobre el ser y la verdad, unos pocos fragmentos sobre las opiniones de los hombres, que comprenden observaciones varias sobre manifestaciones naturales de orden cosmológico y antropológico. Esto ha hecho no fácil su ubicación en uno u otro ámbito del saber; y las cosas se han complicado más después de la publicación de la *Introduzione a Parmenide* de Antonio Capizzi³⁷.

A partir de ésta, ya sea que aceptemos su enfoque, ya que lo rechazemos, toma forma y consistencia una imagen de sabio que oscila entre los místicos inspirados por la divinidad y anclados al mito, los legisladores y políticos involucrados en los asuntos de la ciudad, y los pensadores dirigidos hacia una especulación lógica u ontológica aún no reconocida. El ensayo de Capizzi se funda sobre las excavaciones arqueológicas de Velia, la antigua colonia Elea de los Focidenses, que han puesto en descubierto algunos tópicos geográficos presentes en el célebre proemio, más precisamente: la “via del Numen”, que comunicaba los tres centros habitados de la ciudad, la “puerta de las dobles llaves”, que separaba el puerto fluvial, al norte, de la parte sur, en colina, y una alameda en subida, acceso, al parecer, a una fuente sacra, “la fuente de la ninfa”.

En un determinado momento de la historia de la ciudad alguien perteneciente a la zona sur, por razones políticas motivadas por un conflicto étnico o una secesión, habría decidido cerrar la Puerta Arcaica, de manera que quien viajara desde el norte no podía circular libremente y debía probablemente pagar un peaje u obtener un permiso especial. Según Capizzi, Parménides, perteneciente a la aristocracia, muy apreciado por sus conciudadanos y no comprometido en política, habría sido escogido como embajador de paz para convencer a los velinos de que era justo reabrir la puerta y restablecer las relaciones entre las tres zonas, reunificando la ciudad y por ende fortaleciéndola

³⁷ CAPIZZI, Antonio. *Introduzione a Parmenide*. Bari: Laterza, 1986.

ante una eventual amenaza externa, quizás por parte de Jerón de Siracusa. El proemio daría cuenta de esta misión; de aquí las frecuentes alusiones a la justicia y a la inspiración divina que la ratifica. Tras el éxito de la misión, Parménides habría sido encargado de dotar la ciudad de leyes austeras y justas, y habría cumplido con éxito su cometido.

Según esta “lectura histórica”, que puede ser o no correcta pero que está rigurosamente documentada, el discurso de la diosa va entendido en tres planos: el lingüístico-semántico en que la diosa distingue el uso correcto de las palabras del uso incorrecto, el ontológico en que ella alaba la justa concadenación de los conceptos y condena la errada, y el político en que sugiere, tácita pero elocuentemente, las medidas a tomar, descartando las decisiones arriesgadas e inoportunas. Los tres planos comunican a través de los dos batientes de la Puerta: uno, el lógico-semántico, ilustrado por el binomio “decir-pensar”; el otro, el lógico-político, condensado en las tantas alusiones a la Justicia, a la Necesidad, a la Ley, al Destino, que serían otros tantos desdoblamientos de la diosa misma. Los tres caminos de Parménides serían: 1. reconocer la existencia de una cosa como necesaria, 2. negar la existencia de la misma como imposible, y 3. renunciar a afirmar si existe o no, admitiendo que pueda a la vez existir y no existir. La preferencia por la primera es natural: ella es la única que conduce a la verdad: el pensar está estrechamente ligado al ser y rechaza tanto la noción de no-ser como la coexistencia de las dos nociones. El lenguaje mismo – el griego, por supuesto, y no el bárbaro (el fenicio, por ejemplo, cuya frase nominal no permite negar el entero juicio expresado en ella, y que resulta, por ende, perniciosamente ambiguo) – devela las reglas del pensamiento, afirmando la afirmación y negando la negación. La premisa semántica de las absurdidades lexicales y sintácticas de la lengua fenicia, llevaba a la consecuencia lógica de que era oportuno rechazar la doblez de quienes la hablaban, y de aquí surgía la exhortación política a no intentar defenderse de los Siracusanos, dirigidos por el ambicioso Jerón, aliándose con sus derrotados enemigos, los Cartaginenses; y, en cambio, a confiar en sus propias fuerzas, unificando la ciudad y haciendo frente común contra las pretensiones expansionísticas del eventual enemigo.

Las tres vías – dice Capizzi – son un clásico ejemplo de los dos pasos que caracterizan la que ya ha pasado a llamarse “filosofía”: el que lleva del hablar al pensar y el que lleva del pensar al actuar. En el plano lingüístico ellas son: la primera, el discurso racional afirmativo; la segunda, el discurso

racional negativo; la tercera, el discurso ambiguo. En el plano ontológico, ellas proponen, como hemos visto, tres modos de investigación: 1. reconocer la existencia de una cosa; 2. negarla, pero ser coherentes y negar también su explorabilidad; 3. admitir – cosa evidentemente absurda – su indistinción. En el plano político, por otro lado, ellas corresponden a las posiciones asumidas por los tres partidos políticos de Velia: el nacionalista panhelénico, preferido por Parménides; el divisionista, obcecado fautor de la separación a toda costa; y el filofenicio, que el filósofo condena con vehemencia. Ante la eventual amenaza siracusana, las vías se traducen en las actitudes congruentes con las tres diferentes ideologías: 1. reconocer su existencia y unirse, 2. no reconocerla y seguir con las divisiones internas, 3. dejarse engañar por la astucia de los Cartaginenses y buscar su apoyo, lo cual causaría una catástrofe. Como vemos, la indagación lingüística, que apasionó al filósofo desde sus comienzos, no ha quedado aislada y fin a sí misma, mas ha dado frutos impensados. Sobre todo aquella que versaba sobre un hacer intelectual con mira a la comprensión de “lo que es” y “lo que hace que lo que es sea”.

El problema del ser, uno, entero y totalizante, está en el centro de la especulación parmenídea; es ella, en efecto, que inaugura para la filosofía la palabra “ser” y trata de clarificar su concepto. El ser parmenídeo se articula en duplas (ἔστιν - οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) (οὐκ ἔστι - χρεών ἔστι μὴ εἶναι), se relaciona con el saber (οὔτε γὰρ ἂν γνώης τό γε μὴ ἔόν) y con el decir (οὔτε φράσαις), y mantiene plena fidelidad a su propia naturaleza.³⁸

³⁸ Es admirable la utilización del lenguaje por parte de Parménides. Citamos aquí, para una mejor comprensión de esta primera aventura filosófico-lingüística, los pasajes de su obra en que hallamos los términos por él empleados para ilustrar los ámbitos del saber, del decir y del ser.

1. *El saber*

. la búsqueda: 2,2: ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἶσι νοῆσαι.

. el proceso de aprendizaje con sus distintas fases:

la información: 1,26: πάντα πυθέσθαι; 10,4: πεύση; 2,6: παναπεύθεια.

la experiencia: 1,32: πάντα περώντα; 7,3: ἔθος πολύπειρον.

la aprehensión: 1,31: ταῦτα μαθήσεται.

la reflexión: 6,2: τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

la consideración: 4,1: λεῖσσε ... νόω; 6,8-9: ταῦτόν νενόμισται; καὶ ταῦτόν; 8,39: πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ.

. el concepto: 2,7: οὔτε γὰρ γνώης; 8,53: γνώμας; 8,61: γνώμη.

. el acogimiento de la revelación de la verdad: 2,1: κομίσει δέ σὺ μῦθον.

. la intuición, la percepción, el pensamiento: 3,1: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι; 6,6: πλακτὸν νόον; 7,2: εἶργε νόημα; 8,8: νοεῖν, νοητόν; 8,34: νοεῖν, νοημα, 8,35: νοεῖν; 16,4: νόημα; 2,2: νοῆσαι; 8,50-51: νόημα ἀμφὶς ἀληθείης; 8,17: ἀνόητον.

. el conocimiento: 6,4: βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται; 1,3: εἰδὸτα φῶτα; 10,1: εἴσει; 10,5: εἰδήσεις.

. el reconocimiento: 16,3: φρονέει.

. el juicio: 7,5-6: κρίναι δέ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐχ' ἐμέθεν ῥηθέντα; 8,15: κρίσις;

El contraste interior, que en el *μῦθος* poético puede coexistir porque pertenece al oscuro misterio, y en la *πράξις* cotidiana puede cohabitar porque depende de la contradictoriedad y movilidad de lo humano, no tiene cabida en este nuevo espacio que exige absoluta coherencia y congruencia. Si el pensar mítico había revelado la identidad entre la imagen percibida de una devalación sacra y la existencia real de lo develado, el enigmático fragmento B3 de Parménides: “Lo mismo es pensar y ser”, alineando *νοεῖν* y *εἶναι*, conduce, colocándose en otro plano, a una idéntica mismidad originaria.

El perfil de este nuevo *σοφός* lo coloca en el justo medio entre los primeros poetas y los primeros sabios helénicos, y los filósofos posteriores. Puede que su actividad humana y política nos merezca algún reparo, pero la pasión por el Ser, objeto novísimo de su especulación, hace que surja de su obra el arquetipo, entre mítico y heroico, de un incansable buscador de la verdad, una verdad que a él debe aquella forma y aquella figura en la cual hasta hoy podemos divisarla y reconocerla.

Parménides, al igual que Heráclito, sin dejar de ser revolucionario y hacer un gran salto hacia adelante en el camino de la *δύζησις*, se inserta en la línea de los sabios anteriores, entregados a su actividad investigativa - la parmenídea podría ya llamarse “ciencia del lenguaje” -, pero no indiferentes a la *πράξις* cívica y respetuosos de la antigua sacralidad. Ejemplo admirable de una actitud conciliatoria que le permite construir un sistema en que cada elemento conserva la fuerza que lo ha caracterizado en el pasado y se amalgama con los otros, respondiendo a las exigencias del nuevo momento histórico y de las nuevas vivencias intelectuales y espirituales.

8,16 : κέκριται; 8,53: ἐκρίναντο.

. la certeza del razonamiento riguroso y veraz: 8,28: πίστις ἀληθής; 8,50: πιστὸν λόγον; 7,5: λόγῳ.

. la invención o creación: 13: μητίσατο.

2. *El decir*

1,2: δὸν πολύφημον; 1,4: πολύφραστοι ἵπποι; 2,1: ἐρέω; 2,1: ἀκούσας; 2,1: κομίσει μῦθον; 2,6: τοι φράζω; 2,7: οὔτε φράσαις; 6,1: Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι; 7,4-5: νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοὴν καὶ γλῶσσαν; 8,1-2: μόνος μυθὸς ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστι.

3. *El ser*

2,3: ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι; 2,5: ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι; 2,6: τὸ γε μὴ ἐὸν; 3,1: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι; 4,1: ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως; 4,2-4: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσιν, οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον, οὔτε συνιστάμενον; 6,1-2: ἔστι γὰρ εἶναι μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν; 6,8: τὸ λέγειν τε καὶ οὐκ εἶναι; 7,1: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι, εἶναι μὴ ἐόντα; 8,5-6: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μούνον, οὐλοφύες.

DETERMINISMO Y RESPONSABILIDAD: LA DEFENSA ESTOICA DEL COMPATIBILISMO.

RICARDO SALLES

Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Introducción.

La pregunta de si es compatible la responsabilidad con el determinismo ha suscitado desde siempre el desacuerdo entre los filósofos. Por una parte, están quienes sostienen que son incompatibles. Si todo lo que sucede tiene una causa, o conjunto de causas, que lo determina enteramente, nadie es responsable de nada. Por otra parte, están los filósofos que adoptan la postura contraria, a quienes podríamos calificar de “compatibilistas”. De acuerdo con ellos, uno puede merecer el elogio o la censura por una acción que haya hecho, aun cuando todo lo que sucede – incluyendo nuestras acciones – tenga una causa, o conjunto de causas, que lo determina enteramente.

A primera vista, la postura compatibilista puede parecer insostenible. Suele pensarse que una persona es responsable de una acción sólo si pudo haberla evitado, lo cual no parece ser el caso si la acción ocurrió necesariamente: ¿acaso no diremos que eso exime a la persona de toda responsabilidad, o al menos de parte de ella? Contestar afirmativamente esta pregunta, supone abrazar el incompatibilismo.

Si bien nuestras intuiciones parecen llevarnos a rechazar el compatibilismo, sería erróneo, sin embargo, limitarnos a *suponer* que eso establece que éste sea verdadero. En lo que sigue, quisiera mostrar que hay razones para pensar que *no* son correctas. Para ello, hablaré de algunos argumentos a favor del compatibilismo, concentrándome en los que ofrecieron los estoicos, quienes, además de compatibilistas, fueron deterministas. Examinaremos con especial cuidado las ideas de Crisipo (c.280-206 a.C.), el tercer escolarca de la Stoa y uno de los filósofos estoicos

más importantes de la antigüedad.

Los argumentos estoicos a favor del compatibilismo pueden dividirse en dos grupos, que corresponden a dos estrategias argumentativas distintas, pero complementarias.¹ Para entenderlas, conviene tener presente el argumento incompatible de sus adversarios, el cual tiene su origen en Aristóteles. Este argumento pretende inferir el incompatible a partir de la conjunción de dos tesis. Aunque nos detendremos en ellas más adelante, cabe aquí mencionar brevemente cuáles son: (1) el determinismo implica que no somos libres – “libres” en el sentido de que podamos no hacer lo que de hecho hacemos; y (2) la responsabilidad presupone la libertad.

Los estoicos emprenden la defensa del compatibilismo poniendo en duda cada una de estas tesis por separado. Desde el punto de vista estoico, *ambas* premisas del argumento incompatible son cuestionables. Los argumentos dirigidos en contra de (1) representan lo que llamo su primera estrategia; mientras que los que van dirigidos a (2) corresponden a su segunda estrategia.

En contra de la tesis (1), los estoicos sostuvieron que uno sí puede tener la posibilidad de no hacer algo que hace, aun cuando sea causalmente necesario que lo haga. Esta afirmación puede parecer contradictoria a primera vista, pero veremos que no lo es forzosamente: todo depende de cómo entendamos el concepto modal de “posibilidad”. De esto nos ocuparemos en el segundo apartado, donde hablaremos de la primera estrategia estoica.

En contra de la tesis (2), los estoicos sugieren que, aun cuando el determinismo implicara que no somos libres en ningún sentido, esto no afecta que haya responsabilidad, pues ésta no presupone la libertad. Esto corresponde a la segunda estrategia estoica, la cual estudiaremos en el tercer apartado.

Las razones que los estoicos ofrecen contra las tesis (1) y (2) representan, como veremos, un fuerte desafío para nuestras intuiciones incompatibilistas. Mi propósito al exponerlas es mostrar, como dije antes, que esa intuición no es obvia y que los problemas que genera nos obligan a una reflexión cuidadosa.

¹ Las dos estrategias de las que hablo en este ensayo no comprenden la totalidad de los argumentos compatibilistas de los estoicos. Para análisis más completos, véase BOERI, M. Aristóteles y los principios de la metafísica estoica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. v. 22, n.1, p. 35-53, 1996; SALLES, R. *The stoic account of the psychology of responsible actions and the question of determinism*. London: London University, 1997. (Ph.D Dissertation); y BOBZIEN, S. *Freedom and determinism in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

2. *La postura incompatibilista y su origen en Aristóteles.*

El origen de las tesis (1) y (2) es Aristóteles², quien es probablemente el adversario a quien Crisipo tenía en mente al desarrollar sus argumentos compatibilistas.³ Es importante notar que el propio Aristóteles no usa el término “libertad” (*eleuthería*) en el contexto de su teoría de la responsabilidad. Sin embargo, como pretendo mostrar, él sí alude claramente al *concepto* de libertad entendida como la posibilidad de no hacer lo que de hecho hacemos, y lo usa para determinar las condiciones necesarias y suficientes de la responsabilidad.

La teoría aristotélica de la responsabilidad figura principalmente en los capítulos 2, 3 y 5 del libro tercero de la *Ética Nicomaquea* y 6 y 8 del libro segundo de la *Ética Eudemia*. La discusión se centra en el concepto de “lo que depende de nosotros” (o “lo que está en nuestro poder”: *tò eph' hēmîn*) – un concepto distinto pero estrechamente ligado al de responsabilidad. Para Aristóteles, en efecto, somos responsables de una acción X que hemos realizado (esto es, susceptibles de elogio o censura por haberla llevado a cabo) si y sólo si dependió de nosotros realizar X.⁴

Un pasaje donde se halla implícita la tesis (2) es: “En efecto, siempre que depende de nosotros (*ep'h' hēmîn*) el hacer (*tò práttein*), también depende el no hacer, y siempre que depende de nosotros el no, depende el sí”.⁵ Aristóteles no ofrece aquí una definición formal de “lo que depende de nosotros”. Pero su observación claramente implica que el concepto atañe acciones (*práxeis*⁶) que, en un momento dado, podemos o bien realizar o bien evitar.⁷

Así, Aristóteles afirmaría que depende de mí no robar el reloj que

² Para un estudio reciente de temas afines a los planteados por (1) y (2) en la filosofía pre-aristotélica, cf. STALLEY, R.F. Plato's doctrine of freedom. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 98, p. 145-58, 1998.

³ No pretendo dirimir en este ensayo la disputa acerca de si los estoicos tempranos conocían o no la obra esotérica de Aristóteles (que es la que nosotros conocemos). La disputa inicia con el estudio ya clásico de Sandbach (SANDBACH, F.H. Aristotle and the stoics. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.10, supplementary volume, 1985.), donde se sostiene que, con la excepción de los peripatéticos, la comunidad filosófica de la época helenística desconocía esa obra porque sólo se tuvo acceso a ella fuera del Liceo cuando fue editada por Andrónico de Rodas en el siglo primero de nuestra era. La tesis de Sandbach, sin embargo, no ha gozado de mucha aceptación. Al respecto, cf., por ejemplo, SORABJI, R. *Matter, space, and motion. Theories in antiquity and their sequel*. London: Duckworth, 1988. p.150-3; HAHM, D. Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux. *Archiv für geschichte der philosophie* . v.73, p. 297-311, 1991; y BOERI, M. Aristotelian elements in early Stoicism. *Liverpool classical monthly*. v.18, n.3, p.37-39, 1993.

⁴ Esta equivalencia se desprende de lo sostenido al inicio del libro tercero de la *Ética Nicomaquea*, 1109b30-35, donde Aristóteles enuncia los propósitos de los primeros cinco capítulos del libro. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1223a4-16 y 1225a9-33.

⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1113b7-8. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1226a27-28.

⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1113b4.

⁷ Al respecto, cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1046b1-9 y 1048a5-15.

veo en la vitrina del joyero sólo si tengo en ese momento la posibilidad de robarlo. El elogio, según Aristóteles, sólo tendría sentido si *puedo* robar el reloj. Si algún tipo de necesidad cancela dicha posibilidad, entonces la acción no depende de mí. Esto sucedería, por ejemplo, si la vitrina está protegida por un dispositivo de alta seguridad. En ese caso, no dependen de mí, sino del joyero, que yo no robe el reloj: es él quien, por haber instalado el dispositivo, es responsable de que nadie lo haya robado, ni vaya a robarlo. Otro ejemplo: para que dependa de mí ir al bar con mis amigos esta noche, es preciso, diría Aristóteles, que yo tenga la opción de no ir. De otro modo, si por ejemplo mis amigos me maniataran y llevaran al bar a la fuerza, no dependería de mí ir con ellos. En ese caso, serían ellos (y no yo) quienes podrían recibir el elogio o la censura por el hecho de que yo fuera. Para Aristóteles, la libertad entendida como la posibilidad de no hacer lo que de hecho hacemos (o de hacer lo que de hecho no hacemos) es, pues, un elemento importante del concepto de responsabilidad.

Hasta aquí hemos visto que Aristóteles es partidario de la tesis incompatibilista expresada en (2). En cuanto a la tesis (1), diversos estudiosos han mostrado de modo bastante convincente que Aristóteles no es un determinista, pues rechaza que todo sucede necesariamente debido a una causa, o conjunto de causas, que lo determina enteramente.⁸ La idea de que el determinismo causal impide que seamos libres en ese sentido, viene sugerida al inicio del capítulo 3 del libro tercero de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles ofrece una lista de las cosas que *no* dependen de nosotros⁹, y en ella incluye, justamente, aquellas que ocurren necesariamente (*ex anánkês*).¹⁰ Otro indicador claro de que para Aristóteles sólo dependen de nosotros aquellas cosas que no suceden necesariamente es el siguiente: en su opinión, sólo tiene sentido deliberar acerca de lo que depende de nosotros¹¹, pero observa que no tendría sentido deliberar acerca de nada, si todo lo que sucede se debiera a la necesidad (*pánta eînai kai gîgnesthai ex anánkês*) y, en particular, si el futuro estuviera

⁸ Cf. el capítulo 3 del libro sexto (E) de la *Metafísica*. Cf. los capítulos 5 y 6 del libro segundo de ARISTÓTELES. *Física*. Al respecto, cf. los capítulos 1 y 2 de SORABJI, R. *Necessity, cause, and blame. Perspectives in Aristotle's theory*. London: Duckworth, 1980.

⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1112a19-30. La lista pretende ser de las cosas acerca de las cuales no debemos deliberar; y para Aristóteles éstas son justamente las que no dependen de nosotros. En efecto, como se indica más adelante en el capítulo (1112a30-31), sólo debemos deliberar acerca de lo que depende de nosotros.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1112a24. Cf. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1222b41-1223a9.

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1112a30-31.

inevitablemente predeterminado de antemano.¹² De esto se sigue que el que algo dependa realmente de nosotros, haciéndonos por ende responsables de ello, excluye que suceda necesariamente.¹³

Antes de considerar los argumentos compatibilistas de los estoicos, es preciso observar que Aristóteles acepta casos muy específicos donde uno es responsable de una acción que tiene causas que la determinan enteramente al momento de realizarla. Aristóteles, en efecto, concede que un agente puede ser responsable de sus acciones, aun cuando éstas se sigan necesariamente de su carácter. Quisiera considerar esta idea en detalle en lo que resta de este apartado. Lo que pretendo destacar es que, a pesar de su concesión, Aristóteles no deja de ser un incompatibilista convencido.

En el capítulo 5 del libro tercero de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles se enfrenta a un oponente determinista que pretende negar la posibilidad de adscribir responsabilidad a un agente que elige hacer la acción que hace. El argumento que ofrece el oponente se apoya en consideraciones deterministas acerca del carácter. Según él: (i) el que llevemos o no a cabo una acción particular, cuando no hay nada en nuestro entorno que nos impida realizarla, depende de nuestro carácter, entendido éste como el conjunto de disposiciones para actuar que hemos adquirido; pero (ii) el que tengamos el carácter que de hecho tenemos no depende de nosotros (*ouk eph' hêmîn*), sino de factores externos¹⁴; por lo tanto, (iii) no somos responsables (*mê hemeîs aítioi*) de nuestras acciones, porque éstas dependen, por tanto, de nuestro carácter, y éste, a su vez, no depende de nosotros. El contexto dialéctico sugiere que para el oponente de Aristóteles nuestras acciones dependen de nuestro carácter en un sentido fuerte: las disposiciones prácticas que adquirimos son rígidas, al grado que no

¹² Esta última idea viene desarrollada en ARISTÓTELES. *De interpretatione*, 18b26-33 y, de modo general, en el capítulo 9 de ese tratado. Para tomar el ejemplo de Aristóteles, sería vano que uno deliberara acerca de si uno mañana debe o no iniciar la batalla naval, si ya desde ahora está inevitablemente predeterminado que mañana uno la iniciará (o que uno no la iniciará).

¹³ Al respecto, cf. p. 276 de FREDE, D. The dramatization of determinism: Alexander of Aphrodisias' *de fato*. *Phronesis*. v. 27, p. 276-98, 1982. Para una interpretación distinta de Aristóteles, cf. BOBZIEN, S. The inadvertent conception and late birth of the free-will problem. *Phronesis*. v.43, p.143-144, 1998, donde se sostiene que el concepto aristotélico de lo que depende de nosotros es compatible con el determinismo. Las razones que Bobzien aduce a favor de su interpretación son sumamente ingeniosas (cf. p.140 y la nota 5 a pie de página), pero me parece que tal interpretación sólo es posible si se ignora la afirmación explícita en ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1112a19 y ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1222b41-1223a9 de que lo que sucede necesariamente *no* depende de nosotros.

¹⁴ Para el carácter externo de estos factores, cf. la discusión en el capítulo 1 de ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1110b9-17, donde el oponente de Aristóteles (probablemente el mismo que en el capítulo 5) niega la existencia de acciones cuya causa sea interna al agente.

nos es posible llevar a cabo acciones distintas de las que dichas disposiciones prescriben. Una persona intemperante, por ejemplo, estaría destinada por su carácter a tener una vida intemperante. Por lo mismo, sería injusto censurarla por sus acciones desenfrenadas.

Esta versión inquietante del determinismo es objeto de una dura crítica por parte de Aristóteles. El elemento central de su crítica estriba en el rechazo terminante de la premisa (ii). Aun suponiendo que nuestro carácter determinara enteramente el que llevemos o no a cabo una acción particular, la formación de nuestro carácter depende de las acciones particulares que realizamos durante su formación (*ek toû energeîn perî hékasta hai héxeis gínontai*)¹⁵, las cuales dependen de nosotros. Según Aristóteles, estas acciones iniciales dependen de nosotros porque tenemos la posibilidad de llevar a cabo una muy amplia gama de tipos de acciones y, por lo tanto, de formarnos una muy amplia gama de tipos de carácter.¹⁶ Es debido a esa posibilidad que una persona, al formarse un cierto carácter, es enteramente responsable de él y, por tanto, de las acciones que se siguen necesariamente de él. Es justamente esta tesis de Aristóteles la que hace patente el carácter incompatible de su posición. Alguien cuyo carácter ha alcanzado el grado máximo de formación, parece reconocer Aristóteles, ya no es capaz de actuar de manera distinta de la que actúa. Sin embargo, esa persona sí es responsable de sus acciones porque tuvo la plena libertad para formarse un carácter distinto del que ahora tiene.¹⁷

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1114a9-10.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1114a16-17. El argumento de Aristóteles deja en la oscuridad qué es aquello que determina las acciones que forman el carácter. Parece haber aquí un problema, que fue puesto a descubierto por FURLEY, D. *Self-Movers*. reimpreso In: RORTY, A.O. (ed.) *Essays on Aristotle's ethics*. London, Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 1980. Por una parte, si no hay nada en absoluto que determina dichas acciones, éstas serían – junto a la formación misma del carácter – arbitrarias; pero, por otra parte, si hay algo que las determina, no serían libres, en cuyo caso Aristóteles, para ser consistente con su incompatibilismo, tendría que concluir que no somos responsables de ellas. Esto implicaría aceptar que tampoco somos responsables de la formación misma de nuestro carácter. Por consiguiente, Aristóteles parecería verse obligado a fin de cuentas a darle la razón a su oponente. El problema de Furley pone de manifiesto una de las debilidades más agudas, en mi opinión, del incompatibilismo aristotélico.

¹⁷ El texto donde Aristóteles presenta este argumento es 1114a12-21. La traducción que ofrezco sigue el texto de Bywater publicado Oxford Classical Texts: “Si alguien, no ignorándolo, lleva a cabo acciones por las cuales será injusto, sería injusto voluntariamente. Claro que no se liberará de su condición de injusto y será justo, <simplemente> si lo quiere; de la misma manera, el enfermo tampoco será sano. Sin embargo, si así le sucedió, está enfermo voluntariamente, por haber vivido en forma desenfrenada y no haciendo caso a los médicos. Sin duda, en otro tiempo le fue posible no enfermarse; sin embargo, habiéndose dejado caer, ya no. De la misma manera, no le es posible volver a tomar la piedra al que la ha lanzado, pero lanzarla dependió de él, pues la causa <de su acción> estuvo en él. Así son las cosas también con el injusto y con el desenfrenado: al principio le fue posible no llegar a ser como ahora son; por ello, son <como son> voluntariamente; y una vez siendo así, ya no le es posible no ser así?”.

Veamos ahora cómo los estoicos defienden el compatibilismo poniendo en duda las tesis incompatibilistas (1) y (2).

3. La primera estrategia estoica: ¿es cierto que el determinismo implica que no somos libres?

A reserva de lo que Aristóteles sostiene en *Ética Nicomaquea*, 3, 5, una formulación más detallada de la tesis incompatibilista (1) es la siguiente:

(1) El determinismo implica que todas nuestras acciones suceden necesariamente y, por ende, que, al momento de realizarlas, no tenemos la posibilidad de evitarlas.

Con el fin de cuestionar esta tesis, y como parte de su primera estrategia, los estoicos hicieron dos cosas: por una parte, introdujeron una distinción entre dos tipos de necesidad causal; por otra, redefinieron el concepto de posibilidad. Consideremos, en primer lugar, la distinción.

3.1. Los dos tipos de necesidad

Para los estoicos, hay dos tipos de necesidad causal a los cuales pueden estar sujetos nuestros movimientos corporales, incluyendo nuestras acciones: uno de ellos es interno y, el otro, externo.¹⁸

Un movimiento corporal está sujeto a una necesidad externa cuando la causa principal que lo determina se encuentra fuera de la persona que actúa. Por la causa “principal” de un suceso se entiende lo siguiente: en presencia de ciertas condiciones necesarias, sin las cuales el suceso no ocurriría, su causa principal es aquello que, dadas esas condiciones, es suficiente para determinar que el suceso ocurra.¹⁹ Supongamos, por ejemplo, que un jugador de fútbol *A* recibe un pase y que *B*, uno de los defensas del equipo contrario, lo embiste de frente, le mete el pie y causa que *A* se tropiece. Los estoicos afirmarían que la presencia del pie de *B* fue la causa principal que determinó que *A* se tropezara: *dadas* esas circunstancias, eso bastó para causar el tropiezo de *A*. Considerando, además, que el pie de *B* forma parte del entorno de *A*, la necesidad que hizo

¹⁸ La distinción que proponen los estoicos entre dos tipos de necesidad causal se deriva de su propia teoría causal. Cf. CICERÓN. *De fato*, 39-45. Un estudio clásico de la teoría estoica de la causalidad es FREDE, M. *The original notion of cause*. Reimpreso in: ----- *Essays in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

¹⁹ Éste es el contraste que se establece en el testimonio de Cicerón entre la causa “principal y perfecta” y la causa “antecedente y auxiliar” de un suceso. El carácter suficiente de la causa “principal y perfecta”, o “sinéctica” (según las fuentes griegas), viene ampliamente discutido en CLEMENTE. *Stromateis* 8.9. Ed. Stählin, Fruchtel & Treu. De este texto, cf. especialmente el pasaje que corresponde a *SVF* 2.351.

que éste se tropezara podría calificarse de “externa”.

Según los estoicos, hay varios movimientos corporales que están sujetos, como en el ejemplo anterior, a una necesidad externa. Pero en su opinión hay movimientos corporales que *no* están sujetos a ella, pues su causa principal *no* se halla en el entorno del agente, sino en una decisión (*sunkatáthesis*) o acto de asentimiento²⁰, por parte de la persona, de llevar esos movimientos a cabo. Estos movimientos corporales serían lo que nosotros llamamos “acciones” y Crisipo califica de *práxis*.²¹ Este segundo tipo de causalidad nos conduce al segundo tipo de necesidad que los estoicos se proponen distinguir, a saber, la necesidad interna – aquella que tiene lugar cuando hay acciones cuya causa principal es *interna* a las personas que las llevan a cabo y radica, concretamente, en una decisión.²²

Consideremos otro ejemplo para ilustrar la noción estoica de necesidad causal de tipo interno. La hija de Pedro es enjuiciada y él sabe que es altamente probable que el juez falle en contra de ella, enviándola a la cárcel. Lo único que podría salvarla es que Pedro lo soborne, cosa que Pedro reprueba absolutamente. El dilema al que se enfrenta Pedro es el de o bien ir buscar al juez e intentar sobornarlo (aunque él mismo reprueba tal acción), o bien contratar a un abogado defensor para su hija, sabiendo de antemano que es altamente probable que el abogado pierda el juicio. Ahora bien, supongámos, que Pedro es genuinamente incapaz de sobornar a alguien con el fin de proteger egoístamente los intereses de su familia (en este caso, la libertad de su hija). Dada esa incapacidad, que podríamos calificar de moral²³, Pedro toma la decisión de contratar a un abogado defensor y lleva a cabo la acción correspondiente. En este caso, los estoicos dirían que el tipo de necesidad causal que está en juego es interno.

²⁰ El objeto del asentimiento, según los estoicos, es una proposición evaluativa del tipo es apropiado hacer *f*, donde *f* es una acción. Al dar asentimiento a una proposición de este tipo, el agente desencadena un impulso (*hormé*) cuyo objeto es la acción *f* – el agente, por así decirlo, empieza a desear la acción y procura realizarla. En este sentido, todo acto de asentimiento a una proposición evaluativa contiene lo que llamaríamos la “decisión” de llevar a cabo la acción que figura en la proposición. De hecho, usaré de aquí en adelante el término “decisión” para referirme a tres conceptos que están muy estrechamente ligados en la teoría de la acción de los estoicos y de los peripatéticos tardíos: *sunkatáthesis* (o “asentimiento”); *hormé* (o “impulso”) y *haíresis* (o “elección”). Sobre la relación entre los tres conceptos, cf. el Apéndice 2 de INWOOD, B. *Ethics and human action in early stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

²¹ Para un comentario de las fuentes donde se alude al concepto estoico de acción (*práxis*), cf. INWOOD. op. cit. p. 50-2.

²² Cf. nuevamente el testimonio de Cicerón en CICERÓN. *De fato*, 39-45 y, en especial, la analogía del cilindro.

²³ Acerca de la noción de incapacidad moral, cf. WILLIAMS, B.A.O. Moral incapacity. *Proceedings of the aristotelian society*. v. 93, p. 59-70, 1992.

Cuando los estoicos sostienen que la responsabilidad es compatible con el determinismo, están pensando en movimientos corporales como el anterior, esto es, en acciones. Dichos movimientos son acciones porque su causa principal son decisiones, las cuales, como todo suceso mental, son internas al agente.²⁴ Pero, al mismo tiempo, se trata de movimientos necesarios: dado el carácter no corrupto de Pedro, fue necesario que tomara esa decisión y actuara de la manera en que actuó. Según los estoicos, esa necesidad, por ser *interna*, no cancela la posibilidad de no realizar la acción.

Ahora bien, ¿por qué, exactamente, permite la necesidad interna que sea posible no realizar la acción? ¿qué se entiende aquí por “posibilidad”? Para contestar estas preguntas, es preciso analizar a fondo el argumento estoico.

3.2. La redefinición del concepto de posibilidad.

Crisipo propuso una redefinición del concepto modal de posibilidad.²⁵ Esta redefinición se hace en términos del concepto de “oportunidad”, el cual se refiere a la ausencia de obstáculos de tipo *externo*. Según Crisipo, decir que es posible hacer (o no hacer) X equivale a decir que existe la oportunidad de hacerlo (o no hacerlo). Por “oportunidad”, a su vez, se entiende lo siguiente: (1) un agente tiene la *oportunidad de hacer X* cuando no hay obstáculos externos que le impidan hacerlo; del mismo modo, (2) el agente tiene la *oportunidad de no hacer X* cuando no hay nada externo que por sí solo determine causalmente que lo haga. De acuerdo con esto, el que alguien “pueda” llevar una acción a cabo significa que no hay nada externo que impida la acción; y el que “pueda” evitarla, a su vez, que no hay nada externo que por sí sólo determine que la lleve a cabo. Pero ambos casos son compatibles con la necesidad de tipo interno, como lo indica el siguiente ejemplo.

²⁴ Está claro que para los estoicos no todo movimiento corporal cuya causa principal es interna es *eo ipso* una acción. La respiración, por ejemplo, puede definirse hasta cierto punto como un movimiento corporal dotado de una causa principal interna, pero nadie diría que constituye una acción propiamente dicha. Para los estoicos, una acción es un movimiento cuya causa principal es algo interno de tipo mental, a saber, una decisión o acto de asentimiento. Por otra parte, conviene observar también que para los estoicos una acción no involucra necesariamente un movimiento corporal. El rasgo definitorio de una acción estoica, como ya dije, es ser algo cuya causa principal es una decisión. De este modo, cuando X toma la decisión de permanecer inmóvil, y esa decisión causa que X permanezca inmóvil, el hecho de que permanezca inmóvil, a pesar de no ir acompañado de un movimiento corporal, constituye genuinamente una acción de X.

²⁵ La redefinición de Crisipo del concepto modal de posibilidad, *to dínaton*, figura en DIÓGENES LAERCIO, 7.75. Se trata de una “redefinición” porque Crisipo pretende con ella *revisar* la definición que ofrecen, por una parte, Diodoro Crono y, por otra, Filón de Alejandria. Cf. CICERÓN. *De fato*, 12-14 y PLUTARCO. *De stoicorum repugnantiis*, 1055d-f. Para un estudio cuidadoso de la teoría modal de Crisipo, cf. el capítulo tercero de BOBZIEN, S. *Freedom and determinism in stoic philosophy*.

Los amigos de María la invitan al cine. Ella, sin embargo, se queda en casa, a pesar de que en ese momento no había ningún obstáculo externo que le impidiera salir. Dada la ausencia de obstáculos, María tuvo la oportunidad de ir al cine en lugar de quedarse en casa, y, por ende, diría Crisipo, la *posibilidad* de ir al cine. Ahora bien, imaginemos que la causa de la acción de María de quedarse en casa fue una decisión que ella tomó: decidió quedarse con el fin de adelantar la preparación de sus clases. Asumamos, además, que, debido a su carácter, María es una persona muy comprometida con su trabajo. Tan es así que preparar sus clases tiene una prioridad *absoluta* sobre ver buenas películas en el cine. Este compromiso la predispone de antemano a rechazar una invitación para ir al cine, cuando ir al cine implica retrasar la preparación de sus clases. Esta predisposición de su carácter, por tanto, *explica* que, en esa ocasión particular, ella haya tomado la decisión de quedarse en casa y llevado a cabo esa acción. De hecho, esa predisposición no sólo explica causalmente la decisión y la acción; además de explicarlas, las determina enteramente: dada la prioridad absoluta que tiene para María la preparación de sus clases, ella no pudo *no* haber tomado la decisión que tomó y, asimismo, no pudo *no* haber actuado como de hecho actuó. Sin embargo, como ya vimos, María *sí tuvo* la oportunidad de ir al cine con sus amigos. Por ende, tuvo la posibilidad de no hacer lo que de hecho hizo, a pesar de que lo que hizo (quedarse en casa) haya estado sujeto a una necesidad causal interna.²⁶

Como dije antes, el ejemplo de María muestra que el determinismo es compatible con la posibilidad de no hacer lo que de hecho hacemos. Si uno se apega a la tesis incompatibilista de que la responsabilidad requiere la posibilidad de no realizar las acciones que de hecho realizamos, pero redefine la noción de posibilidad en términos del concepto de oportunidad, como proponen los estoicos, entonces habrá casos en que tenemos la posibilidad de evitar las acciones que de hecho realizamos aun cuando estén sujetas a una necesidad de tipo interno y derivada del carácter.

Uno de los grandes atractivos del argumento anterior radica en que nos obliga a reflexionar sobre lo que queremos decir cuando usamos los términos “ser libre” y “tener la posibilidad” de actuar de otra manera. En efecto ¿quién negaría que, al menos, *a veces* usamos los términos “libertad” y

²⁶ En este ejemplo, interpreto lo que María hizo (quedarse en casa) como una acción, a pesar de no involucrar un movimiento corporal específico. Esto es consistente con el concepto estoico de acción. Cf. nota 24 a pie de página.

“posibilidad” en un sentido débil para referirnos a lo que los estoicos entienden por “oportunidad”, esto es, a la mera ausencia de obstáculos externos? Al usar esos términos en este sentido, estamos concediendo a los compatibilistas en general que la “libertad” y “posibilidad” de actuar de manera distinta son compatibles al menos con *cierto* tipo de necesidad. Por consiguiente, es menos evidente de lo que parece a primera vista la tesis incompatible.

Con todo, sin embargo, hubo filósofos incompatibilistas que no quedaron satisfechos con el argumento estoico del que nos hemos ocupado. Entre ellos, destaca Alejandro de Afrodisia²⁷, uno de los seguidores tardíos más importantes de Aristóteles, y director de la escuela peripatética a finales del siglo segundo de nuestra era.

3.3. La objeción de Alejandro de Afrodisia.

De acuerdo con Alejandro, el tipo de posibilidad que los estoicos proponen es demasiado débil para hacer justicia al tipo de posibilidad que el incompatible tiene en mente cuando habla de la responsabilidad y lo que depende de nosotros. Alejandro concede que la oportunidad estoica es, sin duda, *una* de las condiciones necesarias para la responsabilidad. El aceptaría, por ejemplo, que si María se quedó en casa *porque* las puertas y ventanas de su casa estaban bloqueadas y le impedían salir, entonces, no se le puede reprochar a María el no haber ido; en ese caso, por tanto, ella no sería responsable del hecho de quedarse en casa. Pero Alejandro deja claro que en su opinión la mera oportunidad no es suficiente para imputar responsabilidad. Ésta requiere, además, la libertad absoluta de actuar de manera distinta: como veremos, no debe de haber *nada en absoluto* – ni siquiera algo interno – que determine la manera en la cual de hecho actuamos. Por tanto, sostiene Alejandro, la responsabilidad es incompatible, no sólo con la necesidad de tipo externo, sino también con la necesidad de tipo *interno*.

En su tratado *De fato*, en efecto, Alejandro sostiene que nuestra elección de acciones no está sujeta a ninguna causa que la determine²⁸, ni siquiera a una causa de tipo interno como el carácter. Según Alejandro, ésta es la postura original de Aristóteles, aunque, de hecho, parece ir más allá de él en la dirección

²⁷ Cf. también la postura de Aspasio en su comentario de la *Ética Nicomaquea* (74, 10-13; 76, 11-14) y la del comentarista anónimo de los libros 2 y 5 de la *Ética Nicomaquea* (149, 34-35). Las referencias remiten a la edición en los *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin, 1882-1903.

²⁸ ALEJANDRO. *De fato*, 180. 24-29. Todas las citas al *De fato* de Alejandro se refieren a la edición de Bruns.

del incompatibilismo: en realidad, Alejandro ve con cierto escepticismo la tesis que figura en el libro tercero de la *Ética Nicomaquea*²⁹, según la cual nuestro carácter puede en ocasiones determinar nuestro comportamiento. Para Alejandro, incluso el sabio, cuyo carácter ha alcanzado el grado máximo de desarrollo y estabilidad, puede actuar en contra de lo que su carácter prescribe.³⁰ Este indeterminismo radical es lo que permite que seamos responsables; pues una acción depende de nosotros sólo si, habiendo decidido realizarla, tuvimos el “poder” de decidir realizar la acción opuesta (*he exousía toú helésthai kai tà antikeímena*)³¹ – donde por “poder” (*exousía*) se entiende la ausencia de causas tanto externas como internas que hayan determinado la decisión.³² De ahí que Alejandro reafirme que es incompatible la responsabilidad con el determinismo: no sólo es falso que nuestras elecciones o decisiones estén siempre sujetas a una necesidad interna, como sostienen los estoicos, sino también que podamos ser responsables de nuestras acciones si nuestras decisiones *están* sujetas a esa necesidad.

No pretendo ocuparme aquí de la tesis indeterminista de Alejandro, sino únicamente de su tesis incompatibilista: ¿está él en lo correcto al afirmar que la responsabilidad presupone esa libertad absoluta de la que habla? Alejandro formuló su objeción en una época posterior a la de los estoicos tempranos y, en particular, a la de Crisipo, quien propuso la redefinición del concepto modal de posibilidad en términos de mera oportunidad. Pero es posible encontrar en la teoría de la responsabilidad de los estoicos tempranos buenas razones para dudar de la pertinencia de la objeción de Alejandro. Estas razones figuran en un argumento bastante sencillo que, curiosamente, volvemos a encontrar en algunos filósofos compatibilistas contemporáneos.³³ El

²⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1114a12-21. Nótese que en este pasaje no queda claro si Aristóteles realmente acepta la tesis, o si, tratándose de un contexto dialéctico, es una mera concesión que hace a su oponente con el fin de refutarlo.

³⁰ Cf. ALEJANDRO. *De fato*, capítulo xxix, 200, 2-4 y capítulo xxxii 204, 21-23. Al respecto, cf. SALLES, R. Categorical possibility and incompatibilism in Alexander of Aphrodisias’ theory of responsibility. *Méthexis*. Buenos Aires, n.11, 1998.

³¹ ALEJANDRO. *De fato*, 181, 5-7.

³² Dos artículos importantes donde se discute la definición que da Alejandro de lo que depende de nosotros son DONINI, P. Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia. In: WIESNER, J.(ed.) *Aristoteles werk und wirkung. festschrift moraux*. Berlin: Walter De Gruyter, 1987. p.72-8, v.2. e DONINI, P. Il ‘De Fato’ di Alessandro. Questioni di Coerenza. In: HAASE, W. & TEMPORINI, H. (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987. p. 1244-1259. t.1, Bd. 36/2.

³³ Cf. FRANKFURT, H. Alternate possibilities and moral responsibility. *Journal of philosophy*. v. 66, p.829-39, 1969, e FRANKFURT, H. Freedom of the will and the concept of a person. Reimpreso in: WATSON, G. (ed.). *Oxford readings in philosophy: Free will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

argumento representa lo que llamé anteriormente la “segunda” estrategia compatibilista de los estoicos, la cual va dirigida contra la segunda premisa del argumento incompatibilista – la tesis de que la responsabilidad presupone la posibilidad de no hacer lo que uno de hecho hace. De esto nos ocuparemos en el siguiente apartado.

3. La segunda estrategia estoica: ¿es cierto que la responsabilidad presupone la libertad?

El argumento que los estoicos desarrollan al seguir la segunda estrategia parte de la siguiente idea. Si un agente toma una decisión, y lleva a cabo la acción correspondiente, y si, además, su decisión se apoya en una reflexión previa acerca de si debe o no realizar la acción, entonces el agente es plenamente responsable de la acción, *en virtud mismo del hecho* de que su decisión para actuar se apoya en esa reflexión. Esto es así, aun cuando haya sido causalmente necesario por su carácter que el agente tomara esa decisión y realizara esa acción, y, de hecho, aun cuando no haya tenido ni siquiera la oportunidad de llevar a cabo la acción opuesta. Por lo tanto, la responsabilidad es compatible con la ausencia de la libertad absoluta que exige Alejandro.

Esta segunda estrategia argumentativa figura en un testimonio que Nemesio de Emesa, un platonista del siglo cuarto de nuestra era, ofrece de la doctrina estoica de la responsabilidad en el capítulo 35 de su tratado *De natura hominis*. Nemesio atribuye a Crisipo y a otros estoicos³⁴ la tesis de que “lo que sucede fatalmente a través de nosotros depende de nosotros” (*tò di’ hēmōn hupò tēs heimarménēs ginómenon eph’ hēmīn estin*).³⁵ El autor aclara que el concepto estoico de “lo que sucede a través de nosotros” es técnico. Comprende específicamente toda acción cuya causa principal estriba en una decisión pensada, esto es, como dijimos, una decisión que el agente tomó sobre la base de una reflexión previa acerca de si debe o no realizar la acción.³⁶ Esta reflexión es hasta cierto punto de carácter deliberativo, pues su propósito es determinar el valor de una acción

³⁴ NEMESIO. *De natura hominis*, 105, 12-13. Todas las citas se refieren a la edición de Morani.

³⁵ NEMESIO. *De natura hominis*, 106, 10-12.

³⁶ Según Nemesio, en efecto, Crisipo identifica lo que sucede “a través de” nosotros con aquellos movimientos corporales cuya causa principal estriba en los elementos que componen “nuestra naturaleza” (*hē bēmetēra phūsīs*), esto es, aquellos elementos específicos que distinguen a los seres humanos dentro de la *scala naturae*. Entre dichos elementos, el más importante y específico es la capacidad de examinar críticamente las impresiones que recibimos antes de darles o no asentimiento. En contextos prácticos, este examen equivale a indagar si uno debe o no realizar las acciones que nuestras impresiones nos presentan como apropiadas.

con vistas a actuar en una situación determinada.³⁷ Es preciso hacer hincapié en el hecho de que dicha reflexión constituye para Crisipo y sus seguidores algo que garantiza por sí solo la responsabilidad. Las acciones que decidimos realizar sobre la base de una reflexión de ese tipo dependen de nosotros *eo ipso*.³⁸ Por consiguiente, son acciones de las cuales somos plenamente responsables: al realizarlas, nos volvemos susceptibles de elogio o censura. Para ello, no se requiere, además, la oportunidad de realizar la acción opuesta ni, *a fortiori*, la libertad absoluta que Alejandro postula.

¿Cómo se relaciona esta tesis con el tema del carácter? Pues bien, la reflexión previa de la que hablan los estoicos en el testimonio de Nemesio es algo cuya causa determinante puede ser el carácter del propio agente. De hecho, algunos estoicos hacen hincapié en que el carácter de los sabios, quienes son perfectamente racionales y virtuosos, determina que *siempre* decidan, y actúen, sobre la base de razonamientos prácticos.³⁹ Pero esto, afirman los estoicos, no disminuye su responsabilidad en lo más mínimo. Al contrario, la realza, porque la reflexión previa antes descrita es suficiente, por sí sola, para la responsabilidad.

Ahora bien ¿qué argumento ofrecen los estoicos a favor de la tesis? ¿Qué otras razones hay para pensar que una reflexión previa acerca de si debemos o no tomar una acción es suficiente por sí sola para la responsabilidad? Con el fin de apreciarlas, conviene tener presente dos tipos de casos.

En ocasiones, actuamos sobre la base de decisiones prácticas, a las que llamaré “arbitrarias”. Se trata de decisiones que no se apoyan en una reflexión previa que hayamos llevado a cabo antes de tomarlas, y que nos haya *conducido* a tomarlas. Muchas de las decisiones que la mayoría de nosotros tomamos en la vida cotidiana son arbitrarias en este sentido. Es simplemente falso que, *antes* de tomar cada una de las decisiones que de hecho hemos tomado a lo largo de nuestras vidas, hayamos reflexionado detenidamente acerca de si

³⁷ Los estoicos mismos, sin embargo, no parecen haber usado el término “deliberación” (*boulé, bouléusis*) para referirse a ella. Una razón posible de ello es que se trata de un término técnico que Aristóteles usa para referirse específicamente al razonamiento práctico que busca determinar los fines más idóneos para alcanzar un cierto fin (*tá prós tò télos*; ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, 1111b26ss, 1112b12ss. y ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1227a12ss), el cual es un tipo de razonamiento que los estoicos no consideran relevante para la responsabilidad.

³⁸ NEMESIO. *De natura hominis*, 105, 10-12.

³⁹ Al respecto, cf. EPICTETO. *Dissertationes*, 1. 20. 7, 1. 27. 1-2, y 3. 8. 1-5 (ed. Schenkl). Una excepción sería cuando el sabio estoico recibe una impresión clara y distinta (*kataléptiké* o *enargés*) de que es moralmente bueno (*agathón*) realizar una acción dada. De lo contrario, y como sucede en la mayoría de los casos, si la impresión no es clara y distinta, o si es clara y distinta pero la acción en cuestión no es moralmente buena meramente apropiada, entonces, el sabio sí llevará a cabo una reflexión acerca de si debe o no realizarla.

debimos tomarla o no. Un ejemplo de ello, bastante trivial, es el de cuando vamos a un restaurant y decidimos pedir una agua de limón en lugar de una agua de jamaica. ¿Quién diría que una decisión de este tipo siempre (o incluso a veces) está precedida de una reflexión seria acerca de si debemos o no realizar la acción?⁴⁰

Sin embargo, existen ocasiones en que sí actuamos sobre la base de decisiones pensadas. La aplicación, por parte de un juez, de una condena de treinta años de cárcel a un acusado, es (o en todo caso debería ser) un ejemplo de acción de este tipo. Un juez serio no aplicaría semejante condena, ni tampoco tomaría la decisión de aplicarla, sin antes haber reflexionado profundamente acerca de si debe o no aplicarla. Hay muchos otros ejemplos de acciones que caen bajo esta categoría – muchos casos, más comunes y frecuentes, en que las acciones que llevamos a cabo sí se siguen de una decisión pensada.

Uno de los elementos importantes que distinguen a las acciones que se siguen de decisiones pensadas de las que se siguen de decisiones arbitrarias, es, por tanto, que las primeras tienen su *causa* en un cierto tipo de reflexión práctica previa, la cual condujo al agente a tomar esas decisiones y llevar a cabo esas acciones. Para mostrar que dichas acciones son responsables, los estoicos usan justamente esta idea.

En el caso del juez, dijimos que su acción de condenar al acusado a treinta años de cárcel se deriva de una decisión bien pensada. El juez dió su asentimiento a la idea de que debe aplicar la pena; y su reflexión previa excluye que haya sido un acto puramente mecánico o instintivo. Uno puede no compartir los valores que él uso para tomar la decisión. Pero lo que debe destacarse es que, desde un punto de vista interno, el *juez* los considera como correctos o verdaderos.

Ante un caso como el del juez, los estoicos preguntarían ¿caso no es su deliberación concienzuda *suficiente* para adscribirle responsabilidad por su acción de condenar al acusado? Aun cuando, debido a una necesidad interna, el juez *no* hubiese podido tomar una decisión distinta (o aun cuando, debido a una necesidad externa, no hubiese podido *actuar* de manera distinta), su acción

⁴⁰ Esto no significa, desde luego, que una decisión arbitraria no pueda ser interpretada por una tercera persona como el resultado de un razonamiento práctico. Al respecto, cf. ARISTÓTELES, *De motu animalium*, 701a32-33. Lo que distingue una decisión arbitraria de una decisión pensada es simplemente que en la primera el agente *mismo* no llevó a cabo un razonamiento práctico para tomarla: no estableció él mismo una relación lógica explícita entre sus valores y la acción que decidió realizar.

de condenar al acusado sería responsable *debido* a que se apoya en una deliberación previa. Éste es el meollo de la segunda estrategia compatibilista de los estoicos, que podemos resumir mediante el siguiente argumento:

(A) Para todo agente X , si X realiza una acción ϕ como resultado de una decisión pensada, X es plenamente responsable de ϕ .

(B) Para todo agente enteramente racional X , es un hecho necesario que X , debido a su carácter, tome decisiones pensadas y actúe en conformidad con ellas.

Por lo tanto,

(C) Para todo agente X , si X es enteramente racional y realiza una acción ϕ , se siguen dos cosas: que (i) es necesario el hecho de que X realice ϕ y que (ii) X , a pesar de (i), es plenamente responsable de ϕ .

Dado este argumento, quien sostenga la tesis de que la responsabilidad requiere la libertad absoluta de la cual habla Alejandro de Afrodisia, debe de ofrecer razones para sostenerla. Estas razones deben incluir, entre otras cosas, *contraejemplos* a la tesis compatibilista (C). Algunos filósofos incompatibilistas contemporáneos se han dedicado a la tarea de diseñar contraejemplos de este tipo.⁴¹ Sin embargo, ninguno de los que han sido diseñados hasta ahora parece enteramente satisfactorio. En otras palabras, aún no se ha podido rechazar la tesis estoica de manera concluyente.

5. Recapitulación y conclusión.

Quisiera concluir este ensayo con una breve recapitulación del argumento estoico en contra del incompatibilismo y algunas observaciones finales.

Sirviéndose de dos estrategias complementarias, los estoicos ofrecieron buenas razones para dudar de las premisas sobre las cuales descansa la tesis incompatibilista. Estas premisas, recordémoslo, son:

(1) El determinismo implica que no somos libres – “libres” en el sentido de que podamos no hacer lo que de hecho hacemos.

(2) La responsabilidad presupone la libertad.

En contra de (1), los estoicos muestran que es plenamente compatible con el determinismo la posibilidad de no hacer lo que uno de hecho hace,

⁴¹ Cf., por ejemplo, el apéndice de WIGGINS, D. Towards a reasonable libertarianism. In: *Needs, value, truth. Essays in the philosophy of value*. Oxford: Basil Blackwell, 1987. [Aristotelian Society Series, v.6.]

si por “posibilidad” se entiende “oportunidad”. Al desarrollar esta primera estrategia, los estoicos no se comprometen en ningún momento con la tesis de que la responsabilidad depende de la oportunidad de evitar lo que uno de hecho hace. Tampoco afirman que esta oportunidad garantice la responsabilidad. Según ellos, dicha oportunidad no es una condición necesaria, ni tampoco suficiente, para la responsabilidad. El propósito de los estoicos es simplemente establecer que no es necesario asumir el indeterminismo para dar sentido a la idea de que es posible no hacer lo que uno de hecho hace. Como han demostrado, este concepto es perfectamente inteligible en un mundo causalmente determinado, siempre y cuando se ahonde en la noción misma de posibilidad y se la redefina en términos de la ausencia tanto de factores externos que determinan por sí solos nuestras acciones, como de obstáculos externos para hacer lo opuesto de lo que uno de hecho hace.

En contra de (2), los estoicos hacen hincapié en que, efectivamente, la responsabilidad no presupone la ausencia de obstáculos internos. Un agente que actúa sobre la base de una decisión pensada es responsable de su acción, aun cuando su acción, su decisión y la deliberación que la determinó, hayan sucedido necesariamente como consecuencia de su carácter. Al sostener esta tesis, los estoicos piensan que el carácter razonado de una decisión es suficiente para la responsabilidad y que ésta, por lo tanto, es compatible con el determinismo.

Para terminar, conviene mencionar un elemento importante de la teoría estoica, del cual no hemos hablado hasta ahora. Para los estoicos, no es una condición *necesaria* para la responsabilidad el que el agente actúe sobre la base de una decisión pensada. Una persona que, como Medea, toma la decisión no razonada de vengarse por hallarse presa de un arrebato de cólera – arrebato que le *impide* razonar claramente acerca de si debe o no tomar esa decisión – puede no obstante ser plenamente responsable de la acción que resulte. Esto nos lleva a la siguiente pregunta ¿de qué manera podrían los estoicos, y los filósofos compatibilistas en general, explicar la responsabilidad de acciones y decisiones que llevamos a cabo sin una reflexión? De modo más general, ¿bajo qué condiciones es un agente irracional responsable de sus actos? Este tema, de gran importancia filosófica, fue motivo de reflexión y debate en la Stoa tardía. Discutirlo y ahondar en él sería objeto de otro trabajo.

PLATÃO, ACHO, ESTAVA DOENTE

JEANNE MARIE GAGNEBIN

*Departamento de Filosofia
Universidade de Campinas*

Ao Bento, que às vezes também adoce.

Já faz algum tempo que tento estudar uma questão que, geralmente, não é nem mesmo colocada pelos filósofos ou pelas histórias da filosofia. Analisa-se, isso sim, o conceito de sujeito *dentro* de tal sistema filosófico, *dentro* de tal texto, descreve-se como que sujeito e subjetividade são definidos diferentemente pelas várias correntes filosóficas. Isto é: discute-se e analisa-se os conceitos de sujeito e de subjetividade na filosofia – o que, aliás, será certamente amplamente feito nesse encontro nosso.

Mas não se presta geralmente muita atenção num outro sujeito: aquele que toma a palavra ou, para citar o grande lingüista Benveniste, que *enuncia* o discurso filosófico. O sujeito do discurso filosófico, não *no* discurso filosófico, portanto. Essa problemática levanta várias questões. Elenco a seguir algumas:

1. Qual é a relação entre o sujeito de tal discurso filosófico determinado e as figuras de autor e de narrador que imperavam nas outras práticas de fala contemporâneas a esse discurso?

2. Existe uma relação específica entre, de um lado, o sujeito de um discurso filosófico particular (o modo de enunciação desse sujeito), e, do outro, a definição do conceito de sujeito nesse *corpus* filosófico particular?

3. O fato da tradição filosófica geralmente não tratar da problemática da enunciação subjetiva discursiva (fora, é claro, nos casos muito instigantes de autobiografia assumida, por exemplo nas *Confissões* de Santo Agostinho e de Rousseau), esse fato teria implicações para a filosofia enquanto gênero discursivo específico?

Não vou responder a essas questões. Aliás, me vejo na obrigação de reservar essa pesquisa para dias futuros menos cheios de preocupações peda-

gógicas e administrativas. Gostaria, aqui, de somente abordar essa problemática pelo viés de alguns diálogos de Platão.

A obra de Platão nos oferece, pois, um material privilegiado porque ela reivindica a criação de um tipo de fala e de escrita que se chama, justamente, *filosofia* em oposição a outras práticas de fala e de escrita vigentes na época. Platão escolhe terminantemente um certo tipo de discurso e um certo tipo de “intelectual”, como diríamos hoje¹, para lhes atribuir os nomes de *filosofia* e de *filósofo*. A escolha é necessária para ressaltar a especificidade de sua atividade (e da de Sócrates), especificidade que se contrapõe a outras práticas de fala muito poderosas na *pólis*: aquilo que se chamava sabedoria e sábio, retórica e retor, e, sobretudo, poesia e poeta e, também, sofística e sofista.

Mas dever realçar a especificidade da própria atividade discursiva não significa somente que, num lance de gênios, Sócrates e Platão tenham “inventado” a filosofia. Significa, antes de mais nada, que precisam delimitar seu discurso, porque esse poderia ser facilmente assimilado a outros tipos de fala mais conhecidos pelo público, pelo povo, pelo povão. Poder-se-ia, por exemplo, assimilar, ou pior, *confundir* facilmente filosofia e... sofística, Sócrates e Protágoras, ambos condenados em circunstâncias muito semelhantes (crises da democracia ateniense) e sob acusações muito parecidas (ateísmo, educação anti-tradicional para os jovens). Com isso, quero dizer que a insistência platônica em propor novos nomes para um certo tipo de discurso e um certo papel social, a filosofia e o filósofo, *também* testemunha as dificuldades dessa diferenciação. Dificuldades essas, aliás, que parecem ser nossas até hoje, quando teimamos em dizer, por exemplo, que o colega x faz talvez história das idéias ou teoria da física ou, pior ainda, literatura, mas que ele não faz filosofia. Parece que até hoje precisamos defender uma definição restrita e específica daquilo que seria a *verdadeira filosofia*, necessidade que também prova a precariedade dessa distinção!

Mas voltando a Platão: qual é, na sua época, o grande paradigma do autor e do educador? Ainda é, como vocês sabem, o poeta épico, em particular Homero. Vou examinar nesse artigo alguns traços que determinam a função do sujeito/autor do poema épico e do sujeito/autor do diálogo filosófico platônico. Vou me restringir, portanto, a alguns aspectos dessa relação conturbada que a obra platônica entretém com a obra homérica, relação de amor e

¹ HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996. p. 299 ss.

de ódio que sustenta todo o texto da *República*, sendo esse texto não só uma obra de filosofia política, mas também um tratado de educação contra os sofistas, sem dúvida, e, mais ainda, contra a influência de Homero, o “educador da Grécia”.

Queria, primeiro, mostrar o quanto Platão retoma, de maneira surpreendente, várias atribuições do poeta épico, e, depois, tentarei indicar como ele também as transforma.

Quais são as atribuições essenciais da função do poeta épico, função tematizada e refletida no seio do próprio poema? Se seguirmos as belas análises de Jean-Pierre Vernant², podemos destacar três conceitos chaves interligados: os conceitos da glória (*kléos*) do herói, de memória do poeta e de túmulo. A palavra do poeta, palavra de rememoração e de louvor, mantém viva a glória do herói morto, cuja lembrança mergulharia, senão, no esquecimento pior que a morte física. Ao manter vivos a glória e o esplendor (*kléos*) dos mortos, o poeta preenche a mesma função sagrada das cerimônias fúnebres descritas tantas vezes na *Iliada*. Como a pedra do túmulo, erigida em memória do morto, assim também o canto poético luta contra o esquecimento e, fundamentalmente, contra a morte. Simultaneamente, reconhece, por essa luta mesma, a força do esquecimento e o poder da morte. A palavra grega *sêma* tem um duplo significado: túmulo, pedra funerária e, também, signo. Túmulo e canto poético se unem na mesma função primordial de evitar que os mortos sejam definitivamente esquecidos. A obra poética é, por assim dizer, um monumento funerário feito de palavras para a glória e em memória dos heróis mortos. O poeta como mestre de memória e de verdade (*a-létheia*) preenche simultaneamente o papel de sacerdote (ligação às origens e aos mortos) e de virtuose (domínio da memória e das técnicas de memorização), uma função essencial que *Iliada* e *Odisséia* realizam.

Ora, não deixa de chamar atenção que o gesto inaugural da filosofia na obra de Platão, em particular nos diálogos ditos socráticos, retoma vários desses elementos. Podemos seguir aqui as instigantes sugestões de Nicole Loraux no seu artigo *Socrate est un homme, donc Socrate est immortel* sobre o *Fédon*.³ Podemos arriscar a seguinte hipótese: o impulso a filosofar em Platão, em particular a *escrever* diálogos filosóficos, apesar de suas numerosas críticas à

² Cf. os três primeiros capítulos de VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989.

³ LORAUX, Nicole. *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard, 1989. cap. VIII.

escrita⁴, provém não só de uma “busca da verdade”, meio abstrata, mas também da necessidade, ligada a essa busca, de defender a memória, a honra, a glória, o *kléos* de um herói/mestre morto, Sócrates. Essa temática está onipresente nos três diálogos centrados nessa morte, a saber, *Apologia*, *Críton* e *Fedón*. Na *Apologia*, essa *defesa* de Sócrates escrita por Platão como se fosse a transcrição da defesa de si mesmo por Sócrates no tribunal, Sócrates compara sua escolha (uma vida consagrada à busca da verdade, mesmo que essa escolha lhe acarrete numerosos inimigos e que até o exponha à morte), à escolha famosa de Aquiles na *Ilíada*.⁵ Advertido por sua mãe, Thétis, que se ele vingar seu amigo Pátroclo e matar Heitor, ele mesmo morrerá em breve, mas que se ele deixar de lutar, voltará para a pátria e morrerá na velhice depois de uma vida longa e feliz, Aquiles escolhe sem titubear a vida curta – mas gloriosa e lembrada no futuro pela palavra poética – em detrimento da vida longa e obscura. Esse episódio paradigmático institui uma linhagem heróica na qual Sócrates se inscreve explicitamente, ou melhor, na qual Sócrates é colocado explicitamente por Platão. Nesse contexto, podemos também dizer que Platão assume, em relação ao mestre morto, a mesma função que cabia ao poeta em relação aos heróis mortos: lembrar suas façanhas e suas palavras para que a posteridade não se esqueça dos seus nomes e de sua glória. Arrisquemos uma fórmula analógica: Platão está em relação a Sócrates como Homero está em relação a Aquiles. Nicole Loraux fala dos diálogos de Platão, em particular do *Fedón* que celebra a morte do mestre, como de tantas “pedras funerárias comemorativas”⁶, cuja matéria não seria mais nem o mármore nem os versos, mas sim uma nova forma de prosa, a prosa do *lógos* filosófico.

Podemos observar aqui que essa função comemorativa e rememorativa em relação à figura do herói/mestre Sócrates oferece novas pistas para analisarmos a questão controvertida da distinção entre o pensamento socrático e o pensamento mais genuinamente platônico, ou ainda da “influência” de Sócrates sobre Platão e da “emancipação” desse último em relação ao mestre. Poderíamos talvez deslocar levemente essa problemática e afirmar que há um período da produção platônica consagrado à preservação da memória de Sócrates e, de uma certa maneira, a um trabalho intenso de

⁴ Cf. *Carta VII* e *Fedro*.

⁵ Ver PLATÃO. *Apologia*, 28b-d, alusão à mesma cena de HOMERO. *Ilíada*, XVIII, v. 94 -139 em PLATÃO. *Banquete*, 179 e-180 a.

⁶ LORAUX, N. op. cit. p. 199.

luto pela escrita e pela lembrança. Após a conclusão, por assim dizer, desse trabalho de rememoração e de luto, a produção platônica poderá assumir outras funções e outras preocupações.

Dizia, há pouco, que alguns diálogos platônicos constituem pedras funerárias comemorativas, construídas numa matéria nova, na prosa filosófica. Esse novo material indica a diferenciação entre discurso filosófico nascente e canto poético. Gostaria de apontar, aqui, para uma dupla transformação: tanto da função da memória como também da função do autor.

Em relação, primeiro, à memória. Devemos notar que sua função, mesmo que essencial para a reflexão filosófica de Platão, mudou. No caso específico da rememoração de Sócrates, o discurso platônico não deve só preservar, mas, antes de tudo, defender a lembrança de um homem condenado injustamente. Isto é, deve antes mostrar que essa condenação foi injusta e cuidar, portanto, da *reabilitação* do mestre morto que não tem seu lugar assegurado na memória da *pólis*, como o tinham os heróis antigos ou os guerreiros mortos para a pátria. Antes de poder celebrar a memória e a glória/honra do mestre, Platão deve em primeiro lugar mostrar que ele não é aquele que o povo ateniense pensa que é (isto é, um sofista a mais ou um tagarela subversivo). Deve defender Sócrates contra as acusações de ateísmo, de ser um sofista (na *Apologia*), ou, então, de covardia e de passividade por não tentar fugir da prisão (toda argumentação inicial do *Críton*). Platão deve, por assim dizer, *construir a morte exemplar de Sócrates* contra a opinião da maioria da *pólis*. Ele não pode, portanto, celebrar os feitos do passado que formam a tradição da cidade, mas deve se contentar em narrar, em construir uma versão diferente do recém-acontecido. A voz do filósofo não pode mais reivindicar para si a função sagrada da ligação ao passado e às origens, como o podia o poeta. Deve, sim, propor e defender uma outra interpretação de um episódio singular.

Essa mudança de tom e de estatuto também indica uma mudança no estatuto da verdade da palavra. Se a palavra poética, pela sua origem sagrada, podia prescindir de uma partilha clara entre verdade e mentira/ficção, pois o que a caracterizava era seu poder numinoso, sua eficácia efetiva⁷, a prosa platônica se debate na alternativa entre um discurso mentiroso, mas que parece verdade, e um discurso verdadeiro que não consegue impor sua veracidade.

⁷ A esse respeito ver o livro fundamental de DÉTIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspéro, 1981. Cf. também HESÍODO. *Teogonia*, v. 26-28. Tradução e comentário de Jaa Torrano. São Paulo: Edusp, Iluminuras, 1991. versos 26-28.

Poderíamos, nesse contexto, caracterizar os diálogos de Platão como um gênero literário muito específico que oscila entre ficção e relato, ou ainda, que constroi sabiamente, através de uma narrativa subjetiva e singular, a ficção de uma verdade factual. Vale a pena estudar as estratégias *retóricas* muito sutis de Platão para nos convencer de que seu texto não é, simplesmente, uma narrativa subjetiva, *uma* versão (aliás instigante e genial) do autor Platão, mas sim o relato verdadeiro e fiel, hoje diríamos “objetivo”, dos acontecimentos. Todos os estudiosos de Platão que analisam, por exemplo, as encenações iniciais dos diálogos, sabem dessas construções complexas (para não dizer... sofisticadas!).

Uma dessas estratégias, uma das mais bem sucedidas, consiste na denegação sistemática do possível caráter autobiográfico dos diálogos. Volto, aqui, às minhas indagações iniciais sobre o modo de enunciação do sujeito no discurso filosófico.

Chama, pois, atenção que o autor Platão sempre se ausenta como autor, como narrador e até como personagem, para melhor cumprir seu papel de narrador objetivo. A ponto de Platão afirmar, pela boca de Fédon, claro, que ele, Platão, não estava nos últimos momentos do mestre por ele maravilhosamente descritos:

“Platão, acho, estava doente”⁸, ou, mais precisamente, como o propõe Nicole Loraux, “Platão, acho, estava fraco (demais)” para assistir ao último dia de Sócrates. Como se fosse necessária essa fraqueza do sujeito-autor para garantir a força de verdade do discurso filosófico, ou ainda, num gesto que a tradição filosófica varia de inúmeras maneiras: o sujeito que enuncia o discurso filosófico deve se apagar em proveito da coisa mesma, *tò òn ontós*.

Esse gesto de elisão pode ser interpretado de maneiras diferentes, mas, ao meu ver, não necessariamente contraditórias. Uma interpretação especulativa mais respeitosa consiste em dizer, com Monique Dixsaut por exemplo⁹, que esse “anonimato vertiginoso” é condição necessária de um vaguear-passar verdadeiramente filosófico. Esse “divaguer” seria caracterizado por uma relação de não-posse do autor filósofo em relação a seu discurso. Ele não faz questão de possuir seus pensamentos, de ser o senhor dos seus *lógoi*, de ser o

⁸ PLATÃO. *Fédon*, 59b. “Mas os que então estiveram a seu [de Sócrates] lado, Fédon, quais foram?” Além do mencionado Apolodoro estavam lá, de sua terra, Crisóbulo com seu pai, e também Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes. Lá se encontravam ainda Clésipo de Peânia, Menéxeno e alguns outros da mesma região. Platão, creio, estava doente.” Tradução de Jorge Paleikat.

⁹ DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Belles Lettres, Vrin, 1994.

proprietário exclusivo de seus livros e de seus escritos (como sustenta toda a crítica de Platão à escrita, ou melhor, a essa relação fetichista que o escritor pode ter com seus escritos). Fundamentalmente, portanto, o filósofo não é o sujeito soberano de seu discurso; seria muito mais o próprio *lógos* que o move e não o sujeito-autor particular que se apodera e se assenhora do *lógos*. Dixsaut afirma, muito platonicamente:

*Être immortel, ce n'est pas se laisser dans ses écrits, ce n'est pas que les hommes se souviennent, c'est enfanter du logos sans auteur, sans signature et sans date.*¹⁰

Concordo com essa belíssima – e platônica – interpretação. Mas não há como se furtrar a uma outra leitura, mais crítica e mais irreverente.¹¹ Essa elisão do sujeito-autor só é possível por um refinamento extremo da estratégia retórica-literária, por um perpétuo fazer de conta que não há ninguém atrás do palco do diálogo, pois esse palco filosófico seria o próprio *real*. Dito de maneira ainda mais provocativa: só a ficção (o disfarce, a mentira) da ausência do sujeito-autor permite a constituição de um discurso que reivindica uma verdade e uma validade não subjetivas. Esse gesto propriamente ficcional é instaurado pela filosofia platônica com uma radicalidade que a distingue das outras práticas discursivas vigentes na época: da retórica e da sofística, sem dúvida, da poesia também, e até da história; mesmo o grande contemporâneo Tucídides assume e reivindica *sua* visão (racional) da Guerra do Peloponeso.

Esse gesto acompanha até hoje, com sua bela e incômoda ambigüidade, a prática da escrita filosófica, fadada a ser a escrita de nenhum sujeito singular para melhor ser a linguagem – universal? – da verdade.

¹⁰ DIXSAUT, M. op. cit., p. 24. “ser imortal, não é deixar a si mesmo em seus escritos, não é o fato dos homens se lembrarem, é gerar (um) *lógos* sem autor, sem assinatura e sem data.”

¹¹ LORAUX, N. op. cit., p.193.

O FILÓSOFO E A CIDADE: O VITA CIVILE DE MATTEO PALMIERI

NEWTON BIGNOTTO

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Minas Gerais*

Para abordar o tema que nos foi proposto - o filósofo e suas imagens - resolvemos recorrer a um escrito pouco conhecido do século XV italiano. Trata-se do *Vita Civile*¹ de Matteo Palmieri, um humanista florentino nascido em 1406, que mesmo não sendo um escritor profissional, legou-nos um tratado completo de ética e filosofia política, inspirado em Cícero e nas discussões que dominavam a cena cultural florentina na primeira metade do *quattrocento*. Gostaríamos, entretanto, de evitar um equívoco que comprometeria de início nosso percurso. Nossa escolha não teve por propósito revelar a “descoberta” de um texto à altura dos grandes clássicos romanos e que teria até hoje sido descurado pela crítica especializada. Ao contrário, como veremos a seguir, ele nos parece interessante porque nos coloca em contato com uma abordagem de certos temas éticos e políticos que eram moeda corrente entre os humanistas italianos do período. Palmieri será, portanto, a ferramenta que escolhemos para abordar a questão proposta no seio do humanismo renascentista. Dizendo de outra maneira, nosso problema será o de mostrar como os humanistas pensavam a si mesmos, quando refletiam sobre os problemas de seu tempo e de que maneira essa imagem estava relacionada com a tradição clássica da qual se serviam.

É sabido que o humanismo veio a existir a partir do momento em que a tradição greco-romana foi abordada de maneira diferente daquela empregada por um bom número de pensadores medievais. Falar de redescoberta

¹ Estaremos usando aqui a edição crítica mais recente PALMIERI, Matteo. *Vita civile*. Edição de Gino Belloni. Florença: Sansoni, 1982. Observamos que algumas edições anteriores se referem ao escrito como *Della vita civile*.

dos clássicos pelos humanistas, no entanto, é um abuso, ou sinal de desconhecimento, pois um bom número de textos, que foram empregados pelos pensadores italianos do *trecento* e da primeira metade do *quattrocento*, eram conhecidos e citados por muitos escritores medievais.² Desde os trabalhos de Hans Baron e de Eugênio Garin, entretanto, não mais podemos desprezar o caráter inovador das leituras que foram feitas dos clássicos do passado e as críticas dirigidas ao período anterior, classificado pela primeira vez por Leonardo Bruni como “a idade das trevas”.³ Tomaremos, assim, como ponto de partida a afirmação largamente aceita pelos mais diversos estudiosos do período, de que o humanismo se constituiu como um movimento original de idéias e que teve na apropriação dos escritos do passado sua ferramenta essencial. Nossa tarefa será a de mostrar como essa apropriação contribuiu para forjar uma nova imagem do pensador voltado para temas que não faziam parte do repertório principal da escolástica.

Nossa primeira dificuldade deriva do fato de que o grupo de intelectuais, que se convencionou chamar de humanistas, dificilmente se reconheceria como um grupo de filósofos, pelo menos no sentido que damos a essa palavra e da forma como era empregada pelos estudiosos escolásticos para se referirem às próprias atividades. A identidade primeira desse grupo, que a partir de Petrarca se lançou na busca dos tesouros perdidos do passado, era dada pelos objetos que privilegiava e pelos saberes que considerava relevantes. Para eles, a filosofia não era o saber por excelência, mas adquiria sua importância na medida em que se combinava com outros saberes. Nesse sentido, os *studia humanitatis* nos fornecem a primeira referência de uma identidade que se construiu através do convívio com os autores do passado. Voltando-se para o estudo da gramática, da retórica, da poesia, da história e da filosofia moral, os humanistas demarcavam o território do que consideravam essencial em suas atividades.

Voltar ao passado, no entanto, exigiu deles o aperfeiçoamento de

² Entre outros ver o trabalho clássico: KRISTELLER, P. O. *Medieval aspects of Renaissance learning*. Durham: Duke University Press, 1974.

³ Baron e Garin foram os responsáveis pela renovação dos estudos sobre o período que contam hoje com um número expressivo de publicações. Cf. BARON, Hans. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966; -----, *From Petrarch to Bruni, studies in humanist and political literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1968; -----, *In search of florentine civic humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1989. [2 v]; GARIN, E. *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*. Bari: Laterza, 1985; -----, *L'umanismo Italiano*. Bari: Laterza, 1988; -----, *Medioevo e Rinascimento*. Bari: Laterza, 1973; -----, *Educazione umanistica in Italia*. Bari: Laterza, 1975.

uma série de procedimentos, que tiveram conseqüências imediatas na forma como percebiam suas atividades e formavam sua imagem. Petrarca forneceu muitos dos paradigmas que serviriam para estruturar a visão de mundo de seus sucessores. Ele mesmo foi um dedicado estudioso do passado, que percebeu de maneira aguda que o comércio com o passado era algo mais frutuoso do que a colheita de citações para serem usadas em tratados codificados pela ortodoxia reinante. Recorrendo a obras de Cícero, relendo Tito Lívio e comentando suas histórias, ele contribuiu para forjar a idéia de que havia uma tradição escondida no passado, que não podia ser acessada com os instrumentos disponíveis em seu tempo. Antes de mais nada era preciso reaprender o latim, que vinha sendo deformado por séculos de escrita descuidada. Falar a língua de Virgílio não era apenas se entregar a uma procura vazia de fórmulas de expressão, mas se abrir para um mundo que fora soterrado pela cultura medieval e que sobrevivia apenas como uma caricatura pálida do que fora. A língua foi assim a primeira ferramenta a ser empregada para se fazer a arqueologia do passado e ao mesmo tempo o primeiro sinal de uma identidade que se formava. Saber se comunicar em latim perfeito era um traço distintivo, que daria às gerações que se seguiram ao grande poeta um ponto de partida para a construção de sua imagem. A partir do final do *trecento* os pensadores italianos foram antes de mais nada grandes prosadores latinos, e isso como forma de se demarcarem em oposição a um passado imediato que lhes repugnava. Por outro lado, as línguas locais apareciam como um meio para demarcar o presente em oposição ao passado e foram aos poucos exigindo os mesmos cuidados dedicados ao latim e ao grego.

O próprio Petrarca estava consciente de que o simples apelo aos clássicos não bastava para criar uma nova forma de apropriação de seus tesouros. Em uma de suas *Cartas*⁴, ele lembra o quão imbuído estava dos textos de seus autores prediletos, a ponto de por vezes não mais distinguir a origem de algumas idéias que lhe vinham à mente.⁵ Mas o poeta rapidamente lembra ao leitor os perigos de um tal convívio. De um lado, é verdade, ele se orgulha de ser íntimo de homens como Virgílio e Cícero, de outro, no entanto, ele mostra que nem de longe pretende ser apenas seu humilde vassalo. Após confessar seu mergulho no passado, ele diz: “É meu intento, declaro, ornar minha alma

⁴ PETRARCA. *Familiarium rerum*. In: *Opere*. Florença: Sansoni, 1975. v. 1. XXII, 2.

⁵ PETRARCA. *op. cit.*, p. 1140.

com os pensamentos e os conselhos dos outros, mas não meu estilo”.⁶

Não devemos, entretanto, nos deixar enganar pelo fato de que Petrarca reivindica para si antes de mais nada um estilo e não um conjunto de idéias. De fato, ele não pretendia criar uma nova filosofia e assim incorporar-se ao *pantheon* dos grandes filósofos. Como muitos dos que virão depois, ele credita aos gregos e romanos as descobertas fundamentais nesse terreno. Entretanto, da mesma maneira que não lhe vem à mente disputar com os mestres do passado o privilégio de descobrir as leis que regem as atividades do homem e da natureza, também não lhe parece razoável que essas idéias possam ser veiculadas sem sua forma adequada. O estilo não é, desse ponto de vista, mero ornamento, mas o caminho que conduz o saber a seu tempo de existência. Para um humanista, não havia discurso filosófico dissociado de sua forma. Retórica e filosofia não eram coisas distintas, assim como história e moral não podiam ser tomadas separadamente. Os humanistas desejavam se servir do passado, não apenas para se confortarem com as verdades enunciadas pelos grandes autores, mas sobretudo para criarem sua própria identidade enquanto sujeitos de sua época. Petrarca declara assim : “Além disso, prefiro ter um estilo próprio, que seja rústico e inculto, mas que seja adaptado como uma túnica, feita sob medida para meu engenho; e não o estilo de outros, mais elegante e mais adornado, mas produto de outro, que de todas as maneiras me escape, não estando adaptado à humilde estatura de meu engenho”.⁷

A fórmula básica para a apropriação do passado será, nessa chave, a imitação (*similitudo*) e não a cópia (*identitas*). Enquanto a primeira conserva a riqueza do contexto de seu proferimento e permite a expressão das particularidades, a segunda serve como um guia que aprisiona o viajante em seus caminhos áridos e infecundos: “quero um guia que me preceda – declara o poeta – e não um que me amarre a si”.⁸ O paradigma fundante do humanismo é, portanto, o de retorno ao passado, mas de uma volta que permite o aparecimento de uma identidade no presente e não o mero elogio do acontecido.

Podemos reter como primeiro elemento de formação da identidade dos humanistas, expressão que nos parece adequada para sintetizar nosso problema central no contexto no qual o estamos tratando, sua relação privilegiada com o passado, tornada efetiva pela busca constante de um estilo que reve-

⁶ PETRARCA. op. cit., p. 1140.

⁷ PETRARCA. op. cit., p. 1140.

⁸ PETRARCA. op. cit., p. 1141.

le o sujeito a si mesmo e a seu tempo. Estamos, portanto, longe de um certo estereótipo que se contenta com a constatação de que o humanismo se servia largamente dos modelos do passado para forjar uma cultura filosófica pouco original. Apaixonado pela Antigüidade, o humanista soube desde o começo separar sua imagem daquela dos grandes autores. Essa postura realista o colocou muito cedo diante do desafio de criar para si uma imagem e um lugar num mundo, que ele sabia diferente daquele que admirava, ao mesmo tempo que se sabia seu herdeiro.

Um dos tópicos essenciais para a criação dessa nova identidade foi o elogio da *vida ativa* em contraposição a séculos de domínio de afirmação da primazia da *vida contemplativa*. Desde Petrarca a cidade reapareceu no horizonte das preocupações daqueles que não mais se contentavam com a afirmação de que as atividades dos homens na terra eram mero apoio para seu desejo de se livrar das amarras de uma vida fundada no pecado. As meditações dos humanistas foram, na verdade, precedidas por uma forte pressão das diversas repúblicas italianas, que desejavam encontrar um acento institucional menos limitado do que aquele concedido aos servos do império ou da igreja. Mas foram os humanistas os primeiros a trazer essas inquietações práticas para o terreno das discussões teóricas e eruditas e, assim, a encontrar um lugar para uma reivindicação que há muito já se fazia sentir. Conscientes da dimensão ética e política do problema, eles acreditaram encontrar nas éticas gregas e romanas a ancoragem para uma nova teorização a respeito da condição do homem.

A obra de Palmieri, *Vita Civile*, escrita entre 1435 e 1438⁹, se inscreve nessa tentativa de encontrar uma teoria capaz de dar conta da condição humana e de sua natureza política. Depois de séculos de críticas aos que se distanciavam dos caminhos da contemplação das verdades eternas, os humanistas se voltaram para a busca de uma ética centrada na cidade e nos valores que correspondiam à vida daqueles que se dedicavam aos negócios públicos.¹⁰ Num primeiro momento, com Petrarca e Salutati, esse retorno à cidade foi acompanhado pela tentativa de conciliação de duas formas de vida, que haviam sido consideradas incompatíveis pelos medievais. À medida, no entanto, que os valores cívicos foram se impondo como parte da visão de mundo descoberta com o estudo dos pensadores antigos, tornou-se essencial

⁹ Sobre a composição do escrito, cf. TANTURLI, G. Sulla data e la genesi della *Vita civile* di Matteo Palmieri. *Rinascimento*. v. 36, seconda serie.

¹⁰ Cf. a esse respeito HOLMES, G. *The florentine enlightenment. 1400-1450*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

para os humanistas sistematizar um conjunto de valores que dessem conta da posição que eles mesmos pretendiam ocupar no mundo. Podemos dizer, nesse sentido, que um dos traços distintivos da formação da imagem dos humanistas renascentistas foi a procura de uma ética adequada ao mundo cívico que eles almejavam defender como a melhor forma de existência para seu próprio tempo.¹¹

Desde Petrarca e mais particularmente a partir das traduções feitas por Bruni¹², os humanistas recorreram basicamente a dois grandes autores, quando se tratou de pensar problemas morais: Aristóteles e Cícero. Platão foi muito mal conhecido nesse período e, assim, sua influência foi menor e menos decisiva para os passos que foram dados pelos diversos escritores.¹³ Aristóteles, ao contrário, vinha sendo estudado havia muito tempo e as novas traduções só vieram a dar novo impulso à apropriação de uma filosofia que fornecia um arsenal conceitual altamente estruturado sobre os valores próprios às atividades públicas. Foi Cícero, no entanto, o grande responsável pela virada efetuada ao longo do *quattrocento* na percepção do valor a ser atribuído à participação nos negócios do estado.

Na verdade não podemos também nesse caso falar de redescoberta de um autor. Mesmo o texto mais influente do pensador romano durante o Renascimento, o *De Officiis*¹⁴, era largamente conhecido e mesmo comentado ao longo da Idade Média. Santo Ambrósio chegou a fazer uma adaptação de seu conteúdo para os clérigos, mas o que importa é que aos poucos o apelo cívico do texto foi sendo perdido e superado por temas marginais ou contrários do pensamento ciceroniano.¹⁵ O primeiro grande mérito nesse terreno foi de Petrarca ao ter visto no cônsul romano um pensador da política e da ética capaz de redirecionar os interesses de seus contemporâneos para matérias esquecidas pelos séculos anteriores. Palmieri quase meio século depois se inscreveria ainda nesse movimento ao tomar a obra de Cícero como modelo para seu tratado de ética e política. Seguindo a trilha já aberta por outros

¹¹ Sobre o mundo cívico florentino nesse período cf. TRELXER, R. *Public life in Renaissance Florence*. New York: Academic Press, 1980.

¹² Cf. BARON, H. *From Petrarch to Bruni, studies in humanist and political literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

¹³ Essa tese encontra seu pleno desenvolvimento em: HANKINS, J. *Plato in the Italian Renaissance*. Nova York: E. J. Brill, 1991.

¹⁴ CÍCERO. *De officiis*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. [Loeb Classical Library]

¹⁵ A esse respeito cf. BARON, H. Memory of Cicero's civic spirit. In: -----, *In search of florentine civic humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1989. v. I, cap. 5, p. 106-108.

humanistas, como Leonardo Bruni, que faziam dos textos do passado um modelo a ser imitado, ele estruturou seu escrito inteiramente a partir do texto do *De Officiis*, procurando dar ao leitor a melhor fundamentação possível para a escolha de uma vida voltada para os negócios públicos.

Podemos, assim, dizer que a imagem que os humanistas faziam de si mesmos, enquanto pensadores da ética e da política, era a de continuadores em linha direta de um pensamento que chegara à maturidade no passado e que cabia reproduzir para as novas gerações. Essa imagem de imitadores parece fornecer a chave para a interpretação de muitos estudiosos modernos.¹⁶ Num certo sentido, não podemos deixar de dar crédito a essa leitura, uma vez que os próprios humanistas procuravam deixar claro sua filiação a algum modelo do passado, por acreditarem que então haviam sido desenvolvidos os temas que os ocupavam de forma definitiva. O que cabe perguntar, no entanto, à luz do estudo detalhado dos próprios textos é até onde essa pretensão era o espelho mais fiel daquilo que efetivamente propunham e como enfrentavam com essa estratégia os problemas de seu tempo. Por isso vamos nos debruçar sobre o *Vita Civile* para tentarmos entender de maneira mais detalhada os caminhos complexos de construção de uma identidade que fazia do passado sua pedra de toque.

O tratado de Palmieri possui a peculiaridade de ter sido escrito em italiano numa época em que todos os humanistas viam no latim a língua adequada para suas discussões. O autor se justifica, entretanto, mostrando que dessa forma podia atingir um público muito maior, que de outra maneira ficaria sem compreender uma série de lições, que por sua natureza se dirigiam a todos os que podiam participar das atividades políticas e não apenas aos mais instruídos dentre eles.¹⁷ Por outro lado, os autores que haviam elevado a língua vulgar às alturas da língua mãe haviam descurado de tratar temas relevantes para o comportamento moral dos cidadãos. Dentre ele merece destaque Boccaccio que, possuindo um estilo perfeito, preferiu escrever livros “cheios de lascívia e exemplos dissolutos de amor”, no lugar de buscar a expressão de valores morais úteis à comunidade.

Essa crítica se mostra, aliás, mais importante do que poderia parecer à primeira vista, pois Palmieri escolhe situar seu diálogo em uma vila afas-

¹⁶ Holmes chega a afirmar: *Philosophically there is not a shred of originality in the book*. Cf. HOLMES, G. op.cit., p. 151.

¹⁷ PALMIERI, M. op. cit., p. 5.

tada do centro da cidade, onde se reuniram alguns jovens durante uma peste que teria assolado Florença no começo do ano de 1430. Esse evento é mais imaginário do que real, uma vez que de fato nenhuma epidemia séria ocorreu nesse ano, mas revela o intento do autor de produzir uma obra moral que seja ao mesmo tempo continuação do esforço dos grandes escritores florentinos, uma vez que a referência a Boccaccio é aqui evidente, e que esteja afinada com a recuperação dos valores civis. O personagem principal do diálogo é, assim, escolhido por sua natureza de homem político e não por sua capacidade para entreter os jovens com estórias interessantes num tempo de reclusão. Agnolo Pandolfini foi um cidadão conhecido em seu tempo, chegando a figurar como personagem em outros escritos, como o *Tranquillità dell' Animo* de Alberti.¹⁸ Ao longo do escrito ele fala sobre as principais virtudes políticas e procura convencer os jovens de que o melhor caminho a ser seguido por alguém que quer ser útil para sua cidade é praticar o que ele aconselha na cidade, no lugar de se recolher à sua própria vida privada.

Quando olhamos para o conjunto de temas que o autor pretende tratar e que ele nos dá a conhecer no fim da introdução, podemos ficar convencidos de que a obra nada mais será do que uma reprodução das discussões contidas no *De Officiis*. O objetivo principal, segundo ele, é o de mostrar qual a melhor forma de vida para um cidadão virtuoso.¹⁹ Para isso, ele terá como referência as quatro virtudes capitais escolhidas por Cícero para guiar suas próprias reflexões: a prudência, a coragem, a justiça e a temperança. O primeiro livro, no entanto, tem por referência Quintiliano e não Cícero e procura antes de mais nada ensinar os passos de uma educação perfeita para a vida na cidade. É só a partir daí que os ensinamentos éticos encontrarão o solo adequado para serem semeados.

Ora, se a referência aos clássicos é evidente, não podemos deixar de notar que a organização dos conteúdos obedece a uma ordem que é a das preocupações de Palmieri com sua cidade e com os homens de seu tempo e não simplesmente com a reprodução perfeita dos escritos do passado. O interesse pela educação foi certamente próprio aos romanos, mas não é o eixo do tratado de Cícero. Ao contrário, o autor se insere num debate tipicamente florentino ao procurar mostrar como se dá a formação de um cidadão nas condições em que ele vivia. Como observou com propriedade Baron: “O

¹⁸ HOLMES, G. op. cit., p. 150.

¹⁹ PALMIERI, M. op. cit., p. 4.

humanismo deveria ser uma educação para a cidadania tanto quanto uma disciplina e um método para o estudioso”.²⁰ A busca do significado da *vita activa* não conduziu Palmieri à cegueira quanto às dificuldades encontradas pelos florentinos para viverem em uma república livre. A analogia com o período vivido por Cícero parecia evidente para os humanistas, mas também muitas das diferenças. Se lembrarmos o contexto trágico no qual foi escrito o *De Officiis*, nos damos conta de que seria impossível trazê-lo inteiramente para a Florença do Renascimento. Expressão do ocaso da República Romana, o tratado fornecia o arcabouço no qual era possível encontrar uma discussão aprofundada sobre as razões que deveriam comandar a escolha de uma vida política, mas não podia ser apropriado sem mais pelos que ainda acreditavam que sua cidade vivia um momento de crescimento e não de decadência.

Essa preocupação com a educação para a vida na cidade, se combinava à época com um olhar complexo sobre a condição humana. Nesse sentido o tratado de Alberti conhecido como *Della Famiglia*²¹ é um exemplo da mistura entre elementos do estoicismo antigo com uma nova concepção da natureza do homem, que foi emergindo à medida que as filosofias do passado foram sendo apropriadas e colocadas à prova em contato com as sociedades mercantis nascentes. Os personagens do diálogo são todos membros da família do autor reunidos por ocasião da morte de seu pai. O interessante é que são homens de negócio e mercadores bem sucedidos, que tiveram problemas e foram exilados por terem se envolvido em disputas políticas. A analogia com Cícero é num primeiro momento evidente, pois a desgraça política é um elemento unificador, mas não podemos deixar de lado o fato de que a sociedade florentina via seus comerciantes e banqueiros com olhos totalmente diversos daquele dos filósofos estóicos.

O *Prólogo* é dominado pela discussão sobre a batalha que domina a vida nas cidades entre a *fortuna* e a *virtù*. Alberti não parece duvidar que a balança deve sempre pender para o lado da *virtù*, uma vez que segundo ele “só é desprovido de *virtù* aquele que não a quer”.²² Analisando a criação dos grandes impérios do passado, assim como a história romana, ele chega à conclusão de que sua decadência deveu-se menos à ação da *fortuna* do que à perda da capacidade de bem agir da parte de seus cidadãos. No tocante ao ator político,

²⁰ BARON, H. The active political life. In: -----, *In search of florentine civic humanism*. p. 140.

²¹ ALBERTI, Leon Battista. *I libri della famiglia*. Torino: Einaudi, 1969.

²² ALBERTI, L. B. op. cit., p. 10.

ele considera que se deve levar em consideração o fato de que “nas coisas civis e no viver dos homens deve-se estimar que mais vale a razão do que a *fortuna*, mais a prudência do que o acaso”.²³ Vários elementos do estoicismo, enquanto uma filosofia política, transparecem no texto, em particular no final do livro II, quando Leonardo instrui Battista a respeito dos caminhos que deveria seguir para adquirir a verdadeira virtude.

No entanto, essa leitura apressada dos elementos de continuidade com o passado pode nos trair e esconder as tensões internas do texto, que revelam de forma muito mais apropriada a maneira como os pensadores do período viam a si mesmos em confronto com as filosofias antigas e as exigências do presente. Assim, Leonardo pretende ensinar ao jovem Battista os princípios do estoicismo e para isso lembra que o homem foi posto no mundo para investigá-lo e para conhecer as obras de Deus.²⁴ Sua fala se dirige em primeiro lugar contra as filosofias que pregavam ser a contemplação a maneira mais elevada de vida. Leonardo insiste ao contrário que o homem deve “fazer”, operar coisas no mundo e não se entregar ao ócio, que é pai de muitos vícios.²⁵ O terreno natural para o exercício das virtudes são as repúblicas, pois temos necessidade dos outros para nos lançar na busca do melhor caminho. “O homem por natureza está apto e foi feito para usufruir das coisas e para ser feliz”, afirma ele, e para isso deve procurar exercer todas as virtudes que conduzem à felicidade.²⁶

O apelo à natureza política dos homens e mesmo a idéia de que a prática das virtudes leva à felicidade não apresenta nada de novo com relação ao que os humanistas vinham buscando em sua tentativa de valorizar a vida ativa e criticar a vida contemplativa. No entanto, a continuação do texto albertiano nos mostra que esses ideais herdados da antigüidade iam de par com uma leitura das necessidades próprias à época, que não se coadunavam necessariamente com a compreensão estoíca da vida na cidade. Leonardo, depois de muito insistir para que Battista busque a felicidade, o exorta a sempre tentar estar entre os primeiros e a desprezar a multidão anônima, que se contenta com os últimos lugares. Usando o exemplo de uma corrida de barcos em Veneza, ele aconselha a seu discípulo tomar um barco ligeiro, para terminar

²³ ALBERTI, L. B. op. cit., p. 11.

²⁴ ALBERTI, L. B. op. cit., p. 159-160.

²⁵ ALBERTI, L. B. op. cit., p. 157: *Pertanto così mi pare da credere sai l'uomo nato, certo non per marciare giacendo, ma per stare facendo.*

²⁶ ALBERTI, L. B. op. cit., p. 163: *La felicità non si può ottenere sanza essercitarsi in buone opere, giuste e virtuose.*

pelo menos entre os quatro primeiros colocados.²⁷ O elogio da ambição estende-se até mesmo à busca das riquezas materiais, que são vistas como coisas positivas e capazes de trazer amizade e fama para quem as possui.²⁸

Alberti segue Cícero na afirmação do caráter essencial dos vínculos que reúnem os homens na vida social.²⁹ Mas é difícil conciliar o apelo à ambição e a busca das riquezas com os idéias romanos expressos pelo orador. Como ele diz com toda clareza: “Quando alguém começa a aspirar a preeminência, é difícil preservar o espírito de igualdade, que é absolutamente essencial para a justiça”.³⁰ Além do mais o filósofo estoíco deve buscar antes de mais nada o bem moral e a prática das virtudes a ele associadas e não a glória e a fama.³¹ Nessa lógica a busca das riquezas materiais não é necessariamente condenável, mas certamente não ocupa um lugar importante no comportamento dos que buscam exercitar-se no caminho das virtudes. O homem bom sabe que “quando com espírito racional investigou todas as sociedades, não encontra nenhuma relação social que seja mais próxima, nem mais querida do que os laços que unem cada um à sua cidade”.

Ora, mesmo fazendo o elogio da vida na cidade, Alberti introduz um elemento que estava ausente nas considerações ciceronianas sobre a vida ativa: a família. Para ele o exercício das virtudes é útil antes de mais nada à família, que assim pode conservar seu bom nome e prosperar. É óbvio que Cícero não era avesso às relações familiares, mas em Alberti ela ocupa uma preeminência, que era desconhecida pelo romano. No pensador renascentista trata-se de uma célula fechada, que se relaciona com o mundo como uma unidade capaz de gestar demandas e produzir alianças nas quais seus interesses são preservados. Nos conselhos que dá a seu discípulo Leonardo não deixa de dizer que o acúmulo de riquezas é um dos fatores que torna feliz uma família,³² e mais a frente no livro quarto, quando o autor mais explicitamente assume sua posição de aristocrata, fica claro que mesmo a amizade é um valor que deve ter a família como referência.

²⁷ ALBERTI, L. B. op. cit., p. 168: *Così nel corso e concertazione dell'onore e laude nella vita de' mortali mi stimo sarebbe utilissimo provvedere e prendere atto in prima e facile navicella e via alle forze e ingegno tuo, e com essa sudare d'essere se non il primo almanco tra' primi veduto fori di quella moltitudine sconosciuta e negletta, certare com tutte le forze e ingegno di conseguire qualche clarità e laude.*

²⁸ ALBERTI, L. B. op. cit. p. 170: *Ora, perché le ricchezze, per le quali quasi ciascuno in prima si essercita, sono utilissime a perseverare nelle principiate faccende com lodo e grazia, ad acquistarsi amistà, onore e fama...*

²⁹ CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XVII, p. 56.

³⁰ CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XIX, p. 66.

³¹ CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XIX, p. 66.

³² ALBERTI, L. B. op. cit., p. 170.

As observações anteriores não visam negar a hipótese avançada no começo de que os filósofos humanistas formavam sua imagem a partir do convívio com os clássicos. Elas nos mostram, no entanto, que tratava-se de um processo ativo que incorporava tanto elementos do passado quanto os debates do presente. Nesse sentido, talvez as posições de Alberti fossem bastante pessoais, mas elas expressam com clareza a vivacidade dos debates que se travavam em torno dos valores e da natureza dos vínculos que uniam os homens às suas cidades. Ao retornarmos ao tratado de Palmieri devemos, portanto, ter consciência de que, mesmo seguindo Cícero, ele foi uma peça importante na criação da identidade dos humanistas. Seu primeiro livro, que apresenta em detalhes as etapas de formação dos jovens cidadãos é menos a expressão de uma adesão cega aos valores do passado e mais a de uma opção que pretendia se fazer valer em uma sociedade que no convívio com as idéias do passado não deixava de trazer para a linha de frente suas preocupações com seu presente, calcado em relações políticas e econômicas, que não eram as mesmas que haviam presidido a escrita dos grandes tratados políticos da antigüidade.

Como não poderemos analisar a totalidade dos argumentos do *Vita Civile*, vamos nos dedicar à sua terceira parte, na qual o autor estuda a questão da justiça. Palmieri, ao contrário de Alberti, esposa com muito mais clareza as teses ciceronianas. Assim no segundo livro faz uma crítica contundente ao acúmulo de riquezas, que vai de par com um dos eixos da filosofia estoica: “nada é mais magnífico – declara – do que desprezar as riquezas”.³³ Mas seu acordo é sobretudo evidente pela centralidade concedida à virtude da justiça. Esse é um ponto essencial da filosofia de Cícero, pelo menos daquela expressa no *De Officiis*, o que o leva a considerar a justiça superior até mesmo à sabedoria.³⁴ No entanto, não podemos deixar de lado, que para o pensador romano o elogio da vida ativa nem sempre teve a conotação radical que encontrou em sua obra citada. A crise da república romana o influenciou a tomar partido pela participação na vida pública e a explicitar os parâmetros éticos que deveriam guiá-la num sentido que outros escritos não confirmam inteiramente. O Cícero do final da vida certamente não era o mesmo orador brilhante da era republicana e isso deixou marcas em seu pensamento.

Palmieri estava consciente das vicissitudes que presidiram a confec-

³³ PALMIERI, M. op. cit., p. 72.

³⁴ CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XLIII, p. 158.

ção da obra que o inspirava. Sua própria obra não deixava de portar as marcas de seu pertencimento a um grupo de homens, que buscavam os parâmetros para uma vida política rica e ancorada nos valores republicanos, mas que conheciam as amarras das condições concretas que governavam a vida de Florença, fossem elas econômicas, políticas ou religiosas. A nosso ver é dessa maneira que devemos abordar seu escrito.

O terceiro livro do *Vita Civile* começa recordando ao leitor a importância dos vínculos que unem o cidadão à sua cidade. Em tons ciceronianos Palmieri lembra que: “dentre as obras humanas nenhuma é mais útil, maior, nem mais digna, do que aquela que serve para a salvação da pátria e a conservação de uma bem ordenada república...”.³⁵ Para levar a cabo essas ações o cidadão possui um guia perfeito que é a prática da justiça, virtude “sem a qual nenhuma cidade, nem estado, nem regimento público pode perdurar”.³⁶ Por si só ela é capaz de servir de fundamento a todas as formas políticas, sejam elas republicanas ou não. Além do mais através de sua prática se garante a todos que o bem público será respeitado, não só como referência maior da vida política, mas também no resguardo dos diversos interesses dos que participam da cidade.³⁷ Essa idéia de que a justiça é a virtude por excelência da vida civil, Palmieri herdou em linha direta de seu mestre. Cícero, no segundo livro do *De Officiis*³⁸ insiste que mesmo para aqueles que buscam a glória é essencial se reportar à justiça, pois só assim se poderá atingir a verdadeira grandeza e evitar a destruição do Estado.

A seqüência do texto prova de maneira inequívoca que o florentino esposava explicitamente o pensamento do orador romano. Ao explicar como uma virtude tão perfeita pode ser exercida na cidade, ele apela para a obediência às leis como o modelo de comportamento, pois afirma: “que justo é aquele que obedece às boas leis”.³⁹ A bondade dos cidadãos está, portanto, em relação direta com um quadro legal, que dá corpo à república e fornece a referência objetiva para a prática da principal virtude cívica. Por outro lado a injustiça é própria àqueles que praticam atos nocivos aos outros, mas também àqueles que permitem que ela seja praticada. Os vínculos do cidadão com a cidade são

³⁵ PALMEIRI, M. op. cit., p. 104.

³⁶ PALMEIRI, M. op. cit., p. 104.

³⁷ O pensador romano defende a mesma idéia em: CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XLIV, p. 160.

³⁸ *De officiis*. Livro II, XII, p. 210.

³⁹ PALMEIRI, M. op. cit., p. 105. A natureza obrigatória dessa obediência é analisada por Cícero em: CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XLI, p. 150.

nessa ótica ativos e não meramente passivos, pois colocam como referência um bem que não pode ser alcançado por aqueles que se refugiam em sua condição privada e fecham os olhos para os males que afligem seus concidadãos.

A discussão entre a prioridade a ser acordada ao público, contra os interesses privados, que aparece disseminada em quase toda a obra ciceroniana⁴⁰, migra inteiramente para a obra de Palmieri e fornece-lhe a chave para que se busque uma melhor compreensão do funcionamento efetivo da justiça. Tendo estabelecido qual é a virtude maior, o humanista passa a ser capaz de dizer quais são as práticas que a ela correspondem na vida de todos os dias, pois é inequívoco que o território no qual poderão existir é aquele comum a todos e não o dos grupos particulares ou dos interesses individuais. Não há virtude que não se refira a algo praticado em um dos diversos lugares freqüentados por todos:

*O Estado e fundamento de toda república está na união civil, para conservá-la é necessário conservar a companhia e a convivência dos cidadãos. Quem disso se distancia e trabalha pelo bem dos particulares e abandona aos demais, dissemina na cidade escândalos e discórdias graves das quais, pela divisão dos cidadãos, nascem guerras internas.*⁴¹

A temática da morte do corpo político, que tanto inspirou o pensador antigo, passa então a fazer parte das preocupações do humanista. Referindo-se à cidade como a um corpo que pode suportar apenas por um tempo as desordens internas que o acometem, Palmieri afirma: “e se são mal reformados decaem, e quando a desordem é muito forte, arruinam-se e perdem-se na morte”.⁴² O humanista reencontra-se aqui com uma questão que desde os gregos atormentava os pensadores políticos: a da guerra civil, a da *stásis*. Nesse sentido suas referências são mais amplas do que a da decadência romana, e acabam por colocá-lo em um terreno diferente daquele do orador.

De fato ambos insistem na desgraça que é para uma cidade a guerra civil e as lutas entre facções. Em Cícero, no entanto, esse problema é tratado tendo em vista que ele estava assistindo à derrocada do maior império da terra e que ele mesmo estava sendo atingido pela corrupção dos costumes romanos e pela destruição das instituições republicanas. Sua posição, portanto, é algo

⁴⁰ Cf. por exemplo que, já quase no final do livro, Cícero continua a insistir na preeminência do público sobre o privado: CÍCERO. *De officiis*. Livro III, XXX, p. 388.

⁴¹ PALMEIRI, M. op. cit., p. 132-133.

⁴² PALMEIRI, M. op. cit., p. 133.

especial, pois, se ele alude à tendência universal dos corpos políticos a se corromperem, sua análise se centra muito mais na história de sua cidade e nas particularidades de seu próprio tempo. Mesmo sabendo que se trata de um fenômeno universal, ele não deixa de observar que a desgraça que acometeu Roma tinha causas muito profundas e estava ancorada em sua relação com um mundo submisso a seu poder. O desejo de glória e de ganho havia ultrapassado as fronteiras do razoável e isso desencadeou um processo irreversível.⁴³ A análise de Cícero serviu como fundamento de sua ética, mas não deixou de ser povoada pelo intenso desejo de compreender como a guerra civil pode destruir até mesmo uma cidade como Roma. Nesse sentido, o texto é marcado pela tentativa de mobilizar um arsenal conceitual que, ancorado na tradição, desse conta de um fato histórico cujas conseqüências eram marcantes para o autor e lhe pareciam inteiramente singulares.

Palmieri aborda a questão da corrupção do corpo político de um ângulo diverso. De um lado sua referência às discórdias internas se alinha a uma velha preocupação dos italianos do Renascimento com a luta de facções. Essa referência, embora feita no corpo de um escrito inspirado em Cícero, contém um óbvio elemento de continuidade com o passado medieval da cidade, pois a grande referência dos humanistas são as disputas entre as famílias poderosas, que colocavam em risco a paz interna. Ora, essa referência ao equilíbrio interno através da noção de paz não poderia deixar de nos lembrar que esse era um apelo freqüente nas comunas medievais e, em particular, em uma Florença atravessada pelas divergências entre os *Guelfos* e os *Ghibelinos*.⁴⁴

De outro lado, no entanto, a argumentação de Palmieri o conduz a uma conclusão geral de cunho ciceroniano. Em primeiro lugar, ele afirma que as divisões internas são a causa que, no passado e no futuro, destruíram as repúblicas.⁴⁵ Num segundo momento, ele aponta uma causa universal que o remete ao tema geral da justiça que o guiara até então: “Nada é tão responsável pelas desordens e sedições civis quanto os governos injustos”.⁴⁶ É óbvio que a referência aos governos injustos não é por si só um elemento de ruptura com as concepções medievais. O que importa, entretanto, é que ela dá ensejo ao humanista para explicitar as ações que podem evitar a decadência de uma

⁴³ Cf. a esse respeito CÍCERO. *De officiis*. Livro II, VIII, p. 193-97; livro III, XX, p. 353.

⁴⁴ PALMEIRI, M. op. cit., p. 134.

⁴⁵ PALMEIRI, M. op. cit., p. 135: *Le divisioni civili sono quelle che sempre hanno disfatto et per l'avenire disfaranno ogni repubblica*.

⁴⁶ PALMEIRI, M. op. cit., p. 135.

cidade. Alinhando as virtudes necessárias ao bom cidadão, ele nos fala da dedicação ao bem público⁴⁷ e mesmo da obrigação de se escolher a pátria ao preço da própria vida.⁴⁸ Por outro lado, a cidade deve proteger seus cidadãos, que por uma razão ou por outra não são mais capazes de se sustentar e de garantir uma vida digna.⁴⁹ A noção de corpo implica, para o autor, que a busca do equilíbrio através da construção de uma sociedade justa deve ter em conta todos seus membros e a particularidade de sua condição. Um corpo só será saudável se todas as suas partes o forem e por isso deve se cuidar não só para que ele seja bem cuidado por aqueles que o dirigem, mas também para que a prática das virtudes cívicas possa se espalhar por toda a sociedade.

Ao longo do terceiro livro, Palmieri retorna a várias discussões presentes no *De Officiis*. Ele trata da questão da liberalidade, da avareza, da magnificência, sempre tendo como referência uma ética baseada na prática de virtudes voltadas para a cidade. Podemos dizer que para ele, como para Cícero, o filósofo é antes de tudo um cidadão, que se forma na busca dos valores associados à construção da sociedade mais justa. O tributo prestado a Cícero é o mesmo, no entanto, que lhe permite construir uma imagem distante daquela do pensador romano torturado pela guerra civil. Se a referência maior é a cidade, Palmieri se mostra consciente de que a história de Florença não é aquela de Roma. Se de um lado ele deseja ardentemente que sua cidade possa igualar a virtude da república do passado, e por isso faz da imitação uma ferramenta essencial, de outro ele tem consciência de que a crise pela qual passou seu mestre foi própria à sua história e não servia, senão como alerta, para construir a imagem que os florentinos tinham de si mesmos. Falta-lhe assim a dramaticidade do pensador romano entregue à própria derrota. O espelho de Palmieri não é o de uma cidade no auge de sua potência, mas também não é o de um corpo político dilacerado por uma guerra interna fatal. Os exemplos do passado o guiam, mas não produzem sua auto imagem. Sua fidelidade ao passado está justamente em se apropriar de seus conceitos, para poder decifrar a imagem refletida no espelho de seu próprio tempo. Para Palmieri, Florença é a referência maior e só ela pode levá-lo a investigar os recônditos da vida civil.

Essa relação de proximidade e de independência em relação ao passado fica clara no quarto e último livro do *Vita Civile*. Palmieri começa lem-

⁴⁷ PALMEIRI, M. op. cit., p. 139.

⁴⁸ PALMEIRI, M. op. cit., p. 140.

⁴⁹ PALMEIRI, M. op. cit., p. 141.

brando que durante toda sua vida procurou seguir os antigos eruditos que, mesmo se dedicando às tarefas públicas, sempre tinham à mão um escrito sobre o qual meditavam e escreviam para deixar um testemunho para as gerações futuras.⁵⁰ No seu caso, ele sabia que seria condenado por muitos, que o tratariam de presunçoso por querer debitar os preceitos de uma vida civil.⁵¹ Ao mesmo tempo, sabia que não podia deixar de fazê-lo por acreditar na palavra de seus mestres da antigüidade: “não me agrada – dizia ele – que o silêncio seja o remédio para nossa repreensão, mas o escrever para a utilidade daqueles que desejam viver segundo a virtude e serem dignos diante dos outros homens”.⁵² O homem de letras era o complemento necessário do homem de ação, pois só assim ele podia combinar seu desejo de fazer o bem para sua comunidade com a experiência dos caminhos trilhados por homens mais virtuosos do que ele e que haviam deixado o testemunho de seu próprio percurso.

Ao ter a cidade como referência última, Palmieri podia se permitir uma liberdade em relação a seu modelo, que de outra maneira pareceria demonstração de ignorância das fontes. Em algumas questões, ele toma partido contra Cícero, por entender que seus ideais não seriam úteis para sua cidade. Um dos pontos no qual isso transparece é a discussão sobre a ira. Como é sabido os estóicos condenavam toda manifestação de raiva na vida pública. No *De Officiis*, Cícero é peremptório ao declarar que a ira impede a aplicação da justiça e que, portanto, deve ser banida em todas as circunstâncias.⁵³ Os humanistas florentinos há muito tempo vinham discutindo se essa condenação radical da manifestação das paixões na cidade era um ideal aplicável à sua época. À luz de Aristóteles, Salutati já havia se perguntado se não valia a pena buscar o lado positivo dos impulsos humanos, que de qualquer forma faziam parte de nossa natureza.⁵⁴ Palmieri, por seu lado, vai mostrar que na guerra, uma das práticas essenciais da virtude cívica, a ira era um estímulo forte para que os soldados pudessem fazer bem seu dever para com a pátria.⁵⁵ Se não era desejável que os cidadãos se deixassem levar pela fúria, a raiva não podia ser banida, sob pena de nos perdermos em um ideal inatingível de equilíbrio e perfeição. Como já observou Baron, a apropriação do passado pelos humanistas

⁵⁰ PALMEIRI, M. op. cit., p. 149.

⁵¹ PALMEIRI, M. op. cit., p. 150.

⁵² PALMEIRI, M. op. cit., p. 151.

⁵³ CÍCERO. *De officiis*. Livro I, XXV, p. 91.

⁵⁴ BARON, H. The active political life. In: -----, *In search of florentine civic humanism*. v. I, p. 148.

⁵⁵ PALMEIRI, M. op. cit., p. 76.

vai de par com um realismo, que lhes confere originalidade e liberdade em muitas de suas formulações.⁵⁶ Palmieri podia olhar para o passado com olhos de admiração, sem se trair em suas considerações sobre o presente.

Ao longo dessas páginas procuramos mostrar como a apropriação do passado levou Palmieri a formular sua imagem como aquela de um cidadão ativo, voltado para a prática das virtudes na cidade, e a de um literato consciente de seu papel na comunidade. Se de fato ele se distanciou de seu mestre em muitos aspectos e soube se colocar como intérprete dos desafios de sua própria época, foi a tradição que lhe forneceu a chave para a compreensão da relação do filósofo com a cidade. A prova é que, para concluir seu tratado sobre a vida civil, ele recorreu à célebre fórmula do *Somnium Scipionis* de Cícero, afirmando a primazia da vida pública sobre qualquer outro território de manifestação de nossa humanidade: “Nenhuma obra humana é mais valiosa – afirma ele – do que aquela que se ocupa com o bem estar da pátria, que conserva a cidade e ajuda a manter a união e a concórdia numa bem ordenada comunidade”.⁵⁷ A cidade é assim o ponto de partida para a viagem do filósofo ao passado e território no qual o exercício das virtudes o empurra para o futuro.

⁵⁶ BARON, H. The active political life. In: -----, *In search of florentine civic humanism*. v. I, p. 156.

⁵⁷ PALMEIRI, M. op. cit., p. 208.

SÓCRATES E AS UVAS PINTADAS DE ZÊUXIS

CARMEN LÚCIA MAGALHÃES PAES

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

No diálogo *Crátilo*, a certa altura dos acontecimentos, Sócrates dispõe-se a convencer Crátilo, personagem que dá nome ao diálogo, de que é possível verdadeiramente dizer o falso (ψευδῆ λέγειν). Dizer o falso por força de uma falsa designação como, por exemplo, a de invocar Crátilo pelo nome de “Hermógenes”¹. Ora, “Hermógenes” não é o nome de Crátilo, embora seja um nome, precisamente o atribuído à personagem que atende pelo nome de “Hermógenes”, no contexto do diálogo em questão.

Para Crátilo, o problema não se resume simplesmente em dizer ou não dizer o falso, mas em falar falsificadamente, ou seja, falsificando a fala, pois, sequer fala quem enuncia o nome “Hermógenes” para chamar a atenção dele, Crátilo. Este parece mal suportar que Hermógenes se chame “Hermógenes”: pertence àquela estirpe que defende ser o nome φύσει, ou seja, já assumir, na enunciação, um feitio, uma forma (τύπος) que lhe é imprimeada, desde a origem.² E Hermógenes, afinal, não é assim tão filho de um deus, cuja excelência repousa exatamente no vigor da enunciação³, para merecer ser chamado de “Hermógenes”. Já os nomes de Crátilo e Sócrates são verdadeiramente nomes porque sugerem, por força de sua filiação lingüística, o vigor físico e mental que caracteriza tanto um quanto o outro, e que, portanto, se lhes assemelha, enquanto κράτιστοι que são, vale dizer, enquanto aque-

¹ PLATÃO. *Crátilo*, 429 c. Texte établi et traduit par Louis Méridier. In: -----. Oeuvres complètes. Paris: Les Belles Lettres, 1989. t. 5. Doravante, apenas serão citados os títulos e os passos dos diálogos de Platão que pertencem a esta coleção.

² Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 383 b, 439 e.

³ PLATÃO. *Crátilo*, 383 a, b. Certamente, aqui é antecipado o jogo das etimologias, de forma implícita. Cf. também a nota 2 do rodapé da ed. citada da Belles Lettres.

les que agem poderosamente, enquanto aqueles que agem *κατὰ κράτος*.

Como a fala dialética é nitidamente uma produção (*ποίησις*), Sócrates se mune do recurso retórico de comparar o nome e a imagem pintada (*γράμμα*) de Crátilo, para construir discursivamente uma relação de assemelhamento entre estas duas idéias afins (a do nome e a do retrato), com apoio na concepção de um princípio de analogia universal.

Em que são semelhantes o nome e a imagem pintada de Crátilo? Primeiramente, são ambos *μιμήματα*, ou seja, além de assemelharem-se entre si mesmos, são semelhantes também às coisas de que são *μιμήματα*. E assemelham-se, no caso, pelo fato de fazerem aparecer, pelo fato de darem conta da coisa a que se assemelham: Crátilo. O nome “Crátilo”, pelas razões aduzidas, é o que melhor convém (*τὸ προσήκον*). Ou seja, aquilo que aponta para o que faz da coisa nomeada o que ela propriamente é, em outras palavras, sua *οὐσία*.

E quanto, em particular, à imagem pintada de Crátilo? Sócrates é bem claro em relação a isto: Crátilo e a imagem pintada de Crátilo são coisas diferentes que apenas se assemelham, assim como o nome se assemelha ao nomeado. A imagem de Crátilo, para ser o que é, não necessita, por exemplo, apresentar entranhas com o mesmo grau de ductilidade e calor das entranhas reais de Crátilo; nem o mesmo movimento real, nem a mesma alma ou a mesma *φρόνησις* do Crátilo real. Em suma, uma imagem, para ser imagem, não precisa reproduzir todas as particularidades do objeto de que é imagem.

A imagem produzida por um pintor necessita apenas mimetizar a figura (*σχῆμα*) e a cor (*χρῶμα*) de Crátilo. Logo se vê⁴ que a imagem, aqui, *quer-se imagem*, quer resguardar o sentido de sua diferença.

Que a imagem de Crátilo e o nome de Crátilo são *μιμήματα*, sabemos pelo próprio Sócrates⁵. O nome é uma certa imitação da coisa (*πρᾶγμα*); a imagem pintada é um outro modo de imitação (*τρόπον τινα ἄλλον*)⁶. Portanto, há duas espécies de imitação, aqui, no caso: a das imagens (*ἕψοις*) e a dos nomes (*ὀνόμασιν*)⁷. Isto tudo contextualiza uma questão: a de se poder dizer “o que é”⁸.

Do mesmo modo que para o nome, há um critério de verdade para

⁴ PLATÃO. *Crátilo*, 432 b-d.

⁵ PLATÃO. *Crátilo*, 430 b.

⁶ PLATÃO. *Crátilo*, 430 b.

⁷ PLATÃO. *Crátilo*, 430 d.

⁸ PLATÃO. *Crátilo*, 429 d.

a correta realização daquilo que aqui foi designado como “imagem”, enquanto retrato pintado: na ação de *dar forma* (τυπώω), tal imagem implica a consideração do τύπος, em que se dispõem os elementos como é devido, como convém, vale dizer, conservando, na descrição pelo esquema e pelas cores, o vigor próprio de cada coisa. Diga-se de passagem que, nesta circunstância, teremos a bela imagem (καλὴ ἢ εἰκὼν ἔσται) ou figuras belas (καλὰ τὰ γράμματά), preservada que é a οὐσία da imagem. Por este motivo, quem retrata Crátilo “mostra” Crátilo, no sentido de que “põe” a imagem verdadeira de Crátilo diante de nossos olhos (τὸ δὲ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστήσαι)⁹ e não a imagem de Hermógenes, por exemplo, ou a de uma mulher.

Se o nome e a imagem pintada de Crátilo têm um compromisso inevitável de preservação de sua marca ontológica (τύπος), ambos não se podem furtar à captação de relações privilegiáveis, ontologicamente “anteriores” ao próprio ato do “ver à primeira vista” e de delinear concretamente a figura de Crátilo. E assim é por força da unidade, no plano ontológico, de nome e imagem pintada, o que não anula, como é de ver-se, a especificidade de cada uma dessas formas de realização. Este algo virtualmente implicado com o τύπος da imagem de Crátilo (seja o nome-imagem, seja o retrato-imagem) é, repito, o σχῆμα, que, acredito, podemos também chamar de τὰ ἐχόμενα, ou seja, o atinente, o pertinente, o referente, o conveniente a Crátilo, e que é captável no seguir de perto a “natureza” de Crátilo, aquilo para que é dirigida a vista, aquilo que é seguido de perto pela vista da alma¹⁰. E isto não deixa de ser um presente de Prometeu, uma promessa de pré-vidência (προμήθεια), o saber prévio que acompanha esta espécie do fazer da τέχνη (ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί).¹¹

Sem dúvida, o que alimenta estas afirmações todas é a pergunta-eixo, socrática, fundamental, aí implicada, a velha, a indefectível τι τὸ ὄν; “O que é isto?”. No caso, “O que é isto, a pintura?”, conforme referência acima feita.

De início, podemos “deduzir” que quando tratamos de pintura, neste contexto cratílico, não podemos deixar de imaginar uma espécie de matéria “originária”, exatamente aquela forma de ser do sensível, o pastoso da tinta,

⁹ PLATÃO. *Crátilo*, 430 e.

¹⁰ Cf. FRISK, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, 1970. 2v. BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg: Carl Winter, 1950; e, MOURCIN, J. T. *Lexique grec-français*. 3 éd. Paris: Imprimerie et Librairie Classiques, 1864.

¹¹ PLATÃO. *Protágoras*, 321 d.

sua indeterminação de tinta, de carvão, de grafite. Exatamente a matéria sensível, trabalhada com fins de transparecimento da *οὐσία* da coisa que inspira a imagem que advém e que com-forma de uma determinada maneira a realidade a que ela mesma pertence e de que é parte substancial. É como se o que antes era matéria en-formada (enquanto complexo de impressões materiais) recebesse uma forma outra, nova configuração, em função de uma realidade escondida que a suscita e a que pertence indissolivelmente. O desordenar a ordem implicada em determinada forma (a aparência sensível de Crátilo) significa obter um novo ganho de ordem, uma pro-dução que já não mais é *φύσει*.

A imagem vinda à luz ganha, de certa forma, inteligibilidade e, conseqüentemente, ganha verdade, ostentação daquilo que ela realmente é: imagem, ou seja, algo que “descreve”, de uma certa maneira, o vigor que efetiva a “natureza” do real que é Crátilo. E esta verdade é aparição mediante a cor, cor esta que é, ao mesmo tempo, o limite sensível da pura transparência do que trans-aparece, no auto-estruturar-se da própria realização da pintura. O que trans-aparece é a estrutura ordenada que possibilita a excelência e a beleza dos seres e das coisas. Neste sentido, creio podermos considerar que o papel do *μυμητής*, do pintor, é mais o de captar a beleza oculta das coisas, no trânsito constante do olhar entre a imagem e a idéia, em linguagem própria, a dos esquemas e das cores, como já vimos, do que a de “inventar” uma “beleza” que pouco tenha a ver com aquela beleza da própria coisa imitada; é função ontológica deste belo propiciar aquele trânsito que encurta a distância entre *o que é e o que aparece*. É assim que se imita: “imitar” e “criar” são o mesmo, até porque o fazer (*ποιεῖν*) aqui em foco propicia a passagem do não-ser ao ser-imagem-pintada.¹² Portanto, a imagem pintada, enquanto linguagem própria da *τέχνη*, implica uma ontologia virtual que informa a disposição, a ordenação (*διάθεσις*)¹³ e o esforço (*ζήτησις*) de ver o que é digno de ser visto, e que não são propriamente formas novas, individuais ou inventadas. O “novo”, nestas circunstâncias, é uma espécie de “permissão” que a *φύσις* oferece, face à incompletude virtual de todas as coisas de sua doação.¹⁴ E o que é válido para o nome, do contexto do *Crátilo*, o é, por analogia, como já mencionado, para a imagem pintada.

¹² Cf. PLATÃO. *Banquete*, 205 b.

¹³ Cf. PLATÃO. *Fedro*, 236 a. Creio que podemos fazer a transposição do dito de Sócrates para o caso da pintura, uma vez que o próprio Sócrates está sempre pensando a retórica em termos de pintura e vice-versa.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 436 a

Face a um retrato de Crátilo, seríamos verdadeiramente videntes se pudéssemos ver a forma externa, a disposição das linhas, o aspecto puramente visual da imagem – o puro e só visível das coisas. Um delineamento (διαγραφή) puro, sem a carne real de Crátilo, invisível a olhos desatentos, delineamento este que, de certo modo, copia a forma (εἶδος), não a coisa material que é a carne de Crátilo; algo assim como a projeção do contorno de uma sombra, na superfície em que se expande. É a partir deste σχῆμα que se pode dar o aparecimento da própria imagem pintada de Crátilo. Quanto mais o retrato propicia isto, mais ele é uma *bela* imagem e isto tem pouco a ver com a beleza ou a feiúra de quem é retratado, quero crer. Sócrates chega mesmo a ser bem explícito a este respeito em *A República*¹⁵, quanto à visão do embevecimento dos que “se prendem a belas formas” ou se detêm na “contemplação das obras de arte”, mas que possuem uma alma incapaz do πάθος da verdadeira ἰδέα do Belo.

Isto significa também que, no ver adequadamente a imagem de Crátilo, há mais que simplesmente um ponto de vista de observação comum. Neste sentido, o pintor não é de forma nenhuma, um ilusionista – antes se move no âmbito da própria verdade da imagem, ou seja, da verdade da aparência, em seu sentido mais originário, que talvez fosse melhor denominar de “aparecimento”, sem mais. Esta verdade da aparência aponta inclusive para as vicissitudes da ação de assemelhamento, face às imposições da própria matéria e do espaço implicados na efetivação do que se efetiva. Há que ser preservado o paradigma, face à antropofagia da imagem, devoradora que é do ser do modelo, deglutindo sem dó também a própria semelhança.

O Crátilo do retrato, se se quiser redutível ao Crátilo mesmo, nada mais será que um melancólico fracasso, um pastiche, uma imitação grosseira, dada a mais absoluta impossibilidade de redução de um ao outro. Esse privilegiar a execução material manifestaria, sem dúvida, uma grande habilidade técnica, com simulações de aprofundamento, colorido bem lançado em proporções ilusórias, etc., posto que se aceita o modelo tal qual se apresenta a nossos olhos sensíveis. Há uma tentativa de transposição servil, na busca de fazer assemelharem-se Crátilo e sua imagem pintada, à base de ilusões de ótica que transformam os que olham sem ver, em pássaros sedentos que vão bicar as uvas pintadas de Zêuxis, pintor grego do século V a.C., de tal modo elas se

¹⁵ PLATÃO, *República*, 476 b.

assemelham a uvas reais.

Não confundir, portanto, a verdade da imagem com a verdade da “realidade objetiva”, contida nisto que hoje chamamos “representação”. A pintura como aqui visualizada, e no que se refere às uvas pintadas da obra de Zêuxis, não está meramente apontando para uma ausência real, mas se quer a exibição de uma presença dissimulada. E, neste caso, a imagem verdadeira de Crátilo, ante nossos olhos, seria substituída por uma forma de aparecimento ilusório, à maneira de “como se Crátilo estivesse em pessoa ante nosso olhar”. Eis a imposição do simulacro contra a “mostração” implicada na noção de *mimesis* como a entende Sócrates, e em que se faz ver realmente alguma coisa: a imagem. Tal acontecimento faz com que a pintura seja isto o que ela é, ou seja, pintura, na verdade de sua manifestação. E, sendo assim, a imagem verdadeira das uvas, ante nossos olhos. Há, pois, uma verdade plástica da imagem, uma superior *ποίησις* da verdade.

Com certeza, Sócrates teria imenso prazer se pudesse ouvir ecos dessa sua conversa com Crátilo, por exemplo, em declarações como as que fez Paul Klee (1879-1940), em uma conferência em Bauhaus. Falava Klee¹⁶ de como começara a selecionar linhas, sombras e cores entre si, sublinhando aqui, esmaecendo ali, a fim de alcançar a sensação de equilíbrio ou “correção” que todo artista, a seu ver, almeja conseguir. Descreveu ele a maneira como as formas que emergiam de suas mãos sugeriam gradualmente algum tema real ou fantástico à sua imaginação; menciona como seguiu esses indícios sempre que pressentiu que poderiam ajudar e não dificultar as harmonias, completando a imagem que tinha “encontrado”. Teve a convicção de que este modo de criar imagens era mais “fiel à natureza” do que qualquer cópia servil jamais poderia ser. A própria natureza, assim argumentava ele, cria, por uma espécie de poder misterioso, através do artista.

O fato é que esta é uma questão central, se não a questão central da pintura, até hoje. Que se pense, por exemplo, em René Magritte (1898-1967), pintor belga, surrealista, que certa vez pintou um cachimbo de forma ilusionista em uma tela que denominou de *A Traição das Imagens*. Embaixo da imagem pintada, escreveu: “Isto não é um cachimbo”. Posteriormente, repetiu o quadro dentro de outro quadro e legendou: “Isto continua não sendo um cachimbo”. Em outras palavras, em outras condições, e guardadas as devidas

¹⁶ GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1999. p. 578.

proporções, Magritte estava dizendo o mesmo que Sócrates: “Isto é uma imagem, e a própria palavra ‘cachimbo’ não é um cachimbo”¹⁷.

Talvez caiba aqui ainda uma outra digressão que nos leve até um pintor do século XIX, mais precisamente Gustave Courbet (1819-77), que é tido como pioneiro do chamado “realismo moderno”, e que era, consta, muito combatido em razão de seus princípios estéticos. Tal realismo que o próprio Courbet se atribuiu, assim denominando uma de suas célebres exposições, haveria de ser devastador no que se refere às técnicas da pintura. Para Courbet, não era nada importante pintar figuras belas ou graciosas: não queria formosura, queria verdade, contra a tradição que contestava¹⁸. Conta-se a seu respeito que, trabalhando um dia em alguma de suas paisagens, percebeu, de súbito, que havia pintado um objeto longínquo, cuja natureza ignorava. Enviou, então, alguém ao local em que estaria situado tal objeto, para identificá-lo. Esse alguém voltou dizendo que se tratava de um feixe de ramagens ou coisa que o valha. Courbet havia, então, pintado um objeto “não identificado” e isto sem nenhum tipo de particular constrangimento, dado que ele, como pintor, não considerava que tivesse alguma coisa a ver com a questão da identidade das coisas. Não seria, portanto, fundamental para os fins de sua arte a resposta à pergunta “O que é isto que eu pinte?”. Ainda menos importante seria conhecer a função do objeto, mas apenas sua aparência visual, seu aspecto, seus contornos, suas cores. Há, inclusive, uma outra versão para este fato, se é que ele aconteceu: o assistente de Courbet não teria ido ver *in loco* o tal feixe de ramos. Teria, isto sim, examinado mais atentamente este pormenor do quadro em questão, no qual o pintor teria representado com exatidão aquilo mesmo que não havia reconhecido. Consta que Courbet teria dito, na circunstância, mais ou menos isto: “Eu não tinha necessidade de saber o que era, fiz o que vi sem me dar conta disso”. Depois, recuando ante seu quadro, teria acrescentado: “É verdade, são feixes de ramos”. Com esta atitude, sua percepção já estaria inoculando, nas veias do ato de pintar, o vírus da destruição do objeto, o que, posteriormente não deixaria pedra sobre pedra, no território das artes plásticas.¹⁹ Mas, esta já é uma outra história.

Sob todos estes aspectos, o pintor que pinta o retrato de Crátilo

¹⁷ ARGAN, Giulio Carlo. René Magritte. *Arte moderna*. Tradução de Denise Bottman e Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 480.

¹⁸ GOMBRICH, E. H. op. cit., p. 511, n. 17.

¹⁹ GENETTE, Gérard. L'attention esthétique. In: -----, *L'oeuvre de l'art. La relation esthétique*. Paris: Seuil, 1997, p. 14.

como deve ser pintado, não como Zêuxis pintou suas uvas, não é “perspectivista” ou “realista”, no sentido que comumente se dá a estes termos, no jargão da teoria das artes plásticas. E quem quer que busque pintar como se deve pintar, quem renuncia a “iludir pássaros sedentos”, dirá certamente o que disse um dia o mestre impressionista Pierre Auguste Renoir (1841-1919): “Como é difícil encontrar exatamente em um quadro o ponto em que se deve cessar a imitação da natureza”.²⁰

A forma de mostrar o que é e não o que parece ser implica a ocultação de certos aspectos materiais da coisa que se mostra aos olhos do pintor; e esta ocultação proporciona o aclaramento do que era sombra e o ensombreamento do que era luz. Fazendo realçar o que era incógnito (a οὐσία), invisível, no modo cotidiano de ver Crátilo, a fabricação da imagem traz à luz “o que antes não era”, conforme já vimos. E isto que vem brilha no silêncio dos contornos, das linhas, como uma bela aparição liberta da banalidade que a obscurecia.

Só quem é capaz de um olhar que despoje o que vê de sua mera aparência externa, só quem é capaz de ver “dentro” todo um complexo de pulsações vitais que penetram o espaço que elas mesmas animam; só quem é para isto vocacionado, só quem é Paul Valéry é capaz de confiar à mão pintada de um anjo a retomada e o prolongamento do significado do olhar de uma virgem²¹, que mal se recorta no claro-escuro do jogo de sombras de onde aparece, como sucede com *A Virgem dos Rochedos*, de Leonardo da Vinci. O mesmo da Vinci que, ao que parece, contra todo o saber do Renascimento, privilegiava, por exemplo, o “estado de espírito” nas figuras que retratava, em vez de seguir unicamente a trilha da beleza e a perfeição das partes.²²

O pintor há que saber discernir o que houver de pictural no visível, há que saber reconhecer que elementos da realidade são suscetíveis de entrar em composição plástica.

Quem já se aventurou a pintar uma natureza morta, por exemplo, mesmo que seja na incipiência do mais tosco aprendizado, pode vivenciar a experiência do aparecimento da beleza escondida nas coisas, a experiência da virtual implicação de φύσις e τέχνη, na simples refração da luz no vidro de

²⁰ Cf. MARANGONI, Matteo, La vraisemblance. In: -----, *Apprendre a voir*. Tradução de Denise Lombard. Neuchâtel: Griffon, 1947. p. 77.

²¹ Cf. VALÉRY, Paul. *Introduction à la méthode de Léonard da Vinci*. Tradução de Geraldo Gérson de Souza. São Paulo: Editora 34, 1998.

²² DA VINCI, L. Come il buon pittore ha da dipingere due cose, l'uomo e sua mente. In: -----, *Tratato della pittura*. Roma: Unione Cooperativa Editrice. 1890. par. 176, p. 73.

um copo.

Implica tudo isso que o retrato pintado de Crátilo seja resultante de virtualidades construtivas, reminiscências daquela beleza que é preciso ver com a alma, para o vislumbre, do que deve ser visto, através da beleza sensível, sempre incompletamente realizada; e, mesmo assim, virtual encaminhamento da alma à contemplação das formas eternamente inspiradoras. Aquela beleza apenas possível de recordar quando a paixão, o *páthos* da verdadeira lembrança nos move a partir da imagem, em direção à luz mais pura das aparições perfeitas.

A partir destas considerações, acredito não ser demais a afirmativa de que o legítimo ato do fazer pictórico, a *μίμησις*, impõe necessariamente deformação. Isto porque o que a define, neste caso, não é uma pura relação de dependência formal entre dois entes, quais sejam a imagem de Crátilo e Crátilo mesmo. Esta deformação, porém, é fundadora e não depende da vontade de quem pinta. É diferente daquela deformação que o Estrangeiro de Eléia, no *Sofista*, condena nos deformadores que deformam a deformação originária, “corrigindo” o *σχῆμα* para compensar tais deformações, resultantes do ponto de vista individual de quem olha de determinada posição.²³ Adaptação, portanto, da *μίμησις* a essas necessidades visuais “deseducadas”, que reivindicam ver o que querem ver, sem a disposição necessária à impositividade de um modo de ser verdadeiro. Não é também deformação no sentido moderno de “abstração formal”, “estilo”, ou coisa do gênero, suscetível até de transformar-se em “deformismo”, como acontece freqüentemente.

De outra coisa não falava o Estrangeiro de Eléia, ao proclamar a existência de uma forma “nobre” da mimética, face a outra “bastarda”, “sofística”, “aduladora”²⁴. É a que produz não propriamente imagens (*εἰκόνα*), mas enganos, contrafações (*φαντάσματα*). Ilusões de ótica que co-movem a alma, que movem a sensibilidade, rumo à facilidade de uma contemplação que deseduca os olhos carnis e atrofia os olhos da alma. Esta face bastarda da mimética se resolve em uma figuratividade especificamente capciosa, cujos efeitos são fundamentados em uma adesibilidade complacente, pela sedução dos sentidos. De fato, a ilusão requer um espectador mais crédulo que advertido, menos alma que sentidos, mais afeito à contrafação das aparências configuradas pelas cores, por aquele verniz superficial, pela matéria, pura e simplesmente, um espectador mais disponível a uma beleza emprestada do que à beleza “natu-

²³ PLATÃO. *Sofista*, 236 b.

²⁴ PLATÃO. *Sofista*, 235 a.

ral” das coisas.

As imagens que *mimetizam* de forma verdadeira respeitam as leis da simetria do paradigma, vale dizer, preservam as proporções reais de comprimento, largura e profundidade. Conferem a cada parte as cores e as formas apropriadas – disso resulta a perfeição da imagem, da bela imagem. Nem sempre a verdadeira simetria da beleza verdadeira é resguardada, face ao desejo de ilusão, como dito acima. Nem sempre o jogo das proporções ignora o que é mutável, em favor do permanente. É o que sucede com as obras de proporções monumentais, como bem nota o Estrangeiro. Nestas, as partes superiores, as de grande altura, parecerão menores que o natural e, maiores que as de baixo, por contemplarmos umas de perto e outras de longe²⁵. Aqui, imperam os truques, os “poderes mágicos”, acionados pela técnica que desconhece ou renuncia aos seus próprios fundamentos ontológicos, em favor da ilusão de beleza, da “correção” das fraquezas de nossa humana visão: reprodução do só aparente da aparência, do parecer belo sem o ser. E, entretanto, há uma verdade artística da beleza sensível da imagem constituída pelo ato de pintar, a beleza das verdadeiras proporções, a beleza da verdade; beleza esta que é parte da Beleza em si, e é preciso não esquecer este fato, se quisermos apreender a natureza disto que se chama “pintura”, na perspectiva aqui abordada.

Dessas coisas falava também o Sócrates de outros contextos, finalizando, por exemplo, uma longa discussão com o sofista Hípias: “o belo é difícil” (τὸ χαλεπὸ τὰ καλλὰ⁶). Quem fala do belo (τὸ καλόν) fala de algo que é em si mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν) e não por força, muito ao contrário, da existência de qualquer coisa que seja bela²⁷. Seja esta coisa uma bela jovem, um belo cavalo ou uma bela panela, desde que fabricada esta por um bom oleiro, *belamente* cozida, no ponto, polida e arredondada, etc..

Este algo que é em si mesmo, mas que se faz visível em uma bela jovem, em uma bela égua ou em uma bela panela assemelha-se a um corpo mole, macio e brilhante de óleo, que resvala de nossas mãos, dada a sua natureza (Ἔοικε γοῦν μαλακῷ καὶ λείψι λιπαρῷ)²⁸. E essa coisa escorregadia bem pode bem ser o Sócrates que Alcibiades comparou, em *O Banquete*²⁹, a um síleno, daqueles que, quando destampados, exibem em seu bojo várias estátu-

²⁵ PLATÃO. *Sofista*, 235 e, 236 a.

²⁶ PLATÃO. *Hípias Maior*, 304 e.

²⁷ PLATÃO. *Hípias Maior* 288 a.

²⁸ PLATÃO. *Lísias*, 216 c-d.

²⁹ PLATÃO. *Banquete*, 215 b.

as da divindade, belas imagens, escondidas sob a capa surrada da feiúra sensível³⁰ e que o “olho do pensamento” (τῆς διανοίας ὄψις) só começa a ver, com agudeza, quando os do corpo começam a enfraquecer.

E, no entanto, a Beleza é, de todas as idéias, a mais brilhante e a mais claramente percebida porque o é através do mais claro de nossos sentidos, a visão, e por meio da beleza sensível³¹. Visão esta que se encaminha sempre mais para a perfeição, mediante a convivência freqüente com esta beleza sensível, que potencializa a alma para a contemplação daquela Beleza essencial, que faz serem belas todas as coisas belas.

É ainda no *Hípias Maior* que está em jogo essa beleza das qualidades sensíveis, posto que por todo o teor do diálogo, nunca é superada a convicção de que o belo é proporcionado unicamente pela visão ou pela audição³². Mas, como todo visível, a beleza sensível da pintura de qualquer coisa bela não se reduz a uma simples duplicação mimética do real. Tal beleza há que conformar-se aos critérios de semelhança, mas igualmente aos da conveniência, para além da simples aparência e da semelhança empírica. Ela há de ostentar, também, a sua verdade, como temos visto, ou seja, a verdade da arte. Do artifício via cores, tintas, “carnação”, via todos os sentidos que a palavra χρῶμα encerra em seu bojo.

Pisamos o chão daquilo que o belo faz nas coisas belas: κοσμεῖται,³³ em outras palavras, aquilo que imprime nessas coisas a marca de bela ordenação, de uma boa disposição das partes, enfim, de um κόσμος, como já assinalado, fruto do feliz encontro de uma disponibilidade do olhar humano e do real em sua totalidade. Ou seja, aqui as técnicas estão a serviço da produção de um mundo que é fruto da busca de uma imagem geradora, por sua vez, de formas puras de pintura. Habitamos este território que medeia o sensível e o inteligível, na vigência do belo como idéia, como algo transcendente que se manifesta como excelência, como plenitude vigente, em todas as acepções que este termo possa apresentar.

É fato, portanto, que τὸ καλόν, o belo, não é redutível ao puro ornamento do κοσμεῖται, o belo não é cosmético no pior sentido derivado a que possa ter chegado esta palavra. Não atentar para isto será confundi-lo, confiná-lo à superficialidade da aparência pela aparência, em seu mais restritivo

³⁰ PLATÃO. *Banquete*, 219 a.

³¹ PLATÃO. *Banquete*, 219, a-c.

³² PLATÃO. *Hípias Maior*, 250 b-d.

³³ PLATÃO. *Hípias Maior*, 298 a.

sentido, quando é, na verdade, a luz do ser. A luz do ser, embora ambigualmente “dependa”, de certo modo, das aparências sensíveis, por força de seu estatuto de similitude.

É em função dessa mesma ambigüidade que Zêuxis, aquele mesmo das uvas pintadas, instado pelos habitantes de Crotona, pôde realizar o retrato de Helena, a mais bela das helenas, da forma em que o fez. E o fez através de uma inflexão da *μίμεισις*: escolhidas entre todas as jovens da cidade as cinco mais belas, selecionou o que parecia mais belo em cada uma, para criar uma espécie de tautologia do visto, mera reprodução do visto, na produção de um modelo de beleza perfeita, a seu modo de ver, à guisa de cânon de sua arte³⁴.

Estamos, pois, a caminho daquilo que hoje é denominado, na história da arte, de “naturalismo”, entendido como o triunfo da aparência, sem mais, da exterioridade pela exterioridade, morte daquele arte-fazer artefatos, em que o artifício é naturalidade, se por “naturalidade” nossos ouvidos moucos puderem ouvir “inteligibilidade”. É sob este aspecto que “o belo é difícil”; por seu teor de inteligibilidade, por sua vigência entre o sensível e o inteligível, nesse lugar que é mais um não-lugar: *χῶρα*?

O belo é difícil porque é pura virtualidade, possibilidade de ver, visibilidade dispensada pela *ἰδέα* e que dá a ver, em seu jogo de presença e de ausência, a forma (*ουσία*) comum àquilo que está presente e àquilo que está ausente, neste lance de instauração da imagem, seja dita, seja escrita, seja pintada.

É ainda neste sentido que nos é permitido aceitar que a pintura, como toda aparição, sustenta-se a partir de um fundo de invisibilidade, silêncio da cor, ligado a esse não-lugar mencionado. Esta invisibilidade, se quisermos apelar para um exemplo recente, é bem verdade que em termos históricos, e com inspiração distinta, esta invisibilidade bem pode ser ilustrada, nas devidas proporções, pelo gesto do construtivista Kazemir Malevitch (1878-1935). Um gesto que pretendeu exprimir as vicissitudes da própria expressão, apontando para a “sensibilidade da ausência do objeto”. Como se deu tal gesto? Malevitch pintou um quadrado branco, ligeiramente diferenciado de tonalidade, sobre o fundo branco de uma tela em branco; isso como o resultado de um percurso abstrativo, em direção a formas geométricas cada vez mais puras. Este percurso se resolve na redução de formas a quadrados, círculos, retângulos, etc., cada vez mais descoloridos, cada vez mais só pretos, brancos

³⁴ Cf. XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, III, 10. In: *Sócrates*. Tradução de Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

e cinzentos, até se esvanecerem. E isto não deixa de ser paradoxal: a caminho da abstração, gestos como este, após eliminarem a figura e o espaço fictício da tela, defrontam-se com a aporia da relação figura-fundo. Aporia esta que é constitutiva da própria experiência perceptiva: tudo aquilo que percebemos, percebemos em um fundo, vale dizer, tudo o que é percebido é uma figura ou figuras destacadas sobre um fundo. Isto significa, já se vê, que a percepção é figurativa³⁵.

Se Sócrates tivesse podido visitar o ateliê de Malevitch, como um dia, no dizer de Xenofonte, visitara o ateliê do pintor Parrásio, quando lhe cobrara que pintasse coisas “invisíveis”, coisas sem proporção e sem cores³⁶, certamente também faria “reivindicações” irônicas. Exigiria, talvez, mais “radicalidade”: Por que não deixar, então, a tela totalmente em branco? Assim ficaria eliminada a figura do quadrado branco. Se Malevitch se apressasse em concordar, como Hípias, no diálogo *Hípias Maior*, já referido aqui, o mestre de Platão certamente continuaria na sua dialética: por que, neste caso, não eliminar também o fundo em que se insere a tela em branco, ou seja, o espaço do ateliê, e assim sucessivamente, até que se tivesse que eliminar o próprio κόσμος, para chegar-se talvez ao Nada, melhor: à pura tensão entre ser e não-ser? Isto porque o quadro teria sido reduzido, de um espaço virtual a um espaço real do mundo, perdida sua transcendência primitiva, de volta a sua banalidade primeira de pedaço de pano, de madeira, de grampos, etc. Afinal, foi o que Malevitch terminou mesmo fazendo, de fato. Tendo “desmaterializado” a forma, buscava talvez uma outra espécie de forma, imaterial, uma não-forma; realidades essenciais, não mais precárias e relativas, mas arquétipos geométricos. É um caso a pensar o problema da destruição do objeto, que culminaria, pode-se dizer, por anular a distinção originária entre a imagem da realidade e a realidade mesma, já que a realidade estaria assim amputada. É claro que tal comportamento viria a deflagrar toda a revolução que deflagrou até chegar às embalagens da sopa Campbell, de Andy Warhol (1930-1987), por exemplo. Warhol (1930-1987) chegou a fazer composições com essas embalagens, no espaço real, apondo-lhes, por exemplo, uma placa contendo a pergunta: “Isto é pintura?”.

Logo se vê, nunca saímos da questão do *Crátilo*, que desencadeou as presentes considerações. Considerações estas acerca das considerações que o

³⁵ Cf. ARGAN, Giulio Carlo. op. cit., p. 480. Cf. também CAVALCANTE, Carlos. *Como entender a pintura moderna*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975. p. 157-59.

³⁶ Cf. XENOFONTE. op. cit., III, 10.

próprio Sócrates nunca se furtou a fazer, em vários diálogos, enquanto personagem de Platão. Nunca se furtou a dialogar acerca da prática sobre a matéria não apenas da língua, caso da nomeação das coisas do mundo, como da prática sobre a matéria do mundo do “dar a ver” da imagem pintada das coisas do mundo. Neste último caso, como já foi sugerido aqui, há o esforço de uma prática sobre a materialidade dos meios de expressão pela cor, pelo traço, pelos esquemas, pelos perfis.

Há toda uma retórica da imagem que merece atenção e que não mais é ditada pelos esforços de solução de problemas da forma, vale dizer, da imagem, e que a mim parecem estar em germe nessas discussões de Sócrates com Crátilo, no diálogo homônimo, que vimos; nessas conversas a respeito de imagens pintadas, de esquemas que promovem o aparecimento do sentido tão claramente quanto possível; conversações a respeito da força que move a mão que pinta a pintar como pinta; dessa força que tem tudo a ver com a aparência e seus artifícios e, portanto, com o prazer e a beleza.

É a esse *mover*, a esses efeitos patéticos, que é necessário retornar um pouco que seja. Implica trazer à baila a tensão entre o visível e o dizível. Neste particular essas falas de Sócrates sempre primaram em pensar a retórica em termos de pintura e a pintura em termos de retórica, como se uma não pudesse ser perfeitamente entendida sem a consideração da outra.

No que toca precisamente à pintura, percebemos que a teoria platônica da *mimesis* sempre se dispõe a domesticar a virulência da liberdade de uma imagem, a imagem pintada. Esta liberdade seria virulenta porque, no fundo, no fundo, quem se dispusesse a raspar, como em um palimpsesto, camada por camada da tinta de uma tela pintada, iria deparar-se com a brancura virtual de uma tela nua. Nenhuma realidade se dissimula sob as cores; o que se dá não é uma aparência ilusória, mas a ilusão de uma aparência. Se a pintura for isso realmente qualquer que seja o tempo de sua manifestação, ela merecerá todas as censuras feitas por Sócrates, nos diálogos em que o faz. Mas, assim como encontrou uma forma de “regeneração” do dizível, pela instituição de uma retórica filosófica, do mesmo modo aponta para uma origem da imagem pictórica na φύσις, vale dizer, na verdade, como até já vimos. Esta espécie de “redenção” se dá por força de submeter-se esta imagem às condições filosóficas que regulam o estatuto da aparência, isto é, de uma ação, a de pintar, cuja referência é o real. E isto nos impele a pensar na possibilidade de uma eloquência pictórica, o que implica as qualidades persuasivas da imagem

pintada, o poder de ilusão que possa ter, sua capacidade de mostraçãõ da expressãõ de um rosto, do movimento de um corpo, infinitamente mais persuasivo do que um discurso.

Com certeza, isto tudo é apontado por um Sócrates que emerge desses contextos teóricos, desses discursos “marginais”, de força insuspeitada, não fossem suas palavras sempre *κατὰ κράτος*. É preciso sempre atentar para essas insinuações, muitas vezes disfarçadas nos recursos aparentemente simples da comparação. No vigor desse fundo socrático do dizível, podem dar-se inaugurações inesperadas, como a consideração da alma do espectador, cuja “paixão” (*πάθος*) é de responsabilidade da mão que pinta, para o bem ou para o mal.

E o resto é sempre som, palavra, traço, cor.

¿POR QUÉ OCUPARSE DE FILOSOFÍA ANTIGUA HOY?*

MARCELO D. BOERI

Conicet, Argentina

En ocasiones cuando uno está discutiendo o investigando una posición filosófica o haciendo una evaluación filosófica de un fenómeno sobre la base de la explicación ofrecida por un pensador de la antigüedad tiene que comenzar por hacer una especie de justificación de por qué tiene sentido estudiar, leer o comentar los textos de filósofos que vivieron hace más de dos milenios. A veces la persona que se pone a examinar el pensamiento de los filósofos antiguos (de los cuales en algunos casos a veces sólo se conservan restos fragmentarios y, lo que es más grave, a veces ni siquiera se conserva una obra escrita por la sencilla razón de que dichas obras se perdieron por completo o porque el filósofo en cuestión nunca escribió una página) es vista como un individuo extraño interesado en desentrañar lo que ha dicho alguien que ya fue “superado”, o que habla de un mundo que ya no existe. Ambas cosas pueden ser ciertas en un determinado nivel de análisis. Creo que a veces puede decirse que un pensamiento “ha superado” a otro en la medida en que ha sido capaz de “resolver” un problema que había sido planteado como una verdadera *aporía* por un pensador anterior y que, hasta ese momento, no había encontrado una solución satisfactoria, aunque para esto deba recurrir a una importante cantidad de esquemas conceptuales que son completamente ajenos a las

* La versión original de este texto fue leída en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México) en agosto de 1999. Agradezco los comentarios del auditorio y, especialmente, las observaciones de Ricardo Salles y Héctor Zagal. Una versión modificada de ese texto fue enviada al III Simposio Nacional de Filosofía Antigua: “O filósofo e suas imagens” (Itatiaia, 9-14 de abril de 2000). Agradezco la posibilidad que me da la Profesora Maria das Gracias de Moraes Augusto de publicar este artículo en *Kléos*. Una versión sustancialmente más breve fue presentada en las Jornadas “Los antiguos y nosotros” (Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, noviembre de 2001), y será publicada en las *Actas* de dichas Jornadas.

doctrinas filosóficas que se está discutiendo.

Por otro lado, es también cierto, en algún sentido, que el mundo del que hablaban los antiguos griegos ya no existe. Después de que la realidad física comenzó a ser concebida matemáticamente, se impuso esa idea y se abandonó la concepción aristotélica del mundo (sólo para poner un ejemplo representativo que dominó las ideas cosmológicas y científicas durante siglos), después de los descubrimientos y avances científicos y tecnológicos de las últimas décadas, el mundo ya nunca más volvió a ser el mismo. Pero, cambiando lo que hay que cambiar, uno también podría decir, creo que sin temor a caer en la exageración, que el mundo no es hoy lo que era hace dos décadas. La sorprendente revolución tecnológica, los cambios casi cotidianos que hay en ese terreno, la velocidad de las comunicaciones, pero también la aparición de nuevas enfermedades y calamidades que no existían hace 20 o 30 años indica que nuestro mundo no es ya el mundo que conocieron los filósofos y científicos de las tres o cuatro primeras décadas del siglo XX. Eso, sin embargo, no ha hecho que ciertos problemas y cuestiones peculiares que han sido objeto de reflexión de los más lúcidos espíritus de todos los tiempos hayan desaparecido, o hayan perdido “actualidad” o “vigencia”. Desde un cierto punto de vista las reflexiones cosmológicas de Aristóteles, o tienen poca importancia para el hombre contemporáneo o no tienen la menor importancia. Hoy en día nadie que se ponga a estudiar física o cosmología puede comenzar por leer la *Física* de Aristóteles o su tratado *Acerca del cielo*. Desde luego que ese esfuerzo no garantizará a nadie ser un buen físico o un buen cosmólogo. Las especulaciones aristotélicas sobre el universo pueden resultar hasta risibles para un físico actual. Pero si creemos que es legítimo juzgar a Aristóteles por ciertos errores que cometió al considerar la realidad física y el modo en que ésta efectivamente parece comportarse, o por el modo hasta cierto punto ingenuo de plantear ciertos problemas físicos, cometeremos errores aún más graves que los que parece haber cometido Aristóteles hace 2300 años, cuando todavía no existían instrumentos para evaluar los fenómenos físicos o para crear la experiencia, y ni siquiera existía el método experimental como tal. Desde una perspectiva un poco más abarcadora y con una comprensión filosófica más aguda y generosa habría que decir que las especulaciones aristotélicas sobre el mundo y la naturaleza en general conservan toda su frescura y, en algunos momentos, genialidad. Sus especulaciones pueden ser muy instructivas, no para creer en ellas al pie de la letra, sino para ver cómo funciona el

pensamiento filosófico de un pensador genial, una de cuyas tareas principales fue, siguiendo la tradición socrático-platónica de la que es deudor, poner en duda y cuestionar permanentemente las creencias habituales de las personas sobre los temas que parecen más obvios.

El título de este artículo propone plantearse, de un modo un poco provocativo, la pregunta por qué ocuparse de filosofía antigua hoy. Entre las muchas respuestas que podrían darse propongo las siguientes:

1. por un interés puramente histórico.
2. por una creencia arraigada que supone que, de algún modo, la verdad se encuentra esbozada en los pensadores del pasado, y cuanto más antiguos son éstos, más genuina parece ser esa verdad.
3. porque siempre nos han dicho que si no nos ocupamos de los pensadores antiguos no entenderemos a los pensadores contemporáneos.
4. porque los pensadores antiguos tienen algo que decirnos, tanto desde el punto de vista material (es decir, desde la perspectiva del contenido de las cuestiones que tratan) como desde un punto de vista un poco más formal que tiene que ver con sus formas de pensar, sus recursos argumentativos, el modo de plantear los problemas y las estrategias propuestas para resolverlos, etc. Si esta respuesta es aceptable, sería posible incorporar a los pensadores antiguos a las discusiones contemporáneas; y, si no a todas, al menos a algunas.¹

Las respuestas (1), (2) y (3) no me parecen persuasivas. Un filósofo, sin en verdad lo fue, nunca tiene un interés puramente histórico, al menos para otro filósofo ni para quien, sin ser filósofo en un sentido creativo estricto, pretende ejercitar su pensamiento en una dirección filosófica. Es cierto, sin embargo, que los pensadores antiguos *también* tienen un interés histórico. La respuesta (2) es la que menos me convence, pues no creo en *la* verdad filosófica como algo cerrado, aunque por cierto cada filósofo indica en qué dirección y sobre la base de qué presupuestos se encuentra la verdad dentro de su propio

¹ Naturalmente, hay muchas otras respuestas que se podrían ofrecer. Al respecto sigue siendo interesante el trabajo de Enrico Berti, *Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica*, incluido en sus *Studi Aristotelici*. L'Aquila, 1975. p.27-40.

pensamiento que, por lo general, es creativo y no se limita a hacer una exégesis y exposición más o menos fiel de un pensador del pasado. (En este punto es interesante, en mi opinión, hacer notar lo que podríamos denominar “el problema de la legitimidad de los supuestos filosóficos”: en qué medida es legítima la crítica que un filósofo A hace a otro filósofo B tomando como punto de partida supuestos – o “primitivos” – que no sólo no serían aceptados por el filósofo B sino que ni siquiera se le ocurrieron.) Creo que la respuesta (3) tiene algo de cierto, pero en sentido absoluto tampoco es verdadera. Uno puede encontrarse con personas que, aun ignorando buena parte de la historia de la filosofía, leen un texto filosófico y enseguida revelan tener una penetración filosófica muy peculiar (esa capacidad que Aristóteles denomina *anchinoia*, “vivacidad o penetración mental”²), no sólo para entender lo que dice el texto sino para activar el propio pensamiento. Es cierto, sin embargo, que un conocimiento del pensamiento anterior puede ser útil para dirigir el propio pensamiento o para estimularlo, o simplemente para no descubrir lo obvio. La respuesta (4) es la que encuentro más persuasiva y la que, filosóficamente, me resulta más estimulante. Los filósofos antiguos tienen algo que decirnos y, eventualmente, es posible incorporarlos a la discusión de temas contemporáneos o de temas que se discuten en el contexto del pensamiento actual como cuestiones filosóficas genuinas. Desde el punto de vista de los contenidos, de los problemas que tratan, los pensadores antiguos (o al menos algunos de ellos) tienen algo que decirnos porque sus problemas, en cierto sentido, continúan siendo *nuestros* problemas: el conocimiento del mundo, la felicidad, la amistad, la muerte, la justicia, la irracionalidad y racionalidad de la acción, la legitimidad o no de ciertos mecanismos argumentativos o de ciertos tipos de argumentos para explicar cierto tipo de cuestiones, etc. Desde el punto de vista formal de los mecanismos argumentativos los pensadores antiguos son también interesantes y una verdadera fuente de inspiración para muchos filósofos contemporáneos de las más variadas tendencias. Los filósofos antiguos fueron sagaces argumentadores; un caso paradigmático de esto es el Sócrates platónico de los primeros diálogos o Aristóteles en sus demostraciones por el absurdo. Pero también encontramos argumentos muy interesantes sobre los temas más diversos en los estoicos (sobre todo en Crisipo, Posidonio y Epicteto), en el escéptico Sexto Empírico, en Epicuro o en Plotino. Epicuro

² ARISTÓTELES. *An. Post.*, 89b10-20.

es muy ilustrativo de una cuestión que vale la pena considerar brevemente: una de sus posiciones básicas es que es necesario someter a examen nuestras propias creencias cuando nos ponemos a investigar un tema. Entre otras cosas se esforzó por mostrar que las causas fundamentales de la infelicidad humana residen en las creencias erróneas que tenemos sobre los dioses, sobre la muerte o sobre el falso valor que le otorgamos a cosas que, en realidad, no son bienes.³ La sugerencia de Epicuro es descartar todo aquello que, basado en creencias falsas o erróneas, perturba la vida humana. Aunque no coincidamos con las posiciones de Epicuro sobre ciertos temas particulares, su sugerencia de evitar fundamentar la evaluación de lo que consideramos bienes en creencias falsas (y, por ende, de intentar establecer cuáles son las creencias verdaderas y confiables) conserva toda su frescura y actualidad.

Hay algunos temas que han ayudado a “rehabilitar” la filosofía antigua. Hasta antes de los trabajos de Gilbert Ryle era una creencia más o menos común suponer que *juzgar racionalmente* que A es la mejor acción es algo aislado o desconectado de *desear A*.⁴ En las últimas décadas los desarrollos de los estudios socráticos, platónicos, aristotélicos y estoicos que se dedican a examinar la relación existente entre juzgar que A es bueno e ir a la búsqueda o consecución de A – es decir, las conexiones entre razón, deseo y acción – han sido fuertemente enfatizados. Éste es uno de los casos típicos en que los filósofos contemporáneos han vuelto a examinar doctrinas filosóficas de los antiguos *no como un ejercicio puramente histórico*, sino como una parte importante del esfuerzo por resolver un problema genuinamente filosófico que interesa hoy igual que hace dos milenios: cuáles son las conexiones existentes entre la capacidad racional, la desiderativa y la acción. En un influyente artículo de 1970⁵ Donald Davidson examinó el caso de cómo se produce el tipo de acción que desde Platón y Aristóteles se llama “incontinente”. Según la definición de Davidson, una acción es incontinente cuando (i) el sujeto lleva a cabo la acción A intencionalmente, (ii) cree que hay una acción alternativa B que depende de él llevar a cabo y (iii) juzga que sería mejor llevar a cabo B que A pero, no

³ Véase Epicuro. *Carta a Pitócles*, 85-86; *Máxima capital* 11-12; *Carta a Meneceo*, 123-124. Para la traducción española de estos y otros textos de Epicuro (precedidos de un breve comentario) me permito referir a mi *Epicuro. sobre el placer y la felicidad*. Santiago de Chile, 1997.

⁴ RYLE, G. *The concept of mind*. London, 1963.

⁵ How is Weakness of Will Possible?, incluido ahora en DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford, 1980. p. 21-42. Para una discusión actualizada del tema de la incontinencia en Davidson, véase ahora VIGO, A.G. Incontinencia e irracionalidad según Davidson. *Cuadernos del sur*. Argentina, Universidad Nacional del Sur, n. 28, p.51-94, 1998, especialmente p. 57-74.

obstante, lleva a cabo A.⁶ Estos criterios no coinciden exactamente con los que encontramos en las concepciones tradicionales discutidas por los filósofos griegos, pero la discusión y planteo general del tema están inspirados en el planteo y tratamiento tradicionales del problema tal como los encontramos desde Platón en adelante. Para quien tenga aunque más no sea una idea general de las reflexiones de los antiguos sobre la cuestión, el hecho de que los filósofos contemporáneos tomen como punto de partida de sus discusiones lo dicho por los pensadores griegos no sorprende en absoluto. Platón y Aristóteles son los primeros en presentar con toda lucidez el problema que surge del hecho de que dentro del ser humano conviven componentes desiderativos racionales y no racionales que con frecuencia se encuentran en conflicto. Es decir, en nosotros conviven factores cuyas motivaciones e intereses son fundamentalmente opuestos, y la acción es el resultado de cómo el agente resuelve el conflicto entre lo que desea la razón y aquello a lo que los factores desiderativos irracionales están inclinados, factores estos últimos cuyo único objetivo es satisfacer el apetito presente (identificado sin más con el placer), pero sin tener en cuenta las consecuencias de ello.⁷

Los filósofos antiguos pueden constituir un extraordinario entrenamiento en el ejercicio filosófico; de hecho, lo son la mayor parte de las veces, pues la lectura de sus textos requiere un considerable esfuerzo. Por un lado, estamos obligados a entrar en contacto con el pensamiento de autores que vivieron hace más de 2000 años. Esto exige un extraordinario esfuerzo de comprensión para no desestimar sin más como absurdo aquello que, sencillamente, no entendemos. Hay que esforzarse por adaptarse a la *forma mentis* de los autores que estamos leyendo (lo cual no significa aceptar sin discusión sus posiciones), cuya representación del mundo y de los fenómenos en él contenidos son muy diferentes de los nuestros. Hay, por otra parte, un escollo importante con el que debemos enfrentarnos y que tenemos que tratar de superar al abordar el estudio de un filósofo antiguo: la filosofía antigua se conserva fundamentalmente en griego, una lengua de una extraordinaria riqueza descriptiva y conceptual que no tenemos más remedio que traducir a nuestra lengua. Claro que hay muy buenas traducciones, pero quien alguna vez haya tenido la fascinante experiencia de leer un texto de Platón en griego y

⁶ DAVIDSON, D. op. cit., p. 22.

⁷ Los textos claves en los que Platón y Aristóteles examinan estos problemas son *Protágoras*, *República* IV, y *Ética Nicomaquea* VII, respectivamente (para mencionar algunos de los textos más significativos).

haya tenido la impresión de que lo comprende pero no lo puede poner en su lengua nativa, entenderá muy bien por qué a veces, en un tono que suena a prurito esteticista, suele decirse que Platón es intraducible. En realidad, no creo que sea intraducible; es cierto, sin embargo, que hay una cantidad de matices y detalles que se pierden o que no quedan suficientemente bien apresados hasta en las mejores traducciones. Pero esto es inevitable; podemos comprender a Platón o a Aristóteles, aunque su pensamiento no sea completamente traducible a nuestra lengua.

La historia de la filosofía es una disciplina histórica, pero es difícil hacer historia de la filosofía sin hacer, al mismo tiempo, filosofía porque cuando el historiador expone un pensador del pasado lo interpreta (sobre todo cuando lo expone filosóficamente). Desde luego que hay interpretaciones que parecen mejores o más fieles que otras; es interesante notar que cuanto más filosófico es el que está haciendo historia de la filosofía es menos preciso desde un punto de vista histórico (dos ejemplos significativos de esto en la antigüedad son Platón y Aristóteles). Porque a un filósofo, o mejor dicho, a un gran filósofo no le interesa demasiado hacer *historia de la filosofía*, sino *filosofía*. Como ha sugerido Wolfgang Wieland,⁸ uno hace historia de la filosofía y también filosofía cuando pone su atención no sólo en las doctrinas representadas por los pensadores del pasado sino también en el tema sobre el que tales autores pretenden discutir y creen haber obtenido un conocimiento. Uno debe encuadrar el objeto de estudio – digamos la teoría aristotélica del conocimiento – dentro de sus condiciones históricas, sociales, psicológicas, etc. Pero si uno pretende extraer la riqueza filosófica del texto no debe limitarse a investigar tales condiciones sino que, sobre la base de los propios intereses filosóficos, debe investigar si las doctrinas examinadas alcanzan los objetos al que dirigen su atención, si los argumentos presentados por el autor son correctos o no, si sus puntos de partida son aceptables, etc.

En mi opinión, difícilmente uno podría encontrar mejor estímulo para comenzar a ejercitar el pensamiento y la argumentación filosófica (o para seguir ejercitándolos) que a través de la lectura cuidadosa de los diálogos de Platón. En los diálogos platónicos uno puede encontrar un formidable instrumento de introducción a la filosofía griega y a la filosofía en general. Pero como introducción a la filosofía griega en particular Platón es especialmente

⁸ WIELAND, W. La actualidad de la filosofía griega. *Méthexis*. Buenos Aires, v. 1, p. 5, 1988.

útil, porque Platón planteó casi todos los temas filosóficos de mayor relevancia que más tarde aparecen, reformulados de otra manera y a veces en el contexto de una ontología diferente, por otros autores. Claro que también puede ser una experiencia extraordinaria intentar seguir los casi siempre complejos argumentos de Aristóteles cuando discute con Platón sobre la cuestión de las Formas, o con aquellos que niegan el principio de no contradicción, o cuando examina el problema del tiempo o del movimiento en el contexto de su filosofía natural. Lo mismo vale para otros autores antiguos, como estoicos, epicúreos, escépticos y neoplatónicos, quienes continúan discutiendo algunos problemas ya tradicionales del pensamiento griego pero a veces desde la óptica de una ontología subyacente diferente.

Quisiera ofrecer dos ejemplos que me parecen ilustrativos de lo dicho hasta aquí:

1. En un diálogo de vejez⁹, donde examina el tema del placer, Platón se pregunta si hay mayores placeres en la desmesura (*hybris*) o en la moderación (*sophrosyne*). Hay que advertir que Platón no pregunta si los placeres son más numerosos sino si se trata de placeres que exceden en intensidad o grado. La respuesta es que los placeres mayores (o “más importantes”) se dan en la vida moderada, porque a los desenfrenados el placer los domina a tal punto que los hace dar gritos como si estuvieran poseídos. Si esto es así, los mayores placeres y, por implicación, los mayores dolores nacen de cierta perversión (*ponería*) del alma y del cuerpo, no en la virtud o excelencia, no en la *areté*. Nosotros sabemos que este diálogo fue decisivo en la formación filosófica de Epicuro quien, como se sabe, identificaba el placer con el bien. Epicuro defiende una tesis hedonista en la medida en que identifica el bien y el fin último con el placer; advierte, sin embargo, que aunque el placer es el bien primero y connatural no escogemos cualquier placer, sino que a veces omitimos muchos placeres cuando de ellos se sigue una incomodidad o dolor mayor. Por eso, aclara Epicuro, cuando él dice que el placer es el fin no está haciendo referencia a los placeres de los disolutos ni al pasarlo bien, “como creen los que son ignorantes, no están de acuerdo <conmigo> o entienden mal, sino a la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma”¹⁰. O sea, Epicuro está haciendo uso de una sugerencia que, implícitamente, se encuentra en el pasaje del *Filebo* que comenté hace un momento, pero el uso que hace de esa sugerencia es selecti-

⁹ PLATÓN. *Filebo*, 45d3-e7.

¹⁰ EPICURO. *Carta a Meneceo*, 131-132; DL X, 131-132; éstos son los llamados “placeres catastemáticos o estables”.

vo y creativo, porque Platón no aceptaría el utilitarismo epicúreo ni la tesis epicúrea de que el bien y el fin del hombre pueden ser identificados con el placer, aun cuando no se trate de un placer pasajero o cambiante (el placer cinético) sino de placeres estables o catastemáticos, como la ausencia de dolor (*aponía*) y la imperturbabilidad del alma (*ataraxía*).

2. El otro ejemplo que quería mencionar tiene que ver con una cuestión nuclear, a mi juicio, en la historia de la filosofía y está tomado de un conocido pasaje del *Teeteto* de Platón¹¹. El problema se podría plantear de la siguiente manera: cuando entramos en contacto con el mundo hay ciertas capacidades que se activan. Nuestras facultades intelectuales comienzan a hacer ciertas construcciones para colocar las sensaciones en una secuencia más o menos ordenada. Desde un punto de vista kantiano, uno podría decir que los componentes formales de nuestro entendimiento “sintetizan” las sensaciones para transformarlas en experiencia. Esta lectura es sin duda exagerada. Hay algunos pasajes del diálogo *Teeteto*, sin embargo, en los que Platón al menos sugiere de un modo implícito que hay “experiencia” en sentido propiamente humano cuando el sujeto procesa racionalmente mediante sus “reflexiones” o “cálculos racionales” (*analogísmata*) las “afecciones” o “impresiones” (*pathémata*) que llegan al alma a través del cuerpo¹². O sea, desde el comienzo mismo de la vida el sujeto (racional o irracional) es afectado por factores sensibles externos que activan sus facultades perceptivas; Platón no dice que haya una facultad que sea capaz de “sintetizar” o de poner en orden los *pathémata*. Sólo dice que tales afecciones o impresiones llegan al alma a través del cuerpo y que para que tengan sentido deben llegar al alma (esto ocurre tanto en los animales como en el ser humano). Pero cuando en el ser humano se activa su facultad racional – ejemplificada en sus “cálculos racionales” – los *pathémata* adquieren un nuevo significado en la medida en que tales estados afectivos son articulados racionalmente. Este pasaje es, en mi opinión, decisivo pues muestra que, aunque para Platón el conocimiento (*epistémè*) no puede agotarse en la senso-percepción (*aísthesis*) ni identificarse con ella, no puede tampoco prescindir sin más de la senso-percepción.

En una línea interpretativa semejante, Aristóteles dice que los animales “participan poco de la experiencia”, lo cual probablemente significa

¹¹ Cf. *Teeteto*, 151e-152e.

¹² Cf. PLATÓN. *Teeteto*, 186b-c.

que no participan en absoluto¹³. Al interpretar estas líneas Alejandro de Afrodisia dice¹⁴ que con la expresión “participan poco de la experiencia” (*empeirías dè metéchei mikrón*) Aristóteles indica que los animales no tienen experiencia en absoluto porque para que la haya se requiere de arte (*téchne*) y razonamiento (*logismós*), dos facultades exclusivas del ser humano. Si uno quisiera llevar más lejos la interpretación de Alejandro, fuertemente sugerida por el texto aristotélico, se podría decir que para Aristóteles hay experiencia allí donde es posible ordenar los datos de los sentidos, y dicha ordenación requiere de factores racionales – de los que carecen los animales – que son capaces de articular racionalmente los datos de los sentidos.

La pregunta que uno podría hacerse en este punto es: ¿qué papel desempeña (si es que desempeña alguno) un sujeto (con sus capacidades racionales completamente desarrolladas) cuando entra en contacto con lo que podemos denominar “mundo exterior”? Es decir, ¿cómo se constituyen los objetos de conocimiento para un sujeto, cómo algo *X* llega a ser significativo para un sujeto de conocimiento? ¿Cuándo puede decirse que un sujeto efectivamente conoce? En el diálogo *Teeteto* el personaje homónimo defiende la tesis de que el conocimiento es *aísthesis*, sensación, senso-percepción. Sócrates, el otro interlocutor del diálogo, observa que ésta no es una explicación ordinaria, sino la de Protágoras: “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Según Platón (o el personaje Sócrates que en este diálogo no es más que el mismo Platón), Protágoras dice lo mismo que Teeteto, sólo que lo explica de otra manera. Nótese que Platón evoca aquí a un pensador del pasado, pero no se queda en el análisis puramente histórico o psicológico de la sentencia protagórea. Platón *interpreta* la tesis de Protágoras, pues para él la tesis del *homo mensura* es una expresión de la posición que sostiene que conocimiento es lo mismo que senso-percepción. Según Platón, Protágoras implica con su afirmación que como a mí se me aparece o se me presenta una cosa, así es para mí, y como a ti se te aparece o se te presenta, así es para ti. Cuando sopla el viento, uno de nosotros puede *sentirlo* o *percibirlo* frío, el otro tibio. Pero el viento es el mismo; ¿cómo puede un mismo objeto tener propiedades diferentes según sea el sujeto que lo percibe? Si el viento es el mismo, ¿debemos decir que es frío o no frío? ¿O hay que decir lo que dice Protágoras, que es frío para el que lo siente o percibe

¹³ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, 98b25-27.

¹⁴ ALEXANDRE DE AFRODISIA. *Commentaria in Aristotelem Graeca. In Metaph.*, 4, 13-18.

frío y para el que no lo siente frío no es frío?¹⁵. El “aparecer” de las cosas (*phantasia*) y la senso-percepción son lo mismo en el caso de las cosas calientes y de todo lo que es de esta índole. Dado que Teeteto (que tal como lo presenta Platón en este pasaje defiende la tesis de Protágoras) piensa que la expresión “parece” o “se aparece” (*phainetai*) es lo mismo que “ser percibido-sentido”, entonces, las cosas son para cada uno tal y como las percibe o siente. Así dice Teeteto: *la aísthesis es siempre de lo que es, y es inequívoca, no falsa* (apseudés), *porque es epísteme*.¹⁶ Adviértase que éstas son las inferencias que hace Platón de su interpretación de la tesis de Protágoras (“el hombre es medida...”): si “parecer” o “aparecer” es lo mismo que “sentir” o “percibir”, entonces las cosas son para cada uno tal como las siente o percibe en su aparecer. En consecuencia, la senso-percepción es siempre de lo que es (porque refleja la cosa misma) y es no falsa, es inequívoca, porque es *epísteme*. (Epicuro, probablemente teniendo en cuenta la discusión del *Teeteto* platónico, dirá que la *aísthesis* es el *criterio de verdad*, el estándar o parámetro que me indica si algo es verdadero o no).¹⁷ Si nosotros seguimos leyendo el diálogo vemos que la posición de Platón es que para todo *X* (siendo *X* viento o montaña), si hay un conocimiento en sentido estricto de *X*, *X* no puede tener predicados contrarios, es decir el viento no puede ser frío y no frío dependiendo del sujeto que percibe, o la montaña no puede ser grande o pequeña. Para que un conocimiento sea realmente tal, debe haber algún modo de establecer que las propiedades son tales y no otras distintas y que tales propiedades pertenecen inequívocamente al objeto en cuestión. No puede ser cierto que *X* es *A* para Teeteto pero *-A* para Sócrates.

Veamos brevemente cómo aprovecha Platón la tesis de que el conocimiento es *aísthesis*. La posición de Protágoras (como es interpretada aquí por Platón) dice que *X es A* y *-A* (*A* para un sujeto y *-A* para otro), porque para Teeteto el viento *es* frío y para Sócrates *es* no frío (en realidad, lo que sugiere Teeteto es que *X se presenta* o *se aparece* de un modo para una persona y de otro modo para otra, pero como se ha identificado “ser” con “aparecer” no hay ningún problema en decir simplemente que algo es *A* y *-A* según sea el sujeto que percibe, por que además ya se ha dicho también que “ser percibido”

¹⁵ PLATÓN. *Teeteto*, 152b.

¹⁶ PLATÓN. *Teeteto*, 152c. Véase el pasaje paralelo de *República*, 476e-477b.

¹⁷ Cf. Epicuro, en Diógenes Laercio, X, 31 con las observaciones de PESCE, D. *Introduzione a Epicuro*. Roma-Bari. p. 49-53 y de ASMIS, E. Epicurean epistemology. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELD, J.; SCHOFIELD, M. (eds.) *The Cambridge history of hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 260-276. Véase también *Máxima capital*, 23 y Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, 4.480-499.

es lo mismo que “aparecer”). Entonces Platón observa: si uno llama “grande” a una cosa puede que la cosa se revele o se aparezca como “pequeña” y si uno la llama “pesada” puede que se aparezca como “liviana”, y así también ocurriría con el resto de las cosas, porque nada sería una sola cosa, algo o algún tipo de cosa. Lo que sucede, argumenta Platón, es que todas las cosas que decimos que *son* o *existen* no se denominan correctamente: no *son* sino que están en *proceso de llegar a ser* como el resultado del movimiento y del cambio y de la mezcla recíproca. El error, indica Platón, es decir que cosas como el viento *son*, cuando en realidad están *llegando a ser*, se están generando¹⁸. Aquí la distinción es muy clara en griego entre “ser” (*émai*) y “llegar a ser” (o “estar en proceso de ser”; *gígnesthai*). Lo que ocurre es que en este punto Platón está presuponiendo una teoría filosófica de cuño propio para explicar el problema, la teoría de las Formas o las Ideas, que dicha de un modo burdo sostiene que las cosas sensibles, los objetos particulares de nuestra experiencia fenoménica, no son o existen en sentido pleno, sino que están llegando a ser, están en proceso de ser, son cambiantes¹⁹. Lo único que *es* en sentido estricto es la Forma o Idea (*eídos*; *idéa*), que no está sujeta a cambio. Ahora bien, ¿ha desviado Platón el eje de la discusión? No, porque el tema central es el conocimiento y la tesis platónica es que para que haya conocimiento de lo que cambia debemos conocer aquello que hace inteligible o comprensible el cambio: las Formas. Éste es un caso típico, a mi criterio, de cómo un problema filosófico es retomado *filosóficamente* por un autor creativo. El problema de fondo es el mismo pero se lo analiza con las categorías de pensamiento propias.

Quisiera presentar otras dos interpretaciones de la sentencia de Protágoras: la de Aristóteles y la de Sexto Empírico. Hay varios pasajes de su

¹⁸ Cf. PLATÓN. *Teeteto*, 152d-e. El contexto en que el personaje Sócrates dice esto es el de la discusión de la doctrina heraclítica del flujo. La tesis fuerte del flujo permanente es rechazada por Platón (cf. *Teeteto*, 157d ss.); creo, sin embargo, que en su opinión es muy atractiva la concepción heraclítica de que la realidad o, más precisamente, una parte de ella se encuentra en permanente flujo (es sin duda útil para mostrar que el mismo sujeto que percibe no será el mismo todo el tiempo, sino que cambia permanentemente en sus estados afectivos; cf. *Teeteto*, 159e-160d). La distinción entre lo que es y lo que está en proceso de ser es obviamente afín a la distinción ontológica platónica básica entre lo que es en sentido estricto (Formas o Ideas) y lo que solamente es en la medida en que está en proceso de ser algo (cosas sensibles). La objeción inmediata a esta sugerencia es que, como se dice con frecuencia, en el *Teeteto* no está presente la doctrina de las Formas. No puedo discutir eso aquí; sugeriré, un poco dogmáticamente, que el hecho de que no se discuta explícitamente el papel de las Formas en la explicación del conocimiento no significa que necesariamente Platón no las tuviera en cuenta. Hay más de un pasaje en el *Teeteto* – todos discutibles – en el parece hacerse referencia a las Formas (véase, a modo de ejemplo, 174b; 175c; es sugerente también la expresión *tà ónta* en 187a-b. El contexto sugiere fuertemente que se trata no de cosas sensibles sino del “ser de las cosas” (cf. también 186c7).

¹⁹ PLATÓN. *Teeteto*, 152e1.

Metafísica en los que Aristóteles discute con Protágoras. Citaré textualmente algunos de esos pasajes y luego presentaré un breve comentario:

(a) *Acerca de la verdad <hay que decir> que no todo lo que aparece (o “lo aparente”; τὸ phainόμενον) es verdadero. En primer lugar, porque aunque la sensación (αἴσθησις), al menos la del objeto propio del sentido en cuestión, no sea falsa, la phantasia, la presentación o apariencia²⁰ no es lo mismo que la sensación²¹. Además, entre las sensaciones mismas, no tiene la misma autoridad la del objeto ajeno que la del propio, ni la del objeto de un sentido vecino que la del objeto del sentido en cuestión, sino que en el caso del color la vista tiene autoridad, no el gusto; y en el caso del sabor tiene autoridad el gusto, no la vista²².*

(b) *Pero si no todas las cosas son relativas (πρός τι) sino que hay algunas que son en sí y por sí, no podrá ser verdadero todo lo que se aparece (τὸ phainόμενον). Pues lo que se aparece se aparece a alguien, de modo que el que dice que todas las cosas que se aparecen son verdaderas hace que todas las cosas sean relativas. Es por esta razón también que los que en el argumento buscan la fuerza (i.e. los que buscan una demostración rigurosa) y al mismo tiempo estiman que se someten al argumento deben cuidarse de no decir que lo que se aparece es sino que es lo que se aparece a aquel al que se aparece y cuando se aparece, y en cuanto y cómo se aparece.²³*

(c) *Protágoras afirma que el hombre es medida de todas las cosas, como si dijera que es medida el que tiene conocimiento o el que tiene sensación. Y éstos porque el uno tiene sensación y el otro conocimiento, decimos que son las medidas de sus objetos. Y así, aunque no dicen nada extraordinario, parecen decirlo.²⁴*

(d) *Prestar igual atención a las opiniones (δόξαι) y a las apariencias (phantasiai) de los que están en disputa unos con otros es una tontería. Pues es obvio que una de las dos debe ser falsa (διεψεῦσθαι); y esto se hace evidente a partir de las cosas sujetas a generación en la sensación, pues nunca la misma cosa se aparece a unos como dulce y a otros como amarga, a menos que el órgano de los sentidos que discrimina los mencionados sabores esté corrompido o dañado. Y si esto es así, habrá que admitir que los unos son medida y los otros no; y digo lo mismo en cuanto al bien y al mal, a lo bello y lo feo y las demás cosas por el estilo. Pues sostener esto (i.e. la tesis sensualista que Aristóteles está combatiendo) es como sostener que si lo que se les aparece a los que ponen su dedo debajo de su ojo y hacen al objeto aparecer doble en vez de uno, tuviera que ser doble porque así se aparece, y nuevamente uno, porque a los que no mueven su ojo un objeto se les aparece como uno. En suma, resulta*

²⁰ En el sentido de lo que se presenta o aparece.

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 5, 1010b1-3.

²² ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 5, 1010b14-17.

²³ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 6, 1011a17-24.

²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, X 6, 1011a17-24.

*absurdo hacer un juicio (tèn kárisin poieísthai) acerca de la verdad tomando como punto de partida el hecho de que las cosas de aquí (i.e. las cosas sensibles) parecen cambiar (o “se aparecen como cambiantes”) y no permanecer nunca del mismo modo. Pues debemos ir en busca de la verdad partiendo de las cosas que siempre se encuentran del mismo modo y que no experimentan cambio alguno. Tales son los cuerpos celestes (tà katà tòn kósmon), pues ellos no aparecen en un momento de una manera y en otro de otra manera, sino que siempre son los mismos y no participan de ningún cambio.*²⁵

Repasemos el contenido de estos pasajes (que es bastante denso pero que, de todos modos, es comprensible): Aristóteles claramente objeta la tesis defendida por Teeteto (en el diálogo homónimo) según la cual *phantasia* y *aísthesis* son la misma cosa²⁶. Para Aristóteles no todo lo que se presenta o se aparece es verdadero, porque aunque la sensación no es falsa (como dice Platón en *Teeteto*, 152c5-6), la *phantasia* no es lo mismo que la sensación. En la base de esta crítica hay una posición platónica importante que Aristóteles hace suya: una *phantasia* surge a través de la sensación, pero lo que se aparece, la presentación o *phantasia*, es una combinación de sensación y opinión²⁷. La fantasía, entonces, ya se encuentra en el plano judicativo. Aristóteles usa el verbo *phaínesthai* y las palabras relacionadas (*phantasia*, *phántasma*) en el análisis de un amplio campo de experiencias. Su explicación de la *phantasia* – que es muy cercana al uso que hace del verbo *phaínesthai* – indica su interés por explicar el modo en que las cosas en el mundo se aparecen a los seres vivientes. En la fantasía humana como facultad intervienen elementos judicativos en el sentido de que hay una elaboración de los datos de la sensación que son expresados proposicionalmente en la creencia u opinión. Por ejemplo, después de tener la sensación de calor (que es verdadera en la medida en que mis sentidos perciben el calor y soy afectado por el calor, es decir, “siento calor”) digo “la piedra está caliente”, por lo cual también “creo que la piedra está caliente y puede quemarme”. Aristóteles piensa que los sentidos no nos engañan sino que son nuestros estados afectivos los que nos hacen interpretar falsamente los datos sensorios. El sol se aparece o se presenta como de un pie de diámetro. Si la persona ha aceptado otra creencia (que el sol es más grande que la tierra habitada) rechazará esa aparición, eso que se le presenta. La persona se dice a sí misma: *el sol se me presenta o se me aparece como teniendo un pie de diámetro, pero ese no*

²⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*, XI 6, 1062b33a17.

²⁶ Cf. PLATÓN. *Teeteto*, 152c.

²⁷ Cf. PLATÓN. *Sofista*, 264a-b.

es el modo en que las cosas realmente son²⁸. Cuando el objeto externo de la senso-percepción ha desaparecido, las impresiones/presentaciones (*phantasiai*) que produjo permanecen.

Cuando somos afectados por nuestras pasiones o estados afectivo-emocionales somos fácilmente engañados en lo que respecta a nuestras senso-percepciones. Así por ejemplo, el cobarde es engañado en su miedo, el enamorado en su amor, y cuando hay ocasión de un pequeño parecido el uno cree ver enemigos y el otro el objeto de su deseo. La causa de estas apariciones es que la facultad por la cual el sentido dominante juzga (la vista, digamos) no es la misma que aquella por la cual las imágenes (*eidola*) llegan a nuestra mente²⁹. Una cosa, entonces, es el sentido, la senso-percepción y otra diferente es la facultad de juzgar.

Cuando Aristóteles dice que no todas las cosas son relativas sino que hay algunas que son en y por sí, es decir que existen independientemente de y son condición de la existencia de otras cosas, está analizando críticamente la tesis de Protágoras y hace uso de un esquema conceptual típicamente propio (aunque de raigambre platónica). Si lo que sostiene Protágoras es cierto (es decir, lo que se aparece al sujeto X es verdadero para X), todo será relativo (relativo a ese sujeto), incluida la verdad.³⁰ Si se dice que una misma cosa se aparece a unos como dulce y a otros como amarga, habrá que admitir que unos son medida y otros no lo son. Es como admitir que si lo que se les aparece a los que ponen el dedo en su ojo y hacen que el objeto *aparezca* doble, el objeto *será* doble porque así se aparece; pero también será uno, porque para los que no presionan su ojo el objeto es siempre uno. Aquí Aristóteles, al más puro estilo platónico, hace una fina distinción entre *ser* y *aparecer*, en su opinión, las cosas no son necesariamente tal como se aparecen, o sea, lo real (*ser*) y lo aparente (*aparecer*) son dos dominios esencialmente diferentes con los que, sin embargo, los seres humanos nos vemos permanentemente obligados a convivir. La conclusión general del último pasaje citado es muy significativa: es absurdo hacer un juicio acerca de la verdad tomando como punto de parti-

²⁸ ARISTÓTELES. *Del sueño y la vigilia*, 460b19 ss.

²⁹ ARISTÓTELES. *Del sueño y la vigilia*, 460b5-20.

³⁰ Éste es el mismo tipo de discusión que encontramos en el tratamiento que hace Sexto Empírico del problema del criterio: no es posible decir que hay un criterio si uno dice que él mismo es criterio y únicamente dice lo que se le aparece a sí mismo. Si una persona es confiable porque *le parece* que ella misma es criterio, también podrá ser confiable una segunda persona porque también *le parece* que ella misma es criterio, y así una tercera persona, y una cuarta, etc. (cf. Sexto, *Contra los profesores*, VII 336).

da el hecho de que las cosas sensibles aparecen como cambiantes y no permanecen nunca del mismo modo. Aristóteles no habla aquí de las sustancias suprasensibles sino de las sustancias sensibles eternas, cuyo único cambio es el locativo: los cuerpos celestes. Tales cuerpos constituyen un dato de experiencia (que sólo es necesario constatar) que muestra que en el mundo sensible no todo está sujeto a cambio y, por lo tanto, no todo está sujeto a la ley del “aparecer”. También en el dominio de lo sensible hay ciertos entes que exhiben rasgos de permanencia y que sirven como parámetros más o menos objetivos para investigar la verdad.

Por último, querría comentar brevemente también la interpretación que hace el escéptico Sexto Empírico de la sentencia de Protágoras. Veamos un breve pasaje tomado de los *Esbozos pirrónicos*; dice Sexto:

*Protágoras pretende (bouletai) que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, de las que no son que no son. Por ‘medida’ quiere decir el criterio, y por ‘de todas las cosas’ los hechos o estados de cosas (prágmata). De este modo está virtualmente diciendo que el hombre es el criterio de todos los hechos, de los que son que son, y de los que no son que no son. Por esa razón postula sólo las cosas que se aparecen (tà phainómena) a cada uno y así introduce el relativismo (tò prós ti). Por eso también parece tener algo en común con los pirrónicos, pero se diferencia de ellos; veremos la diferencia una vez que hayamos explicado adecuadamente lo que piensa Protágoras.*³¹

Hay que observar en primer lugar que para Sexto, “la medida” de Protágoras no es más que el “criterio” o el “criterio de verdad”, un tema favorito en las discusiones epistemológicas del helenismo. El criterio lo es de la verdad o de la certeza de un conocimiento. El conocimiento lo es de lo que es verdadero, es decir, no podemos afirmar que tenemos conocimiento de *X* a menos que tengamos una cierta certeza de *X*. Por eso es necesario establecer ciertos criterios o estándares para determinar cuando hay certeza o puede haberla. En la medida en que Protágoras introduce el relativismo, dice Sexto, parece tener algo en común con los pirrónicos pero, en realidad, se diferencia de ellos. Si seguimos leyendo el texto de Sexto advertimos que Protágoras no puede ser un pirrónico porque afirma una tesis positiva (en el lenguaje de Sexto, “dogmatiza”). Según Sexto, Protágoras sostiene que la materia está en un estado de flujo permanente (*reustén*) y que nuestros sentidos son reordenados

³¹ SEXTO. *Esbozos pirrónicos*, I 216-217.

(*metakosmeísthai*) y alterados (*alloioústhai*) dependiendo de la edad y de las diferentes constituciones de los cuerpos. Protágoras también dice, continúa Sexto, que las explicaciones racionales (*lógoi*) de las presentaciones o apariencias se encuentran en la materia, en la medida en que la materia es capaz de ser tal como aparece a cada uno. El hombre, concluye Sexto, es para Protágoras el criterio de las cosas existentes (o cosas que son; *ónta*), pues todo lo que aparece o se presenta a los hombres existe-es, y lo que no se presenta a ningún hombre no existe-es³². Pero hacer todas estas afirmaciones es para Sexto muy problemático, pues viola el principio escéptico según el cual sobre todo aquello que es no evidente hay que suspender el juicio.

Me detuve en estos ejemplos (y sobre todo en el segundo) porque creo que son ilustrativos del ejercicio filosófico creativo; las interpretaciones de la sentencia de Protágoras que hacen Platón, Aristóteles y Sexto Empírico muestran que los filósofos antiguos no hacían una exposición puramente histórica de la filosofía anterior ni daban por aceptada sin más una teoría filosófica particular, sino que la discutían críticamente y, como se ve, siempre dentro del contexto de los propios criterios filosóficos: Platón discute a Protágoras en el contexto de su teoría de las Formas, Aristóteles en el de su teoría de la sustancia y de su noción de *aísthesis* y *phantasia*, Sexto en el contexto de su pensamiento escéptico que impide formular tesis positivas sobre cualquier hecho. Lo que me parece más importante aquí es que ninguno de estos filósofos “expone” el pensamiento de Protágoras. Su explicación es siempre una explicación crítica que examina el pensamiento que está discutiendo.

El otro tema que con frecuencia se plantea es el de la “vigencia” o “actualidad” de los pensadores del pasado y, sobre todo, de los pensadores de la antigüedad. Personalmente no estoy muy seguro de qué se quiere decir cuando se habla de la vigencia o no de un pensamiento; creo, sin embargo, que muchos de los problemas claves formulados y discutidos por los filósofos antiguos tienen vigencia en la medida en que, en mayor o menor grado, atraviesan buena parte de la historia de la filosofía y están presentes, en otras formas y dentro de esquemas conceptuales y herramientas argumentativas diferentes, en algunas discusiones contemporáneas. Veamos un ejemplo: cuando uno revisa su vida y se pregunta honestamente si es feliz o no, o si la felicidad constituye o debe constituir un bien real no está pensando en las situaciones triviales cotidianas

³² SEXTO. *Esbozos pirrónicos*, I 217-218.

en las que se encuentra inmersa la propia vida en la mayor parte de los casos. No piensa en estados tales como “estar contento” o “estar alegre”; es decir, no piensa en algo que no se incorpora a su vida como algo constitutivo de un estado que es propio del “encontrarse bien” en forma más o menos permanente e independiente de los supuestos bienes que, una vez destruidos, quedará destruida la supuesta felicidad que éstos proporcionaban. El sentido corriente de “ser feliz” que sugiere el Sócrates platónico en el diálogo *Gorgias* no es demasiado diferente del que podemos pensar hoy nosotros: tener dinero, poder, influencias y, en general, tener la posibilidad de hacer todo aquello que uno quiere.

En el diálogo *Gorgias*³³ hay un importante pasaje que desarrolla con bastante detalle esta cuestión y ofrece un argumento tan sagaz como extravagante. Este texto contiene una interesante e intrincada discusión entre Sócrates y Polo acerca de un difícil problema: la persona que hace lo que le *parece* mejor puede no estar haciendo lo que desea. En el pasaje en cuestión Sócrates presenta tres tesis:

(1) Los tiranos y oradores (o, en general, las personas que se supone detentan un gran poder) pueden hacer lo que quieren (confiscar la propiedad, asesinar a sus enemigos o enviarlos al exilio).

(2) Sócrates sostiene, sin embargo, que, aunque sean capaces de hacer todo eso, *no tienen un gran poder* ni hacen lo que quieren.³⁴

(3) En conexión con lo anterior también afirma que una persona que está haciendo lo que le *parece* mejor puede no estar haciendo lo que desea.

No hay duda de que (2) y (3), las posiciones sostenidas por Sócrates, son paradójicas y fuertemente contra-intuitivas. Veamos cómo justifica Sócrates (2) y (3). En el argumento es decisivo introducir una cláusula adicional para hacer persuasiva la afirmación (3): todas nuestras acciones (voluntarias, se entiende) se hacen en vistas de algo bueno y, por lo tanto, lo que deseamos en cada una de ellas no es sólo la acción misma sino el bien en vistas del cual deseamos llevar a cabo la acción³⁵. Según Sócrates, entonces, un agente siempre

³³ PLATÓN. *Gorgias*, 466b-468e5.

³⁴ PLATÓN. *Gorgias*, 467b3-9; Sóc.: *Sostengo que ellos no hacen lo que desean*. Polo: *¿No estuviste de acuerdo en que hacen lo que les parece mejor?* S.: *Todavía lo estoy*. P.: *¿Y no están haciendo lo que desean?* S.: *Eso es lo que niego*.

³⁵ PLATÓN. *Gorgias*, 468b7-c6; 499 e 8-9.

hace lo que hace en vistas de algo bueno. Si el agente A hace X es porque *piensa* o *Cree* que X es un bien: no es racional que un agente haga algo buscando un mal para sí mismo. Uno no puede equivocarse al querer lo que es mejor para sí mismo, en lo que puede equivocarse es en *creer* que algo determinado es lo mejor para sí mismo.³⁶ En este punto se podría preguntar: ¿cuál es el criterio o parámetro que tiene un agente para establecer cuál es el bien? ¿Cómo es posible distinguir el bien aparente (lo que me parece bueno) del bien real, lo que efectivamente es bueno independientemente de mi parecer o creencia subjetiva? Porque puede haber muchos tipos de bienes: morales (como las virtudes: valentía, templanza, justicia, etc.) y extra-morales (belleza, dinero, fuerza, salud, etc.). Sócrates parece sugerir que eso sólo es posible si y sólo si hay un cambio de actitud radical por parte del agente y se produce un cambio decisivo en su estado cognitivo, pues una cosa es evaluar lo que se me presenta como bueno es el estado epistémico de “opinión” (*dóxa*) y otra muy diferente es hacerlo en el de “conocimiento” (*epistéme*).

Regresemos de nuevo ahora a la tesis central de Sócrates: los tiranos y oradores, aunque pueden matar a otros, desterrarlos o privarlos de sus bienes no tienen un “gran poder”; y aunque un agente haga lo que le *parece* mejor no hace necesariamente lo que desea. Para explicar mejor su posición Sócrates recurre ahora a un ejemplo: cuando caminamos lo hacemos buscando el bien y *creyendo* (*oiómenoí*) que eso es lo mejor; contrariamente, cuando nos detenemos lo hacemos en vistas de lo mismo: el bien ³⁷. Si esto se lo aplica al ejemplo particular que Sócrates está examinando, puede decirse que cuando una persona mata a alguien, la destierra o la priva de sus bienes lo hace *creyendo* que eso es lo mejor para sí misma. Se sigue, entonces, que quien hace todo esto lo hace en vistas del bien o, más precisamente, de lo que *piensa* o *Cree* que es mejor para sí mismo. Pero se había convenido³⁸ en que un agente no desea lo que hace (por ejemplo, el que toma una medicina no desea lo que está haciendo, tomar la medicina y padecer una incomodidad o un dolor), sino que desea aquello en vistas de lo cual hace lo que hace (estar sano). Más concretamente, lo que en verdad deseamos es el verdadero bien. Si lo aplicamos al ejemplo del tirano, se sigue que no deseamos matar gente, desterrarla o privarla de sus bienes. Sólo lo

³⁶ Cf. GÓMEZ-LOBO, A. *La ética de Sócrates*. Barcelona/Buenos Aires/México D.F./Santiago de Chile, 1998. p. 140.

³⁷ PLATÓN. *Gorgias*, 468b-e.

³⁸ PLATÓN. *Gorgias*, 467c5-10.

deseamos cuando es beneficioso: si es dañino no lo deseamos³⁹. Porque únicamente queremos o deseamos el bien, no queremos ni deseamos el mal ni lo que no es malo ni bueno. Sin embargo, dado que puede ocurrir que al llevar a cabo una acción (como matar a un enemigo o desterrarlo) dicha acción resulte en un mal para el agente⁴⁰, se sigue que en este caso el agente no ha llevado a cabo su acción deseándola, pues nadie busca el mal para sí mismo, y si una acción resulta en algo malo para el agente, obviamente esa acción produce un daño más que un beneficio.⁴¹ De modo que, aquello que se pensaba o creía que era un bien, resultó ser, en realidad, un mal. Si esto es así, el tirano no hace lo que quiere.

Uno podría objetar a Sócrates que para el tirano puede ser un beneficio asesinar a sus enemigos en la medida que eso le permita permanecer en el poder; pero Sócrates muestra que en algunos casos eso se vuelve en contra de sí mismo, lo cual muestra un error de cálculo por parte del agente para evaluar correctamente las consecuencias de su acción. Es probable, además, que Sócrates haya pensado que no hay ningún bien moral (las virtudes) que pueda justificar las acciones de un individuo que proceda asesinando o desterrando a sus enemigos. Por otra parte, hay un problema serio en el argumento que tiene que ver con la ambigüedad de la palabra “querer”-“desear”. Para usar el ejemplo filosófico familiar desde la discusión introducida por Elizabeth Anscombe, no es lo mismo desear bajo la descripción A que desear bajo la descripción B.⁴² Edipo quiere casarse con Yocasta pero no quiere casarse con su propia madre. O sea, uno puede querer y no querer lo mismo bajo una descripción diferente. Yo puedo describir al sujeto X como “Yocasta” o como “la madre de Edipo”; el punto aquí es que Yocasta y la madre de Edipo son la misma persona, pero eso Edipo *lo ignora* (recuérdese que para Sócrates no hay malvados sino ignorantes). Y en el argumento socrático el problema de la posibilidad del error práctico que se sigue del estado cognitivo del sujeto (“opinión” o “creencia doxástica”) es decisivo. Esto explica por qué el tirano no hace lo que quiere, aunque *crea* que lo hace. Uno quiere el bien, de modo

³⁹ PLATÓN. *Gorgias*, 468e.

⁴⁰ PLATÓN. *Gorgias*, 468d5-6.

⁴¹ Probablemente Sócrates está pensando en casos en los que el proceder de una persona se vuelve contra sí misma; en el caso concreto del tirano, el hecho de que asesine o confisque los bienes de sus enemigos puede provocar una revuelta que termine con su gobierno.

⁴² Cf. *Intention*. Oxford, 1958. p. 65-70 y la aplicación de esta distinción en la discusión de Vlastos al pasaje del *Gorgias*: VLASTOS, G. *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Ithaca-New York: 1991. p. 149-154.

que allí donde hay un mal no puede decirse que se lo quiere. El núcleo del argumento apunta a la distinción entre “bien real” y “bien aparente” y aquí cobra una especial significación el estado epistémico del agente: una cosa es *creer* que *X* es un bien, otra diferente es *saber* que lo es. El tirano del ejemplo de Sócrates sólo cree que es bueno matar, desterrar o privar de los bienes a otros, no sabe que es un mal. Por lo tanto, una persona de esta índole no puede tener un “gran poder”, si tener un gran poder es un bien. O sea, es posible que una persona haga en la ciudad lo que le parezca y que no tenga un gran poder ni haga lo que quiera⁴³. Este texto es una sutil pieza filosófica que conserva toda su frescura y vigencia, tanto desde el punto de vista argumentativo como desde el punto de vista del problema que trata. Sería difícil negar que esta discusión aún hoy describe al menos parte nuestro mundo.

La tesis socrática de que lo único verdaderamente bueno son los bienes morales parece querer decir que la virtud es lo mismo que el conocimiento de lo que es bueno y malo para uno mismo. Uno será feliz si conoce lo que es bueno para uno mismo y actúa en conformidad con ello; el primer beneficiario de esa conducta es siempre el propio agente. La relación precisa entre virtud y felicidad no es todo lo clara que uno quisiera en los diálogos socráticos. Sócrates afirma que es la posesión de cosas buenas para el agente lo que hace feliz a ese agente; ésta es la caracterización más formal de “ser feliz”, en la cual todos los interlocutores de Sócrates están siempre de acuerdo. El problema aparece cuando se trata de determinar qué es una cosa buena para un agente y cuál es el uso (correcto o incorrecto) que puede hacerse de ella⁴⁴. La posición de Sócrates para el común de la gente (es decir, para casi todos nosotros) resulta extraña, pues dice que podemos ser injustamente despojados de nuestra propiedad, injustamente desterrados, injustamente esclavizados o mortificados, o podemos ser injustamente condenados a muerte (como lo fue el propio Sócrates), pero, si estamos en posesión del verdadero bien (la virtud), podemos ser felices a pesar de todo. En estos casos particulares, extremos y terribles de la vida, Sócrates sigue diciendo que el que comete una injusticia se hace más daño a sí mismo que al que padece esa injusticia, o lo que es peor no ser castigado por un crimen que se ha cometido que serlo.⁴⁵ El valor de la virtud consiste, entonces, en hacer feliz al agente; y esa felicidad

⁴³ PLATÓN. *Gorgias*, 468d7-e5.

⁴⁴ Cf. PLATÓN. *Menón*, 87e-88a; *Entídemo*, 279b-281c.

⁴⁵ Cf. PLATÓN. *Gorgias*, 468e-481b.

depende de bienes incondicionales, es decir de bienes que para ser tales no dependen de otros bienes. Desde luego que la virtud no es el único bien; hay otros bienes como la salud física, la belleza corporal, la riqueza y el reconocimiento social. Pero esas cosas son bienes en la medida en que no interfieren negativamente con la vida buena (es decir, cuando se hace un uso correcto de ellos) y, en el balance general de mi vida, los prefiero a sus opuestos. No es racional que una persona prefiera la enfermedad a la salud, la fealdad a la belleza, la pobreza a la riqueza, la falta de reconocimiento al reconocimiento. Pero aun así esos bienes son insignificantes comparados con la virtud, pues son siempre condicionales. Si yo no tuviera belleza o riqueza, de todos modos podría ser feliz teniendo virtud y, conversamente, si tuviera todos esos bienes pero careciera de virtud, sería un miserable y un desdichado.⁴⁶ Podría revelarse como algo verdaderamente importante distinguir los bienes aparentes de los bienes reales (ésta es una distinción puramente socrática que atraviesa toda la historia de la filosofía griega y creo que, en distintas formas, llega hasta nosotros). Si uno hace el esfuerzo de pensar las cosas de esta manera, puede descubrir que la caracterización formal que hace Aristóteles⁴⁷ (en) de la felicidad como fin último, perfecto y autosuficiente de la vida mantiene todavía hoy su lozanía, porque el problema en sí mismo no ha perdido vigencia, se encuentra presente de un modo muy concreto en nuestra vida diaria.

Para terminar quisiera referirme brevemente a un último punto. He dicho que el cultivo y estudio de la filosofía antigua no debe tener, en mi opinión, un carácter puramente histórico en el sentido de que su objetivo principal no debería ser solamente exponer con precisión histórica el pensamiento de un filósofo del pasado. Eso no significa, desde luego, que podamos decir cualquier cosa sobre un filósofo. Como es bien sabido, la profesionalización de la filosofía ha alcanzado un grado muy importante de desarrollo y, en el caso concreto de la filosofía antigua, este aserto se aplica de un modo muy especial. Una tarea importante, creo, de quien se dedica profesionalmente a la filosofía antigua es exponer de la mejor manera posible el pensamiento de los filósofos tratando de mostrar lo que efectivamente dijeron (o lo que a su leal saber y entender dijeron). De todos modos, pienso que a

⁴⁶ PLATÓN. *Gorgias*, 470e. Éste es el llamado “principio de la soberanía de la virtud”, o sea el principio según el cual la virtud es lo más valioso en la vida (cf. SANTAS, G. X. Socrates. *Philosophy in Plato's early dialogues*. London/Boston and Henley: 1979. p. 231 ss.; véase también VLASTOS, G. op. cit., p. 209-214).

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, I 1 y 5.

medida que el estudiante y el estudioso avanzan en el examen de las doctrinas filosóficas, a medida que examinan los puntos de partida, las tesis y los argumentos propuestos por los filósofos para defender sus posiciones, deben intentar darle vivacidad al pensamiento que están estudiando y atreverse a hacer una interpretación constructiva del o de los pensadores considerados. Si la filosofía antigua es filosofía, como creo que efectivamente lo es, podemos intentar ejercer nuestro pensamiento en la lectura y estudio de los filósofos del pasado. Creo, como Aristóteles, que “la actividad del intelecto es vida”⁴⁸ y los filósofos antiguos nos ofrecen una extraordinaria posibilidad de ejercer esa actividad.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1072b26-27.

LÓGOS, INMORTALIDAD Y PRAXIS EN EL FEDÓN

FLAVIA GILDA GIOIA

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

La palabra *lógos*, que comienza tenuemente a abrirse paso en la Grecia arcaica, ya aparece durante la cultura prefilosófica en los poemas homéricos y en las obras de Hesíodo¹ y va moldeándose a sí misma hasta adquirir relevancia filosófica a partir de Heráclito, quien hace de esta noción el centro de su pensamiento².

Como se sabe, el sustantivo *lógos* y el verbo *légein* comparten la misma raíz *leg-*, cuyo sentido fundamental es el de “unir” de manera coherente³, por lo que *lógos* sería el producto de la acción de *légein*. Originalmente, la palabra *légein* traduce la actividad y las leyes del pensamiento⁴ y solo más tarde adquiere el carácter de verbo declarativo en razón de su significado figurativo de contar, relatar, enumerar, aspecto esencial del verbo “decir”⁵. En cuanto al término *lógos*,⁶ si bien su campo semántico es muy amplio⁷, en virtud del parentesco con *légein*, es posible señalar tres significados principales: estructura unitaria de

¹ La palabra *lógos* aparece dos veces en Homero (*Iliada*, XV, 393 y *Odisea*, I, 56) y cinco veces en Hesíodo (*Teogonía*, 229 y 890 y *Los trabajos y los días*, 78, 106 y 789). Cf. CUNLIFFE, R. J. *A lexicon of the homeric dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963 y PAULSON, J. *Index hesiodens*. Hildesheim: Georg Olms, 1962.

² Cf. DIELS, H. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a. ed. Berlín: Weidmannsche, 1952; Frag. B1, B2, B50, B114. Para un interesante análisis del concepto de *lógos* en Heráclito, cf. FATTAL, M., *Le lógos d' Héraclite: un essai de traduction. Revue des Études Grecques*. Paris, v. 49, p. 142-52, 1986. También se puede consultar CORDERO N. La dinámica de la polis en Heráclito. *Cuadernos de filosofía*. Buenos Aires, v. 17, n. 26-27, p.15-25, 1977.

³ Véase, por ejemplo, CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Nouvelle édition. Paris: Klincksieck, 1999. p. 625, t. 3.

⁴ Cf. FOURNIER, H. *Les verbes “dire” en grec ancien*. Paris: Klincksieck, 1946. p. 53.

⁵ Cf. FOURNIER, H. op. cit., p. 207.

⁶ Un breve bosquejo acerca de los distintos usos de la palabra *lógos* en el siglo V o con anterioridad se puede ver en GUTHRIE, W. K. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1991. p. 396-400, v. 1.

⁷ Al respecto, puede consultarse NADDAF, G. Plato's *Theología* revisited. *Méthexis*. Buenos Aires, v. 9, p. 5, 1996 y FATTAL, M. op. cit., p. 143-145.

una cosa, conjunto de palabras o discurso y razón o intelecto.

La importancia de esta noción recorre la historia del pensamiento griego, que de un modo u otro versa acerca del descubrimiento o establecimiento de su significación. La filosofía platónica, por su parte, como genuina expresión del período clásico antiguo, da al *lógos* un lugar preponderante. Así lo atestigua, ante todo, la naturaleza dialógica de la mayoría de los escritos del filósofo. En efecto, la forma literaria del diálogo, lejos de ser accidental y externa, busca plasmar la estructura inherente al pensamiento que, para Platón, no es otra cosa que el diálogo silencioso del alma consigo misma⁸. De esta manera, la forma dialógica estaría reflejando el despliegue de una actividad cuyo constitutivo esencial es el *lógos*, no sólo como expresión sino también como fundamento y razón de lo expresado⁹.

La referencia al *lógos* atraviesa gran parte de la obra platónica y encuentra un tratamiento específico en algunos diálogos. Como ejemplos pueden citarse el *Cratilo*, que ofrece un estudio detallado del lenguaje, el *Teeteto*, que intenta determinar, en relación al tema del conocimiento, cuál es el sentido de *lógos* y el *Sofista*, que introduciendo el género de lo Otro en el ámbito eidético, busca justificar la posibilidad del *lógos* falso.

La relevancia de esta noción también se hace patente en el período de madurez del pensamiento de Platón, donde adquiere en general el sentido de “explicación”. Ya en el *Menón*¹⁰, en relación a la distinción entre *dóxa* y *epísteme*, se usa la expresión *αίτίας λογισμῶ* que, estrechamente vinculada con el término *lógos*, significa “consideración del fundamento”¹¹. En el *Banquete*, no será conocimiento la recta opinión de la que no se pueda dar razón (*λόγον δοῦναι*)¹². Y en *República*, en el contexto de la imagen de la línea dividida, se dice que los matemáticos suponen los objetos de su estudio pero no estiman que deban dar cuenta de ellos (*διδόναι λόγον*)¹³. La capacidad de dar razón y recibirla es condición necesaria aunque no suficiente para alcanzar el saber¹⁴.

⁸ PLATÓN. *Teeteto*, 189 e, *Sofista*, 263 e ss.

⁹ Cf. LLEDÓ, E. *La memoria del lógos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1984. p. 198.

¹⁰ El *Menón* es considerado, en este trabajo, un diálogo de transición entre los escritos anteriores y las grandes obras de madurez. Cf. GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1990. p. 231, v. 4 y la introducción al *Menón* de F. Olivieri. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1983, p. 275, v. 2.

¹¹ Cf. PLATÓN. *Menón*, 97e-98a. Respecto al significado de *αίτίας λογισμῶ*, en este pasaje del *Menón* se sigue la trad. cast. de F. Olivieri citada en la nota anterior.

¹² Cf. PLATÓN. *Banquete*, 202a. Para la traducción de *λόγον δοῦναι* en *Banquete*, 202a se usa la versión cast. de M. Martínez Hernández. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1986. v.2.

¹³ Cf. PLATÓN. *Rep.*, 510c. En cuanto a *διδόναι λόγον* en *Rep.* 510c se utiliza la trad. cast. de LAN, C. Eggers. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1986. v. 4.

¹⁴ PLATÓN. *Rep.*, 531e.

Dentro del grupo de los diálogos medios, que comparten la necesidad de buscar una fundamentación, especialmente el *Fedón* es muestra clara del interés de Platón respecto de la noción de *lógos*. En él, efectivamente, el Sócrates platónico propone “refugiarse en los *lógoi* para examinar la verdad de los seres”¹⁵, lo que se conoce en el diálogo como “segunda singladura” (δεύτερος πλοῦς)¹⁶, que postula la existencia de las Formas a fin de mostrar la causa de que el alma es inmortal¹⁷. De aquí que el *lógos* se halla, por primera vez, en conexión directa con los dos pilares de la filosofía platónica, como los denomina Cornford¹⁸, a saber, la teoría de las Ideas y la inmortalidad del alma.

Este trabajo se propone, en primer término, analizar la noción de *lógos* en el *Fedón* a fin de ofrecer algunas precisiones acerca de su significado. Se sostendrá que la lectura más abarcativa y acorde al uso del término en el diálogo es la que lo entiende como *discurso*. Se trata de un *discurso argumentativo*, que va en busca del fundamento. Sobre esta base, en segundo lugar, se intentará mostrar que el *lógos* en el *Fedón* es un tipo especial de *discurso* en virtud de su contenido pues, debiendo *dar razón* de la inmortalidad del alma, no es de carácter demostrativo sino que solo tiende a apoyar la asunción de cuestiones consideradas “primeras” implicando, a su vez, consecuencias relevantes en el ámbito de la *praxis*. Para ello, se examinará la relación que guarda esta argumentación con el tema sobre el cual versa, i.e., la inmortalidad del alma, en vistas a ensayar dos posibles respuestas a por qué Platón insiste en exigir *fundamentación* nada menos que de una cuestión que parece *indemostrable*.

I

En el marco de la última conversación del maestro Sócrates con algunos de sus discípulos en el día de su muerte, Platón pone de manifiesto en el *Fedón* puntos sobresalientes de su doctrina: la existencia de las Ideas, la *anámnesis* como explicación del conocimiento, la división de seres en sensibles e inteligibles, el procedimiento por hipótesis, entre otros. Todos estos temas se hallan hábilmente articulados en torno a la cuestión central de la inmortalidad del alma; sin embargo, la pregunta acerca de cuál es el propósito fundamental del diálogo no es fácil de responder¹⁹. Se podría decir que la intención de

¹⁵ PLATÓN. *Fedón*, 99e4-6. Todas las referencias al texto del *Fedón* citadas en este trabajo corresponden a la edición de Burnet, J. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1995. v. 1.

¹⁶ PLATÓN. *Fedón*, 99d.

¹⁷ PLATÓN. *Fedón*, 100b5-9.

¹⁸ Cf. CORNFORD, F. *La teoría platónica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1968. p. 18.

¹⁹ Acerca del propósito fundamental del *Fedón*, se puede consultar, por ejemplo, HACKFORTH, R., *Plato's Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955. p. 3-7 y BLUCK, R. S. *Plato's Phaedo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955. p. 1-2.

Platón es, en efecto, discutir la posibilidad de que el alma sea inmortal, pero también que es trazar una teoría del buen morir o profundizar la enseñanza socrática por excelencia acerca de que el supremo interés del hombre es “el cuidado de su alma”²⁰. A la vez, no menos admisible sería sostener que la finalidad del diálogo es presentar la Teoría de las Ideas en conexión con la naturaleza imperecedera de la *psykhé*. Sin perjuicio de que se acepte una lectura u otra, en este trabajo interesa destacar que el *Fedón* puede considerarse una exhortación al modo filosófico de vida, dado que, en realidad, como se verá, es el tema que enmarca toda otra cuestión que se trate en el diálogo. En efecto, el propio “estilo platónico”, es decir, la manera peculiar en que Platón vuelca y desarrolla las cuestiones filosóficas en el marco de la forma literaria del diálogo, es él mismo una invitación constante a filosofar y este carácter protréptico puede apreciarse singularmente en el *Fedón*. A lo largo del diálogo, este especial modo de vida, encarnado por Sócrates, se manifiesta como “la práctica de un examen permanente”. El filósofo aparece como el que puede “dar razón” de su saber²¹, hacer suyas, a través de un reexamen, sentencias que le llegan por tradición²² y revisar las afirmaciones filosóficas de sus antecesores²³.

Esa petición de fundamentación también se puede observar siguiendo la propia estructura del diálogo. Primeramente, Sócrates tendrá que “justificar” su rechazo del suicidio²⁴ al sostener que la muerte es un bien pero no es lícito hacerse violencia a sí mismo²⁵. En segundo lugar, es llevado a “defender” su peculiar postura ante la muerte²⁶ que él presenta como consecuencia no de un mero punto de vista, sino de una auténtica forma de vida. En efecto, dado que la muerte consiste en la separación del alma respecto del cuerpo²⁷, y siendo éste un obstáculo para conocer la verdad²⁸, el alma del filósofo se apartará lo más posible del cuerpo y sus pasiones, de donde la filosofía consistirá en un singular modo de vida: la práctica de la muerte²⁹. Esta “apología”, empero, no basta, a menos que el alma sea inmortal y conserve alguna capacidad y entendimiento³⁰. Se hace necesario, pues, legitimar esta

²⁰ Cf., por ejemplo, *Apología* 30b y *Gorgias* 503a.

²¹ PLATÓN. *Fedón*, 76b5-7.

²² PLATÓN. *Fedón*, 62b, 70c.

²³ PLATÓN. *Fedón*, 96a-99d. Tal como lo muestra la crítica a las posturas de Anaxágoras y los pensadores físicos.

²⁴ PLATÓN. *Fedón*, 61e.

²⁵ PLATÓN. *Fedón*, 61d.

²⁶ PLATÓN. *Fedón*, 63b.

²⁷ PLATÓN. *Fedón*, 64c.

²⁸ PLATÓN. *Fedón*, 66a.

²⁹ PLATÓN. *Fedón*, 67a y e6-7, 66d-e1, 67b1-2.

³⁰ PLATÓN. *Fedón*, 70a7-b4.

esperanza, por lo que Sócrates, en tercer término, deberá “aplicarse al examen” de la cuestión³¹, trayendo a colación y exponiendo a objeción las conocidas “pruebas de la inmortalidad del alma”. Pero no sólo ocurre que Sócrates es convocado por sus discípulos a dar cuenta de sus creencias y su actitud sino que él mismo se muestra interesado por el diálogo³², examina sus opiniones³³, busca subsanar lo absurdo³⁴, anima a sus amigos a decir y preguntar cuanto quieran³⁵ y se regocija en la objeción³⁶. El *Fedón* es, pues, una exhortación a la sabiduría (*phronesis*)³⁷ que, en tanto examen permanente de la razón, se presenta como un ejercicio purificador del alma que redundará provechosamente en la práctica³⁸.

A la luz de esta exigencia de reflexión, el término *lógos* adquiere un lugar central en el diálogo. No solo está omnipresente, sino que, en el momento en que se impone “examinar la verdad de los seres”³⁹, los *lógoi* se erigen como el medio más propicio para revelarla marcando, de esta manera, un “nuevo rumbo” en el camino de la indagación filosófica. Resulta, entonces, de sumo interés intentar determinar el uso de la palabra *lógos* en el *Fedón*. El análisis se hará en tres etapas: 1. rastrear rápidamente el empleo del término a lo largo del diálogo, 2. elucidar con cierto detalle la expresión *διδόναι λόγον* en los pasajes correspondientes y 3. examinar de modo más extenso la sentencia con que el Sócrates de Platón describe su “segunda navegación”: *εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*⁴⁰.

1. En cuanto al empleo del término, *lógos* aparece en el diálogo con diferentes significados⁴¹. Se pueden ofrecer algunos ejemplos ilustrativos. Se usa como:

a) *palabra*. Recién comenzada la conversación entre Equócrates y Fedón, este último relata, refiriéndose a Sócrates, que lo veía un hombre feliz

³¹ PLATÓN. *Fedón*, 70c3.

³² PLATÓN. *Fedón*, 63e.

³³ PLATÓN. *Fedón*, 64d.

³⁴ PLATÓN. *Fedón*, 62d6.

³⁵ PLATÓN. *Fedón*, 85b8-10.

³⁶ PLATÓN. *Fedón*, 62e8-63a1.

³⁷ Así lo considera FESTUGIÈRE, A. *Les trois protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris: Vrin, 1973. p. 9-16.

³⁸ PLATÓN. *Fedón*, 69a-e.

³⁹ PLATÓN. *Fedón*, 99e.

⁴⁰ PLATÓN. *Fedón*, 99 e5-6.

⁴¹ Brandwood registra más de cien apariciones del sustantivo. Muchísimas más son las correspondientes al verbo *legein*. Cf. BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Mancy & Son Ltd., 1976. Es muy difícil establecer una distinción clara entre los varios usos de *lógos* en el *Fedón*. En muchos casos se trata solo de una diferencia de matiz semántico y la palabra admite diversas traducciones.

tanto por su comportamiento como por sus *palabras* (καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων)⁴². Con igual significado pero con otro matiz, aparece en la expresión ἐνὶ λόγῳ en 65d-13 que puede traducirse por “en una palabra” y en 110a3-4 se dice que “no brota en el mar nada digno de mención” (οὔτε φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ).

b) *dicho, sentencia*. En 62b2-3, Sócrates se refiere al *dicho* que se declara en los misterios (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος) acerca de que los humanos estamos en una especie de prisión de la que no debe uno escapar. Más adelante, en 67c5-6, la purificación es precisamente lo que desde antiguo se dice en la *sentencia* (ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται) “el separar al máximo el alma del cuerpo”.

c) *coloquio*. Una vez que Fedón cuenta quiénes estaban con Sócrates ese último día, en 59c-7 Equócrates, ansioso de información, le pregunta cuáles dice que fueron los *coloquios* (τίνες φῆς ἦσαν οἱ λόγοι)⁴³. También, al tratarse el tema de la causalidad, antes de explicar el tipo de causa del que se ha ocupado, Sócrates aclara que no dice nada nuevo sino lo que siempre y también en el *coloquio* no ha dejado de exponer (ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ)⁴⁴.

d) *fábula*. En 60d-1, Cebes pregunta a Sócrates con qué intención ha versificado las *fábulas* de Esopo (ἐντείννας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους).

e) *relato*. Hacia el final del diálogo Sócrates aclara que, aunque pudiese saber si los *relatos* acerca de la geografía mítico-escatológica de la tierra son verdaderos, no le alcanzaría la vida para exponerlos a causa de su extensión (τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἔξαρκεῖν)⁴⁵.

f) *revelación divina*. En el pasaje 85c-e, Simmias considera que para tratar acerca de la inmortalidad del alma y su destino después de la muerte, hay varias posibilidades. Una de ellas es saber por *revelación divina* (λόγου θείου)⁴⁶.

g) *razón* o *motivo*. Al tener que justificar su actitud ante la muerte,

⁴² PLATÓN. *Fedón*, 58e-4. En cuanto al significado del término *lógos* en cada una de las citas mencionadas, salvo expresa indicación, se sigue la trad. cast. de GUAL, C. G. In: PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1986. v. 3.

⁴³ Con el mismo sentido, C. Eggers Lan traduce “¿de qué dices que hablaban?” en *El “Fedón” de Platón*. 3 ed. Buenos Aires: Eudeba, 1983. p. 81.

⁴⁴ PLATÓN. *Fedón*, 100b-2. Es importante señalar, siguiendo la traducción de Eggers Lan, op. cit., p. 186, que *lógos* en este pasaje tiene también el sentido de “argumentación” puesto que el diálogo que Sócrates lleva a cabo con sus discípulos es de carácter argumentativo.

⁴⁵ PLATÓN. *Fedón*, 108d8-9.

⁴⁶ PLATÓN. *Fedón*, 85d-3. La expresión *λόγου θείου* también puede traducirse por “palabra”, tal como lo hace Eggers Lan en op. cit., p. 149. R. Hackforth, por su parte, la entiende como “doctrine divinely revealed” en *Plato’s Phaedo*. Translation with Introduction and Commentary by R. Hackfort. Cambridge: Cambridge University Press: 1996. p. 97. [8^a reimp.]

Sócrates dice en 63e8-9 que quiere dar a sus discípulos la *razón* (τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι)⁴⁷ de por qué le resulta lógico que un hombre que ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes una vez que muera.

h) *explicación* o *fundamento*. Que la muerte es un bien pero no es lícito suicidarse puede parecer absurdo (ἄλογον)⁴⁸. Sin embargo, para Sócrates, probablemente tiene una *explicación* (ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινα λόγον)⁴⁹. Él interpreta que somos posesión de los dioses. Pero ello, como aclara Cebes, implicaría que desear morir es querer abandonar esa situación de estar al servicio de los mejores dirigentes que existen, lo cual *no tiene explicación* (οὐκ ἔχει λόγον)⁵⁰.

i) *argumento*. Son muchísimas las citas que se pueden ofrecer⁵¹. Tomemos como ejemplo, en primer lugar, el pasaje de la teoría de la *anamnesis*. En 72e1-2 Cebes apoya la conclusión a la que llegaron con Sócrates de que las almas de los muertos existen diciendo que “también es así de acuerdo con ese otro *argumento* (καὶ κατ' ἐκείνον γε τὸν λόγον) de que el aprender no es otra cosa sino recordar”. Simmias, por su parte, quiere saber cómo se prueba (ἀποδείξεις)⁵² eso, a lo que Cebes responde que se funda en un *argumento* espléndido (λόγῳ ... καλλίστῳ)⁵³ aludiendo al interrogatorio al esclavo en *Menón*, 80d-86c. Asimismo son ilustrativos los pasajes 88c-e y 90b-e. El primero corresponde a la disconformidad que experimentan los discípulos respecto de todo argumento ante las críticas al parentesco de naturaleza del alma con las Ideas:

... convencidos por el razonamiento anterior (τοῦ ἔμπροσθεν λόγου), de nuevo [Cebes y Simmias] nos habían confundido y nos precipitaban en la desconfianza, no solo respecto de los argumentos precedentes (τοῖς προειρημένους λόγοις), sino también respecto a los que iban a exponerse [...]. ¿A qué discurso (razonamiento) vamos a dar crédito (πιστεύομεν λόγῳ)? Pues tan convincente como era el argumento que Sócrates formulaba (ἔλεγε λόγον), ahora [...] me cautiva admirablemente ese razonamiento (ὁ λόγος) de que nuestra alma es una especie de armonía, [...] Así que bien necesito de nuevo, ... algún otro argumento (ἄλλου τινὸς λόγου) que venga a convencerme de que el alma

⁴⁷ Con el mismo sentido, C. Eggers Lan, op. cit., p. 103 traduce por “darles la explicación” y M. Dixsaut, por “justifier” en PLATÓN. *Phédon*. Traducción, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991. p. 212.

⁴⁸ PLATÓN. *Fedón*, 62b-2.

⁴⁹ PLATÓN. *Fedón*, 62b-2. Respecto de la traducción de *lógos* en el pasaje 62b, es interesante la aclaración de C. Eggers Lan, op. cit., n. 28, p. 96.

⁵⁰ PLATÓN. *Fedón*, 62 d-6.

⁵¹ Cf. p. e., 84c-2, 85c-9, 86a-5, 86e-1 y 4, 87e-6, 88d-2, 92a-3, 95b-1.

⁵² PLATÓN. *Fedón*, 73a-5.

⁵³ PLATÓN. *Fedón*, 73a-7.

del que muere no perece con él. [...] ¿También Sócrates [...] se mostró apesadumbrado [...] o [...] vino suavemente en socorro de su argumentación? (εβοήθει τῷ λόγῳ).⁵⁴

El segundo pasaje, 90b-e, se refiere a que

cuando uno se confía en un argumento como verdadero, sin el arte de los razonamientos (τῆς περὶ τοῦ λόγου τέχνης), también después opina que es falso, siéndolo unas veces y no siéndolo otras,⁵⁵

lo cual lleva a considerar que no hay nada firme ni en las cosas ni en los razonamientos, tal como quienes se dedican a esgrimir razonamientos contrapuestos (ἀντιλογικοὶ λόγοι). Conque – dice Sócrates a Fedón – sería lamentable que existiera un razonamiento verdadero pero que, por no saber distinguirlo de aquellos que a veces parecen verdaderos y a veces no, alguien odiara los razonamientos (misología)⁵⁶ y se privara de la verdad y el conocimiento.

j) *objeción o réplica*. En 88d-9, por ejemplo, Equócrates pregunta a Fedón cómo Sócrates contrarrestó la *objeción* (πῆ ὁ Σωκράτης μετήλθε τὸν λόγον;) del tejedor y sus mantos presentada por Cebes. Y en 89a3-4 Fedón resalta la afabilidad y el afecto con que el maestro aceptó la *réplica* de los jóvenes (τῶν νεανίσκων τὸν λόγον).

Esta lista, aunque no exhaustiva, permite señalar de un modo muy general dos grupos de significados de *lógos*. Uno que se refiere al lenguaje en sentido amplio (palabra, sentencia, etc.); otro, que acentúa su aspecto argumentativo (razón, fundamento, etc) y representa, como lo muestra este rápido rastreo, el uso preeminente del término en este diálogo.⁵⁷

2. Tómese en cuenta ahora la expresión διδόναι λόγον que se usa en tres pasajes con el sentido de dar una fundamentación. En el contexto del argumento de la reminiscencia, frente a la posibilidad, por un lado, de haber nacido sabiendo y mantener ese saber a lo largo de la vida, o por otro, de que quienes se dicen que saben no hacen más que acordarse de un saber adquirido antes, Sócrates sostiene que si un hombre tiene un saber, debería poder dar

⁵⁴ PLATÓN. *Fedón*, 88c-e.

⁵⁵ PLATÓN. *Fedón*, 90b-e.

⁵⁶ PLATÓN. *Fedón*, 89d.

⁵⁷ Habría que agregar dos apariciones de *lógos* con claro sentido de proporción. Cuando Sócrates describe la tierra, dice que las plantas crecen *proporcionalmente* (ἀνά λόγον) y que los montes presentan sus rocas con igual *proporción* (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον). Cf. PLATÓN. *Fedón*, 110 d3-5.

razón (διδόναι λόγον) de él y, de hecho, no todos pueden hacerlo⁵⁸, por lo que hemos olvidado ese saber al nacer y ahora lo recordamos. Asimismo, cuando Cebes manifiesta su temor de que el alma solo sea algo muy duradero, por lo cual puede allegarse al cuerpo muchas veces sin ser por ello inmortal, Sócrates afirma que “conviene sentir temor, si es que uno no es insensato, a quien no sabe ni puede dar razón (διδόναι λόγον) de su inmortalidad”⁵⁹. Por último, al explicar el procedimiento por hipótesis, Sócrates sugiere a Cebes en 101d que cuando le fuera preciso dar razón (διδόναι λόγον) de su mismo supuesto (τῆς ὑποθέσεως), lo hiciera de igual modo, tomando a su vez como supuesto otro, el que le pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegara a un punto suficiente (ἐπί τι ἰκανόν). Es decir que se trata, como en el *Menón*, de discriminar la causa (ἀιτίας λογισμῶ)⁶⁰, lo que distingue la *epistémē* de la *alethés dóxa* en la imagen de las estatuas de Dédalo, o como en la *República*, de la actividad propia del dialéctico, esto es, alcanzar la razón de ser de cada cosa (λόγον διδόναι)⁶¹ para sí mismo y para los demás. Sobre la base de lo brevemente expuesto, es posible decir que en el *Fedón*, al igual que en otros diálogos de la etapa de madurez de Platón, con la expresión διδόναι λόγον se pone de relieve la necesidad de justificación, ya sea de un saber, ya sea de una cuestión tan especial como la inmortalidad del alma, ya sea de una hipótesis que en este diálogo es, ni más ni menos, la que sostiene que “hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase” tantas veces repetida⁶².

3. Según lo dicho hasta ahora, el *lógos* en el *Fedón* se revela como modo de *fundamentación*. En este contexto, es preciso abocarse ahora al análisis de la función que la noción de *lógos* tiene en el *Fedón*, a partir del sentido que ella adquiere en el conocido pasaje en que Sócrates aconseja cambiar el método de investigación⁶³.

Como se sabe, después de que ofrece y discute con sus discípulos las tres primeras pruebas a favor de la inmortalidad del alma – la alternancia de

⁵⁸ PLATÓN. *Fedón*, 76b5-8.

⁵⁹ PLATÓN. *Fedón*, 95d6-e1.

⁶⁰ PLATÓN. *Fedón*, 98a3-4.

⁶¹ PLATÓN. *República*, 534b4-5.

⁶² PLATÓN. *Fedón*, 100b5-8. La expresión es utilizada también en un cuarto pasaje, 78d, en el contexto del argumento de la afinidad del alma con las Ideas: *La entidad misma, de cuyo ser damos cuenta al preguntar y al responder* (Αὐτῆ ἢ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποδρινόμενοι). En cuanto a su significado, si bien en general es entendido como “dar razón” o “dar cuenta”, parece más difícil suscribirle el sentido de “fundamentar” que se le ha adjudicado en los tres pasajes señalados.

⁶³ PLATÓN. *Fedón*, 99d-102a.

los contrarios⁶⁴, la reminiscencia⁶⁵ y la afinidad del alma con las Ideas⁶⁶. Simmias y Cebes manifiestan sus dudas⁶⁷. El primero presenta como objeción la teoría del alma armonía, según la cual, el alma sería “la combinación de los factores existentes en el cuerpo”⁶⁸ y así como la armonía de una lira no podría subsistir destruida la misma, el alma desaparecería al morir el cuerpo. Cebes, por su parte, mediante el símil del tejedor y sus mantos⁶⁹ objeta que, si bien la preexistencia del alma está suficientemente probada⁷⁰, no lo está que el alma, aun siendo más⁷¹ fuerte y duradera que el cuerpo, permanezca después de la muerte de éste; lo que es más, si sobreviviese, nada impediría que, habiendo vivido muchas veces, el alma se fatigase y pereziese tras abandonar el último cuerpo⁷². Confundidos, los discípulos se precipitan nuevamente en la desconfianza, ante lo cual Sócrates, después de hacer una magnífica defensa de los “razonamientos”, que en tanto tales no deben “morir” sino ser usados según la técnica correspondiente en pos de la verdad⁷³, procede a responder ambas objeciones. La teoría del alma armonía contradice el argumento de la reminiscencia que Simmias admite mantener en pie, pues si conocer es recordar algo que el alma conoció en un tiempo anterior, tiene que haber existido antes que el cuerpo, por lo cual no puede ser un tipo tal de armonía⁷⁴. Por otro lado, mientras a la armonía no le conviene ser de modo distinto al de los elementos que la componen, el alma, en cambio, sí se comporta diferente al cuerpo⁷⁵.

Respecto a la réplica de Cebes, Sócrates reconoce la magnitud de la cuestión. Para responderle deberá “ocuparse a fondo y en su conjunto de la causa (*aitía*) de la generación y de la corrupción”⁷⁶, pasando a contar “sus propias experiencias intelectuales”⁷⁷. Interesado por la “investigación de la

⁶⁴ PLATÓN. *Fedón*, 70c-72e.

⁶⁵ PLATÓN. *Fedón*, 72e-77a.

⁶⁶ PLATÓN. *Fedón*, 78b-80e.

⁶⁷ PLATÓN. *Fedón*, 85c.

⁶⁸ PLATÓN. *Fedón*, 85e-86d.

⁶⁹ PLATÓN. *Fedón*, 87b- 88c.

⁷⁰ PLATÓN. *Fedón*, 87a.

⁷¹ PLATÓN. *Fedón*, 88a 7-10.

⁷² PLATÓN. *Fedón*, 91d.

⁷³ PLATÓN. *Fedón*, 89a-91c.

⁷⁴ PLATÓN. *Fedón*, 91e-92c.

⁷⁵ PLATÓN. *Fedón*, 93a-95a.

⁷⁶ PLATÓN. *Fedón*, 95e8-10.

⁷⁷ Acerca de si se trata de la autobiografía intelectual de Sócrates (Burnet) o si corresponde a las experiencias del propio Platón (Loriaux), la discusión permanece abierta. Si se tiene en cuenta el testimonio de Aristóteles en *Metafísica*, A6, 987 b 1-4, donde se presenta a Sócrates preocupado *más bien por las cosas morales y en modo alguno por la naturaleza en su conjunto*, es posible considerar que el interés platónico en este pasaje va más allá de relatar la historia intelectual de su maestro. Podría interpretarse también como un esquema del desarrollo de la filosofía

naturaleza” (περὶ φύσεως ἱστορία), le parecía sublime conocer por qué nace cada cosa, perece y es⁷⁸. Pero analizando las respuestas de sus antecesores, concluyó que era incapaz para tal estudio e incluso esta investigación lo dejó engeguizado al punto de desaprender lo que antes creía saber⁷⁹ dado que, para sus predecesores, causas contrarias producirían un mismo efecto; así el dos, por ejemplo, se generaría tanto a partir de la “adición” como de la “escisión”⁸⁰. Asimismo, el oír acerca de Anaxágoras, creyó encontrar en él un “maestro de la causalidad”⁸¹ pero pronto se defraudó puesto que, habiendo postulado el *noûs* como causa de todo⁸², al momento de explicar la ordenación de las cosas, Anaxágoras aduce causas de tipo físico⁸³. La crítica de Sócrates al mecanicismo y al supuesto teleologismo de Anaxágoras radica en que ninguno distingue la verdadera causa de las condiciones de posibilidad de la misma, que en este caso son de carácter material⁸⁴. El interés socrático al respecto recaía en el “porqué” de que las cosas estén dispuestas del mejor modo posible⁸⁵, cuestión ante la cual, las explicaciones anteriores se tornaban insuficientes y, lo que es más, provocaban un especial estupor, como lo muestra el conocido ejemplo de la “cabeza”, que siendo pequeña, aparecía como causa de que lo mayor sea mayor, lo cual resultaría ya monstruoso⁸⁶. Esta situación de desconcierto da lugar a la exposición, por parte de Sócrates, de su “segunda singladura”⁸⁷ en el análisis de la causalidad.

Es sabido que con esta expresión, Platón se refiere a tomar un “nuevo rumbo” que, aunque más esforzado, tal como lo es la navegación a fuerza de remos al faltar viento propicio⁸⁸, resultará, a su juicio, más eficaz y seguro para mostrar la causa de que el alma es inmortal. Este δεύτερος πλοῦς⁸⁹ representa, como se verá, un verdadero “giro copernicano” en cuanto al método filosófi-

helénica (GUAL, C. G. op. cit., p. 101, n. 82). Quizás lo más acertado sería leer este texto en conexión con “el nuevo rumbo” que se propone tomar en 99 d. Véase el comentario de DIXSAUT, M. op. cit., p. 135.

⁷⁸ PLATÓN. *Fedón*, 96a7-b1.

⁷⁹ PLATÓN. *Fedón*, 96c.

⁸⁰ PLATÓN. *Fedón*, 96e-97c.

⁸¹ PLATÓN. *Fedón*, 97d 6-8.

⁸² PLATÓN. *Fedón*, 97c2.

⁸³ PLATÓN. *Fedón*, 98c.

⁸⁴ PLATÓN. *Fedón*, 99b.

⁸⁵ PLATÓN. *Fedón*, 99c.

⁸⁶ PLATÓN. *Fedón*, 101a7-b1.

⁸⁷ PLATÓN. *Fedón*, 99d.

⁸⁸ Cf. MENANDRO, fr. 241 Kork.

⁸⁹ En general, los traductores y comentaristas relacionan la mención del δεύτερος πλοῦς en *Fedón* con la expresión usada en *Filebo*, 19c y *Político*, 300c; también hay quienes hacen referencia a *Carta VII*, 333e y *Leyes*, 875d. Aunque no se trate en este trabajo, téngase en cuenta la discusión acerca de este segundo método y su objetivo; al respecto, es interesante el punto de vista de DIXSAUT, M. op. cit., p. 139-141.

co de indagación⁹⁰. En efecto, el Sócrates platónico, que hasta el momento había intentado, “al investigar las cosas (τὰ ὄντα)”, “mirar las cosas (τὰ πράγματα) con los ojos” y esforzarse “por tomar contacto con ellas por medio de cada uno de los sentidos”⁹¹, sugiere ahora, en cambio, “refugiarse en los λόγοι para examinar la verdad de los seres (τῶν ὄντων)”⁹². Es decir, tratar de aprehender la realidad directamente mediante la percepción sensible, como se ha señalado, conduce a la ceguera intelectual⁹³. Los sentidos ya fueron presentados, en el diálogo, como un obstáculo más⁹⁴ que como una ayuda para la razón que busca la verdad y el conocimiento. Por ello, Sócrates decide emplear un procedimiento indirecto: tal como aquél que, durante un eclipse, debe observar la imagen del sol en el agua o en algún otro medio semejante⁹⁵ si no quiere lastimar su vista, él, temeroso de quedar ciego de alma⁹⁶, dirigirá su mirada a los λόγοι, lo que significa que, en vez de investigar la realidad directamente, lo hará en τοὺς λόγους⁹⁷, “las cosas dichas”⁹⁸. Se contraponen, de esta manera, dos métodos alternativos para estudiar la realidad⁹⁹: examinarla en los hechos (ἔργα)¹⁰⁰, lo cual implicaría caer en el error de los φυσικοί al considerar la observación de los fenómenos como la recta base de la ciencia o examinarla en los λόγοι (ἐν ἐκείνοις) a fin de salvaguardar al alma de caer en contradicción. La diferencia radica, según parece, en que los λόγοι de los científicos provienen de la observación empírica, mientras que para Sócrates los λόγοι son ellos mismos el punto de partida de la investigación¹⁰¹.

⁹⁰ Dixsaut dice que “...la seconde navigation constitue une rupture radical du point de vue” Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 140 y además nota 276, p. 371-373.

⁹¹ El entrecomillado es de Eggers Lan. Para una aclaración de los términos empleados, Cf. EGGERS LAN, C. op. cit., n. 204, p. 183. Para las expresiones τὰ ὄντα y τὰ πράγματα, remitirse a la n. 36 de este trabajo.

⁹² En cuanto a la traducción de τῶν ὄντων, Eggers Lan opta por “cosas”, mientras que García Gual, por “la verdad real” y Dixsaut, por “êtres” aunque en la nota correspondiente (n. 278) habla de “êtres réels” (p. 374).

⁹³ “El “enceguecimiento” es un estupor ante lo que se presenta como una contradicción lógica y como explicación inexplicable”. Cf. EGGERS LAN, C. op. cit., p. 184, n. 204.

⁹⁴ PLATÓN. *Fedón*, 65a-d. Cf. *Plato's Phaedo*. Translation with Introduction and Commentary by R. Hackforth. Cambridge: University Press, 1996. p. 137.

⁹⁵ PLATÓN. *Fedón*, 99d 6-e.

⁹⁶ PLATÓN. *Fedón*, 99e1-2.

⁹⁷ PLATÓN. *Fedón*, 99e5.

⁹⁸ En su comentario al pasaje 99e-5-100a-3, Rowe traduce τοὺς λόγους por ‘things said’, i.e. ‘statements’, or ‘propositions’. Cf. PLATO. *Phaedo*. Edited by C. Rowe. Cambridge: University Press, 1996. p. 240.

⁹⁹ En lo que se refiere al objeto de indagación, Platón emplea τὰ ὄντα en 99d-5 y τὰ πράγματα en 99e-3. Para Hackforth, por ejemplo, se trata en ambas expresiones de los objetos físicos. Dixsaut, en cambio, traduce “des choses existantes” y “les choses” respectivamente. Rowe simplemente los equipara sin hacer aclaraciones (99e-3 τὰ πράγματα 99d-5 τὰ ὄντα). Sin duda, el contexto en que ambas expresiones son usadas es el mejor criterio para esclarecer su significado.

¹⁰⁰ PLATÓN. *Fedón*, 99e5. Eggers Lan y García Gual traducen ἔργα por “hechos”; Hackforth, por “external objects” y Robin y Dixsaut, por “expérience effective” y “expériences directes” respectivamente.

¹⁰¹ PLATÓN. *Fedón*, 100a3-4. Cf. ROWE, C. op. cit., p. 240.

Ahora bien, ¿cuál es el significado que el término *lógos* tiene en los pasajes citados? Por un lado, desde que Sócrates propone a Cebes exponerle su *segunda singladura* en la búsqueda de la causa en 99d, la noción de *lógos* alude al ámbito del lenguaje, ciertamente significativo; los *lógoi* parecen ser los argumentos mismos, los razonamientos¹⁰². De esta forma se hace claro el contraste trazado entre observar los objetos físicos y construir argumentos. Este es el sentido en que se ha sostenido anteriormente que el *δεύτερος πλοῦς* representa un giro copernicano en lo que se refiere al método de indagación de la realidad, puesto que se declara explícitamente que la verdad de los seres (*τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*) se debe buscar en el nivel del discurso y no en las propias cosas:

*...una vez que hube dejado de examinar las cosas (τὰ ὄντα) [...]. Me pareció, pues, que era preciso refugiarme en los λόγοι para examinar en ellos la verdad de las realidades*¹⁰³.

Además, en tanto la verdad se ubica en los *λόγοι*, estos son imágenes de la realidad, es decir, son el medio propicio a través del cual es posible llevar adelante una indagación fructífera de la misma. Así como en un eclipse de sol sólo puede observarse la imagen del astro en un medio apropiado, la verdad de las cosas sólo puede manifestarse a través de los *λόγοι*. Pero, como Platón mismo advierte, la comparación no es, quizás, del todo exacta, pues el agua o algún medio semejante distorsiona claramente el objeto que en él se refleja¹⁰⁴. Si bien se habla de *εἰκόνες* en ambos casos, no lo son en el mismo sentido. La verdad se examina en los *λόγοι* porque ellos representan el despliegue de lo captado por la inteligencia; la formulación del conocimiento es únicamente posible por medio de ellos.

Por otra parte, al explicar a partir de 100a-4 los pasos del nuevo método¹⁰⁵ – el procedimiento por hipótesis –, Sócrates hace otra vez uso

¹⁰² Así lo entiende M. Dixsaut. Pero, ciertamente, *lógos* en 100a-5 ha dado lugar a distintas interpretaciones: “ideas” o “nociones” (Robin), “conceptos” (García Gual), “proposiciones” (Hackforth), “definiciones” (Bluck), “teorías” (Murphy). Para la autora, la palabra “razonamiento”, si bien no se refiere a una estructura lógica, tiene el mérito de implicar un movimiento de reflexión y una articulación que las otras traducciones de esta intraducible palabra no contemplan. Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 373, n. 277.

¹⁰³ PLATÓN. *Fedón*, 99d5-e5.

¹⁰⁴ PLATÓN. *Fedón*, 99e5-7. Hasta qué punto Platón sugiere que en los *lógoi* se opera algún tipo de distorsión del objeto inteligible es una cuestión sumamente discutible.

¹⁰⁵ En *Fedón*, el “procedimiento por hipótesis” es presentado como “un nuevo rumbo” respecto del método de los filósofos de la naturaleza. Pero ya fue puesto en práctica parcialmente en *Menón* (86d-89e) y, como se sabe, será completado más tarde en *República* en el contexto de la imagen de la línea dividida (509d-511e).

de la palabra *lógos*,

... y tomando como base (ὑποθέμενος) cada vez el λόγος que juzgo más incommovible, afirmo lo que parece concordar (συμφωνεῖν) con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero.

En este pasaje el término parece significar “proposición”, aquélla que por considerarse la más firme y la más segura se postula como premisa, como punto de partida de un razonamiento¹⁰⁶. Más aún, el que en 101-d Platón utilice el vocablo ὑπόθεσις para referirse a este λόγος básico apoya la interpretación que lo entiende como enunciado, juicio o proposición¹⁰⁷. De más está decir que la hipótesis planteada, es decir, el enunciado asumido como verdadero, a partir del cual se pretende mostrar que el alma es inmortal, como ya se dijo, no es otra que la existencia de las Ideas:

*... y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase.*¹⁰⁸

Seguidamente, la misma palabra, ὑπόθεσις, designará un segundo λόγος básico, el que parezca mejor de entre “los de arriba”¹⁰⁹, que se elegirá cuando fuera preciso dar razón (διδόναι λόγον) del primero¹¹⁰. Sin explicar con detenimiento este “proceder hipotético” no puede sino destacarse la noción de coherencia interna involucrada en él y puesta de manifiesto en el uso, por parte de Platón, del verbo συμφωνεῖν¹¹¹. El lenguaje filosófico se presenta así como un lenguaje netamente argumentativo que debe expresar el correcto desenvolvimiento del pensamiento. Este *segundo mejor camino* podría entenderse como la propuesta de

¹⁰⁶ Hackforth traduce la palabra *lógos*, al igual que en 99e-5 (*lógos*), por “proposición”.

¹⁰⁷ “El sustantivo “hipótesis” en Platón siempre significa aquello que se propone como comienzo [punto de partida], ya sea de la acción como de la deducción, [...] y toma su significado enteramente a partir del uso del verbo “hipotetizar” por lo que es mucho mejor estudiar esta noción en el verbo que en el sustantivo, [...] hipótesis es cualquier proposición en tanto que es hipotetizada”. Cf. ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 99. Considerar, empero, la salvedad indicada en la nota 44.

¹⁰⁸ PLATÓN. *Fedón*, 100b5-8.

¹⁰⁹ PLATÓN. *Fedón*, 101d-9.

¹¹⁰ Determinar el sentido de λόγος e ὑπόθεσις en el pasaje 99e-5-101e-7 es, por cierto, muy complejo. Robinson advierte la dificultad de traducirlos por “proposiciones”, pues se pregunta cómo podrían derivarse consecuencias contradictorias de un enunciado simple; al menos debería ser una “proposición compuesta” (op. cit., p. 131-133). Dixsaut ofrece un exhaustivo análisis al respecto en una extensa nota (op. cit., p. 380-387, n. 289).

¹¹¹ Cf. ROBINSON, op. cit., p. 126-136. El autor discute diversos sentidos posibles de *symphoneîn* (consistencia, deducibilidad) y BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1988. p. 166 ss.

un conocimiento de tipo racional¹¹² para aprehender el mundo, conocimiento que volcado en un discurso coherente pretende alcanzar las verdades más altas¹¹³.

Según lo expuesto hasta aquí, es posible reconocer, entonces, dos usos distintos de *lógos* en las siguientes expresiones: “refugiarse en los λόγοι” y “tomar como base un λόγος”. Si bien, en general, los comentadores traducen λόγοι en 99e-5 y λόγος en 100a-5 de la misma manera o, lo que es más exacto, dan al término las dos veces igual significado – p.e. ‘propositions’ (Hackforth) o ‘things said’, i.e. ‘statements’ or ‘propositions’ (Rowe) o “raisonnements” (Dixsaut) –, la sola lectura detallada del texto parece mostrar una diferencia apreciable entre ellos. De hecho, en este trabajo, se ha traducido respectivamente como *argumentos* o *razonamientos* y como *proposición*. En el primer caso, λόγοι se referiría al nivel del discurso en general e interpretarlo como “razonamientos”¹¹⁴ parece acertado, justamente, porque hace alusión a un discurso articulado, producto de una reflexión, es decir, un “discurso argumentativo”, el que pronuncia quien pretende “dar cuenta de”, el filósofo. En el segundo caso, λόγος es el punto de partida de la investigación, elegido por considerarse el más sólido. Al respecto podría hablarse de un uso “acotado” del término, pues, aunque se trata siempre del ámbito discursivo, ocurre que en esta ocasión se está especificando el “modo” en que la indagación se debe llevar a cabo. Por esto, quizás no sería inapropiado caracterizarlo como un uso “metódico” en el que, además, λόγος queda asimilado – como ya se ha mencionado – a la noción de ὑπόθεσις que, por otra parte, también juega un rol fundamental en el diálogo¹¹⁵. En suma, si bien el sentido de *lógos* es uno y el mismo en ambas citas¹¹⁶, se quiere destacar que, en los pasajes que describen el δεύτερος πλοῦς, *lógos* se considera utilizado de dos formas distintas. Se trataría – si se quiere – de una diferencia de matiz que, en pos de una mejor comprensión del texto, no convendría pasar por alto.

¹¹² Adviértase que no se trata solo de un conocimiento racional en oposición al sensible, sino de postular objetos accesibles únicamente mediante la razón. Se busca examinar lo sensible en relación a otro modo de realidad, la inteligible. Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 375, n. 279.

¹¹³ Aunque en *Fedón* solo se habla de llegar hasta un punto “suficiente” (τι ἱκανόν, 101e-1), es posible pensar que Platón tiende a lo ἀνυπόθετος como en *Rep.*, 510b.

¹¹⁴ Tal como se especificó en la nota 39.

¹¹⁵ Respecto de la noción de hipótesis en el *Fedón*, que no se analiza en este trabajo, pueden consultarse, además de la bibliografía citada, EGGERS LAN, C. op. cit., p. 165-166, n. 167 y KAHN, C. *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 313-319.

¹¹⁶ PLATÓN. *Fedón*, 99e-5 y 100a-5.

Pues bien, si esto es así, sería interesante, entonces, intentar determinar cuál es la relación que se establece entre estos dos diferentes usos de *lógos* en el “nuevo rumbo”. Como es de esperar, lejos de aislarse entre sí, más bien se complementan el uno al otro. Por un lado, mientras *lógos* apunta en 99e-5 al discurso que manifiesta la verdad, en 100a-5 indica cómo es que opera el arte de los razonamientos (περὶ τοὺς λόγους τέχνη)¹¹⁷; por otro, si en el primer caso, *lógos*, en tanto discurso, busca la razón de ser de las cosas¹¹⁸, en el segundo, el *lógos* más sólido es que existen las Ideas como verdaderas causas de que las cosas sean como son¹¹⁹. Explicitadas así las relaciones entre el uso que podría llamarse “general” y el que se denominó “metódico”, se pone más aún de manifiesto el fundamental e íntimo vínculo que Platón entabla en el *Fedón* entre verdad (*alétheia*), alma o razón (*psykhé*) y *lógos*¹²⁰. Efectivamente, “los auténticamente filósofos” afirman “desear lo que es verdad”¹²¹, y no son amigos del cuerpo¹²² sino amantes de la razón¹²³ porque mientras el cuerpo impide alcanzar la verdad y el saber¹²⁴, el alma por sí misma observa los objetos en sí (αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα)¹²⁵ y aquello que la inteligencia capta se hace patente en los λόγοι. Por eso Sócrates se cortará los cabellos como signo¹²⁶ de duelo si se les muere el razonamiento y no son capaces de revivirlo¹²⁷ y advierte en 89d que no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos a causa de no poseer “la técnica en ellos”¹²⁷,

...sería lamentable [...] que [...] odiando y calumniando a los razonamientos se quedara [uno] privado de la verdad y del conocimiento de las cosas¹²⁸.

¹¹⁷ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 90b.

¹¹⁸ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 100b-c. En su búsqueda de la causa, Sócrates distingue “lo que es la causa de las cosas” de “aquello sin lo cual la causa no podría ser nunca causa” (99b1-5) e identifica como verdadera causa a la Idea: “Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado [...] suponiendo que hay algo que es lo bello en sí...” (100b). “... si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza” (100c).

¹¹⁹ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 102-b.

¹²⁰ El análisis de la trilogía verdad-alma (razón)-*lógos* excede los lineamientos del presente trabajo. No obstante, cf. DIXSAUT, M. op. cit., p. 141-142 y p. 374, n. 278. Pueden encontrarse observaciones al respecto en el cap. *Alétheia*. (Una polémica del autor consigo mismo y con M. Heidegger) In: FRIEDLÄNDER, P. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Tecnos, 1989. p. 214-221.

¹²¹ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 66b-2 y 9.

¹²² Cf. PLATÓN. *Fedón*, 65-e.

¹²³ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 66e.

¹²⁴ PLATÓN. *Fedón*, 66a.

¹²⁵ PLATÓN. *Fedón*, 66d9-e.

¹²⁶ PLATÓN. *Fedón*, 89b11-13.

¹²⁷ PLATÓN. *Fedón*, 90b9-10.

¹²⁸ PLATÓN. *Fedón*, 90c-e.

Llegado este punto, es preciso recapitular los resultados obtenidos del análisis del término *lógos* en el *Fedón*. De acuerdo con lo visto, se sostendrá que *lógos* en este diálogo es una *explicación*, pero una explicación de carácter dialéctico¹²⁹, esto es, que va en busca del *fundamento*¹³⁰. Y a este significado remiten, de una manera u otra, los distintos aspectos interconectados que de esta palabra se han rescatado aquí (palabra, coloquio, relato, razón de, enunciado). *Lógos* sería en el *Fedón* – puede sostenerse – *discurso*, pero no cualquier discurso sino el *discurso* argumentativo¹³¹, aquel que pretende *dar razón de*, lo que para Platón se hará únicamente manifestando la estructura inteligible de la realidad, que funciona como su fundamento ontológico. Tal vez, podría admitirse que en el *Fedón* se pone de relieve un uso “instrumental” de *lógos* – aunque muy particular, por cierto – en tanto el modo único de develar la esencia de las cosas; en este sentido, *lógos* sería el despliegue de la *ousía*¹³², del *eídos*¹³³ “de lo que cada cosa es”¹³⁴. Se dijo al comienzo que el *Fedón* es la exhortación al modo filosófico de vida que consiste en el ejercicio de un examen permanente. Dígase ahora que dicho examen se patentiza en el *lógos* que, en este diálogo, está al servicio de la actividad propia del sabio, es decir, la contemplación de la verdad¹³⁵.

II

Si se aceptan las conclusiones hasta aquí alcanzadas acerca de la

¹²⁹ Se entiende la noción de dialéctica tal como está caracterizada en *Rep.*, 533b-e y 534b donde el dialéctico, a diferencia del matemático, busca el fundamento en un principio no hipotético. Sin embargo, no se está afirmando que en el *Fedón* se alcance el *ἀνυπόθετος ἀρχή*, cuestión que se retomará más adelante en este trabajo. Una explicación dialéctica sería, en este caso, una explicación de carácter ascendente.

¹³⁰ Cf. *Fedón*, 76b. Quien posee un saber es necesario que pueda “rendir cuenta de lo que sabe”. Pero no es preciso entender esta expresión como la capacidad de demostrar; cuando en *Rep.*, 533c Platón dice que los matemáticos son “incapaces de dar razón de sus hipótesis” no significa que no puedan demostrar ni definir, sino que lo que no alcanzan es a ofrecer un fundamento último de su saber. Véase la explicación de DIXSAUT, M. op. cit., p. 351, n. 146. Y las observaciones hechas en este trabajo respecto de la expresión *διδόναι λόγον*.

¹³¹ Claro está que hay razonamientos embaucadores, respecto de los cuales Sócrates pone en guardia a sus discípulos cuando Simmias tiene que elegir entre dos razonamientos incompatibles entre sí: que el conocimiento es recuerdo y que el alma es una armonía (cf. *Fedón*, 92c-d).

¹³² PLATÓN. *Fedón*, 65d-9.

¹³³ PLATÓN. *Fedón*, 102a-11. La pareja *lógos-eídos* en Platón es sumamente relevante. Aquí sólo se la trata tangencialmente. Téngase en cuenta el excelente artículo de DIXSAUT, M. *Ousia, eídos et idea dans le Phédon. Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris, n. 4, p. 479-500, 1991, así como también el de CROSS, R. C. *Lógos and forms in Plato. Mind*. v. 63, n. 252, p. 444-47, 1954.

¹³⁴ PLATÓN. *Fedón*, 65d9-10.

¹³⁵ Si bien no es el *lógos* el que aprehende la verdad de las cosas, sí es el que la expresa y la puede transmitir. *Lógos* y *noús* están íntimamente unidos en Platón, al punto que, en esencia, parecen inseparables. (Cf. nuevamente *Teeteto*, 189e, *Sofista*, 263e ss).

significación y relevancia de la noción de *lógos* en el *Fedón*, se vuelve casi insoslayable recordar la cuestión sobre la cual versa el examen que se lleva a cabo en el diálogo, a saber, la inmortalidad del alma; pues es justamente la “naturaleza” del tema, cuya magnitud no hace falta recalcar, lo que otorga a dicho examen y al *lógos* que lo manifiesta un carácter realmente peculiar. En efecto, ¿es posible fundamentar esta cuestión?, ¿qué tipo de fundamentación puede ofrecerse en su favor? y ¿qué clase de *discurso* ella admite? Es exactamente en este punto donde la propuesta platónica pareciera, de alguna manera, paradójica, puesto que mientras, por un lado, el *Fedón* exige una constante justificación, por otro, al momento de argumentar, es posible considerar que las pruebas brindadas no son de carácter demostrativo sino que se desarrollan en el plano de la verosimilitud¹³⁶.

Al respecto, algunos intérpretes sostienen, como Hackforth¹³⁷, que el propósito fundamental del diálogo no es probar que el alma humana es inmortal y, más aún, como Dixsaut¹³⁸, que tal demostración no es alcanzada. Gadamer¹³⁹, por su parte, admite que Platón es plenamente consciente de que los argumentos en pro de la inmortalidad no son conclusivos sino solo expresiones de una presunción y Guthrie¹⁴⁰ finaliza su análisis del *Fedón* diciendo que Platón estaría convencido de la verdad de ciertas cuestiones, pero no dispuesto a ofrecer una completa prueba dialéctica. Sin embargo, frente a lo que afirman los estudiosos, sería conveniente, a la vez que lícito, por cierto, atender a lo que el propio Platón considera acerca de si sus argumentos son o no determinantes respecto de lo que pretenden mostrar, esto es, qué conclusiones pone en boca de Sócrates al término de la conversación¹⁴¹.

Hacia el final de la discusión – atendiendo exclusivamente al texto – Sócrates cierra la última prueba, que se basa en la exclusión de los contrarios, diciendo: “Por lo tanto antes que nada, Cebes, nuestra alma es inmortal e

¹³⁶ Como se sabe, Platón se ocupará explícitamente de la noción de verosimilitud en el *Timeo* como propiedad del discurso sobre el universo físico (εἰκὸς λόγος, cf. 29b-d). Será importante examinar, si bien no se hará en esta oportunidad, en qué sentido es utilizada en el *Fedón*, especialmente en relación con el tratamiento de la inmortalidad.

¹³⁷ Cf. HACKFORTH, R. op. cit., p. 3.

¹³⁸ Cf. DIXSAUT, M. op. cit., p.2 3.

¹³⁹ Cf. GADAMER, H. The proofs of immortality in Plato's *Phaedo*. In: -----, *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies in Plato*. Yale: Yale University Press. p. 22.

¹⁴⁰ Cf. GUTHRIE, W. K. op. cit., 1990. p. 352. v. 4.

¹⁴¹ No es intención de este trabajo deslindar el pensamiento platónico del socrático. Se considerará que el Sócrates del *Fedón* es el Sócrates platónico. No obstante, acerca de en qué medida el mismo Sócrates creía en la inmortalidad que se le hace predicar con fervor en este diálogo puede consultarse Guthrie, op. cit., p. 451-458. v. 4.

impercedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades”¹⁴². Para muchos comentaristas, este cuarto argumento es el más importante y completo¹⁴³, pero independientemente de su valor probatorio – por otra parte, severamente criticado¹⁴⁴ – lo cierto es que, ante él, no se presentan objeciones como sí frente a los anteriores. Cebes asevera no tener nada que decir en su contra y no sabe cómo desconfiar de las palabras de Sócrates¹⁴⁵; por su parte, Simmias tampoco encuentra en qué punto no prestar apoyo a los razonamientos expuestos¹⁴⁶. No obstante, aduce este último, dos motivos obligan a conservar aún una desconfianza acerca de lo dicho: la importancia del tema y la poca estima que la debilidad humana inspira en los interlocutores¹⁴⁷. Resáltese que, si a lo largo del diálogo, cierto grado de descreimiento y duda aflora a cada paso y es acompañado de la correspondiente réplica¹⁴⁸ – por lo demás, siempre bien recibida por Sócrates – al llegar al término de la argumentación, en cambio, si bien la desconfianza permanece, ninguna crítica es formulada. Esto permitiría considerar que no son la investigación misma y sus procedimientos los que han fallado – al menos, según se puede leer en el texto – sino que la propia naturaleza de “aquello sobre lo que trata la conversación” y la condición humana en sí misma limitada, de alguna forma, imponen cierta restricción. Sin embargo, es notable la actitud de Sócrates al respecto; a punto de morir, frente a la falta de confianza acerca de lo discutido, propone a sus discípulos en 107b4-9:

someter con más precisión a examen esos primeros supuestos (τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας) por más que resulten fiables y [analizándolos] suficientemente, continuar el argumento en la medida máxima que le es posible a una persona humana.

Podría pensarse, en virtud de esta sugerencia, que la dificultad ciertamente arraiga en la “indagación”; sin embargo, se hace hincapié tanto en la fiabilidad de los “puntos de partida” como en la corrección de la argumentación que, como se dijo antes, no parece dar lugar a controversias.

Por tanto, según lo dicho hasta ahora, más allá de que las pruebas

¹⁴² PLATÓN. *Fedón*, 106e10-107a2.

¹⁴³ Cf. BLUCK, R.S. *Plato's Phaedo*. Translation with introduction, notes and appendices by R. S. Bluck. London: Routledge & Kegan Paul, 1955. p. 18. Asimismo, FREDE, D. The final proof of immortality of the soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a. *Phronesis*. v. 23, p. 27-41, 1978.

¹⁴⁴ Véase, por ejemplo, KEYT, D. The fallacies in *Phaedo* 102a-107b. *Phronesis*. v. 8, n. 2, 1963.

¹⁴⁵ PLATÓN. *Fedón*, 107a3-5.

¹⁴⁶ PLATÓN. *Fedón*, 107a9-10.

¹⁴⁷ PLATÓN. *Fedón*, 107a9-b3.

¹⁴⁸ Como, por ejemplo, que el argumento de la reminiscencia prueba sólo la preexistencia del alma (77b-c) y no su supervivencia, la teoría del alma-armonía (84c - 86d) y el símil del tejedor y sus mantos (86d - 91c).

logren o no el grado máximo de demostración – cuestión que no se pretende evaluar en este trabajo – es posible sostener que para Platón, no separadamente pero sí en su conjunto, ellas son satisfactorias. De hecho, los interlocutores ya no encuentran cómo oponérseles. Lo que promueve la prosecución del razonamiento no es precisamente una deficiencia de carácter argumentativo sino esa desconfianza que produce la envergadura del tema y, si se quiere, la angustia y el temor que este provoca. Es decir, las pruebas no son demostrativas exclusivamente en razón del contenido del que se ocupan pues, aun siendo inobjetables, no consiguen erradicar la disconformidad de los discípulos. De cualquier modo, no alcanzan su cometido; quizás porque lo que realmente muestran es que la inmortalidad del alma está más allá de toda posible demostración.

Sea como fuere – y ya se puso de manifiesto – Platón hace concluir a Sócrates que la *psykhé* es inmortal e imperecedera. Más aún, en 107c, dándolo por sentado, Sócrates resalta como consecuencia que ella

*necesita de atención, no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, [pues] el peligro ahora sí que parecería tremendo, si alguno se despreocupara de ella. [...] al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá [...] otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata.*¹⁴⁹

Seguidamente, como se sabe, narra un mito acerca de nuestro probable destino *post mortem*¹⁵⁰, a cuyo término aclara que afirmar que eso es tal cual él lo ha expuesto, no es propio de un hombre sensato¹⁵¹.

*Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es inmortal, eso [le] parece que es convincente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así...*¹⁵².

Véase cómo se desprende del texto que el relato mítico viene a cuento de haber puesto de manifiesto, a partir de la discusión anterior, la naturaleza inmortal del alma.

Este somero análisis acerca de la relación entre el carácter del tema

¹⁴⁹ PLATÓN. *Fedón*, 107c.

¹⁵⁰ PLATÓN. *Fedón*, 107c-114c.

¹⁵¹ PLATÓN. *Fedón*, 114d1-3.

¹⁵² PLATÓN. *Fedón*, 114d3-10.

y la argumentación que despliega Platón en torno al mismo conduce – según se cree – a la consideración de una cuestión sumamente relevante, a saber, ¿por qué Platón insiste en reclamar “fundamentación” precisamente en ocasión de un tema que, en cierto sentido, no parece demostrable? Si bien su análisis excede los límites del presente escrito, se ofrecerán dos posibles respuestas que pueden, ciertamente, complementarse. Una es que Platón quiere hacer notar justamente el carácter no demostrable de aquello que se considera “principio”. La otra, que busca poner de relieve el valor del ejercicio mismo del pensamiento. Se considerarán ambas posibilidades.

Examínese la primera de ellas. En el *Fedón*, como se sabe, la teoría de las Formas nunca se discute sino que se da por supuesta a partir del primer pasaje en que se menciona:

*¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada? – Lo afirmamos, ¡por Zeus! – ¿Y, a su vez, algo bello y bueno? – ¿Cómo no?*¹⁵³.

Además, en 76d-e, Sócrates afirma, terminando el argumento de la reminiscencia, que

Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la οὐσία de esa clase, [...] es necesario que así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. [...] y si no existen las unas, tampoco las otras.

El pasaje deja en claro que la existencia de las Ideas y la preexistencia del alma no se dan una sin la otra; además, al quedar suficientemente demostrado que la *psykhé* existe antes de encarnarse en un cuerpo¹⁵⁴, para Sócrates, también estará demostrado que sobrevivirá a la muerte de éste¹⁵⁵ pues, en razón del argumento anterior, la alternancia de los opuestos¹⁵⁶, “todo lo que vive nace de lo que ha muerto”¹⁵⁷. Y si el razonamiento se trata aún más en detalle es sólo porque el niño que probablemente llevamos dentro se atemoriza ante la muerte¹⁵⁸. A continuación, se muestra que el alma es afín a las Ideas, “semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y siempre idéntico con-

¹⁵³ PLATÓN. *Fedón*, 65d. Cf. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 351, v. 4.

¹⁵⁴ Cf. PLATÓN. *Fedón*, 77a.

¹⁵⁵ PLATÓN. *Fedón*, 77c8-d5.

¹⁵⁶ PLATÓN. *Fedón*, 70c-72e.

¹⁵⁷ PLATÓN. *Fedón*, 77c8-12.

¹⁵⁸ PLATÓN. *Fedón*, 77d6-18.

sigo mismo”¹⁵⁹. Finalmente, se postulan las Formas como “verdaderas causas de las cosas”¹⁶⁰ y mediante ellas se deduce que el alma, que conlleva la vida, no puede admitir su contrario, la muerte, y por tanto, cuando ésta se aproxima, se retira y no perece¹⁶¹. Que existen las Ideas se admite sin más y si ellas existen, también el alma, que semejante a ellas, las conoce¹⁶². Platón erige ambas afirmaciones en “principios” y argumenta en su favor, por lo que sería impropio considerar las mencionadas pruebas como demostrativas, no por ser – reiterando – insatisfactorias, sino porque la demostración no es el fin que persiguen acorde a la cuestión sobre la que versan; remárquese, entonces, que su función es apoyar la asunción de ciertas cuestiones consideradas “primeras”.

Por otra parte, dicho sea de paso, no es el *Fedón* un diálogo donde Platón aporte elementos para determinar cómo se alcanzan los principios. Dos pasajes resultan claves al respecto. Durante la exposición de su *segunda singladura*, en 101d7, Sócrates sugiere, en caso de ser necesario dar razón de la propia hipótesis, ascender hasta llegar a un “punto suficiente”. Sobre este *τι ἱκανόν*, no se aclara nada en absoluto; sólo se aconseja no enredarse como los discutidores, discutiendo acerca del principio mismo (*περὶ τῆς ἀρχῆς*) y lo derivado de él. A su vez, en 107b4-c, al proponer revisar “los primeros supuestos” y continuar el examen tanto cuanto el hombre pueda continuarlo hasta la conclusión, Sócrates afirma que si esto resulta claro, ya no se indagará más allá, paso éste que tampoco recibe aclaración y, como el anterior, no se lleva a cabo en el diálogo¹⁶³.

La segunda posible respuesta a la cuestión acerca de por qué Platón

¹⁵⁹ PLATÓN. *Fedón*, 80b11-3.

¹⁶⁰ PLATÓN. *Fedón*, 100d.

¹⁶¹ PLATÓN. *Fedón*, 102a-107b.

¹⁶² Ciertamente, podría objetarse que la teoría de las Ideas es central y que la inmortalidad del alma aparece como su consecuencia. Sin embargo, no hay que olvidar – como se acaba de señalar – que las Ideas son el objeto de conocimiento del alma-razón en el *Fedón*, por lo que parece pertinente la afirmación de Cornford en op. cit., p. 18: “Ambos pilares <Ideas e inmortalidad del alma> se presentan en el *Fedón* de tal modo que sugieren que Platón llegó a ellos simultáneamente y los concibió como interdependientes”. Dicha simultaneidad ya es apreciable en el *Menón* si se lo considera un diálogo donde las Ideas se encuentran implícitas. En efecto, cuando Sócrates ofrece el argumento de la *anamnesis* para contrarrestar la paradoja erística del conocimiento (80d-e), partiendo de que el alma es inmortal y ha visto *todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades* (81c), concluye que “si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal” (86b). Volviendo al *Fedón*, D. Ross dice en *La teoría de las ideas de Platón*, [trad. cast. Madrid: Cátedra, p. 39] que la inserción de las Formas en esta obra está siempre subordinada a la prueba de la inmortalidad. Para Bluck, la teoría de las Formas y la teoría de la inmortalidad del alma son interdependientes y en el *Fedón* Platón está ansioso por justificar su creencia en ambas (cf. BLUCK, R. S. op.cit., p. 1-2).

¹⁶³ PLATÓN. *Fedón*, 107b10-11. Distinto es, por ejemplo, el caso de *República*. Cf. VI, 510b ss y VII, 533b-534c donde se describe, aunque siempre con ciertas restricciones, el ascenso dialéctico hasta la Idea del Bien.

pone de manifiesto la necesidad de “dar razón” en un diálogo que se refiere nada menos que a la inmortalidad del alma sería que persigue como propósito resaltar el valor intrínseco del ejercicio del pensamiento como característica distintiva de una vida digna de ser vivida¹⁶⁴. La dignidad humana residiría tanto en el propio intento incansable de autocuestionamiento como en las importantes consecuencias éticas del mismo.

En relación al autocuestionamiento, ya se ha expuesto cuán exhortativo es el *Fedón* respecto al modo filosófico de vida como la “práctica de un examen permanente”. De todas maneras, no puede sino citarse el elocuente pasaje 85c-d, donde Platón hace decir a Simmias:

acerca de estos temas, [...] el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos los lados es propio de un hombre muy cobarde.

Recuérdese, asimismo, que estarán de duelo si es que el razonamiento se les muere y no son capaces de revivirlo¹⁶⁵. Por otro lado, en el día de su muerte, Sócrates decide conversar con sus discípulos, examinando él y haciendo examinar a otros, pues es esto, como bien defiende en la primera parte del diálogo, lo propio del filósofo. Parece claro que no importa tanto la naturaleza del asunto; la actitud será la de cuestionar y analizar, no rendirse y siempre indagar. La vida racional, en el *Fedón*, es la más elevada¹⁶⁶.

Además, si bien el “examen” no alcanza, en este diálogo, su punto máximo de fundamentación (*ἀνυπόθετος ἀρχή*), arroja, en cambio, importantes resultados. No solamente hace hincapié en el ejercicio mismo de indagación del cual ya se ha hablado, sino que pone de relieve las consecuencias que de él se desprenden en el ámbito de la *praxis*. En el *Fedón*, la “actitud socrática” es presentada como enteramente dependiente de la creencia en la inmortalidad:

¹⁶⁴ Recuérdense las palabras de Sócrates en *Apología* 38a 2-8: *Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí y a otros y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos.* No se responderá a si se trata de las propias palabras del maestro. Cf. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 73-74, v. 4. En todo caso, destáquese que en un diálogo medio como el *Fedón* “la necesidad de examen” aparece como una cuestión central.

¹⁶⁵ PLATÓN. *Fedón*, 89 b 6-c4.

¹⁶⁶ También lo será para Aristóteles. Cf., por ejemplo, *EN*, 1178a.

*si en efecto existiera el alma en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una hermosa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices.*¹⁶⁷

Esto es, la apología del maestro de Platón ante sus discípulos será más convincente que aquélla frente a los jueces atenienses¹⁶⁸, siempre que se muestre que “el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento”¹⁶⁹, de lo contrario, como afirma Robin, la esperanza del filósofo será un engaño, su esfuerzo ascético, vano y su saber y virtud, ilusorios¹⁷⁰. Adviértase que mientras, por un lado, sostener que el alma *preexiste* al cuerpo permite a Platón explicar cómo se produce el conocimiento¹⁷¹, por otro, considerar que ella *sobrevive* al cuerpo y nunca perece apoya la elección de un determinado modo de vida. En efecto, a esto último alude la reflexión socrática que media entre la conclusión del núcleo argumentativo y la narración del mito:

*... si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y su maldad a la par del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata*¹⁷²,

puesto que, como dice Sócrates en el corolario de la prueba de la afinidad del alma con las Ideas,

*... a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber*¹⁷³,

por lo cual, al terminar el relato mítico, se reitera la necesidad de

*hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande*¹⁷⁴.

¹⁶⁷ PLATÓN. *Fedón*, 70a7-11.

¹⁶⁸ PLATÓN. *Fedón*, 69e4-6.

¹⁶⁹ PLATÓN. *Fedón*, 70b3-5.

¹⁷⁰ Cf. PLATÓN, *Phédon*. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1963. p. XXVI.

¹⁷¹ Si bien la *anámnesis* es presentada en el *Fedón* como una prueba de que el alma preexiste al cuerpo, es posible considerar que ambas teorías, la reminiscencia y la preexistencia, se implican mutuamente. Cf. la formulación del argumento del conocimiento como recuerdo en *Menón*, 81c y 86b.

¹⁷² PLATÓN. *Fedón*, 107c6-11.

¹⁷³ PLATÓN. *Fedón*, 82b10-c.

¹⁷⁴ PLATÓN. *Fedón*, 114c8-11. Se refiere al juicio *post mortem*, al que son sometidas las almas a fin de determinar

Es innegable el rol fundamental que las consecuencias éticas juegan en la filosofía platónica; para algunos estudiosos, su interés es principalmente de orden moral¹⁷⁵. Ya en el *Menón*, Platón hace recalcar a Sócrates las bondades del argumento de la reminiscencia frente a la paradoja sofística del conocimiento:

*No debemos dejarnos persuadir por el argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; ese otro [la anámnesis], por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.*¹⁷⁶

Dos son aquí las razones que Sócrates brinda en favor de que “conocer es recordar”, además de mostrarlo mediante la experiencia de corte mayéutico con el esclavo¹⁷⁷: nos hace mejores y lo considera verdadero. En el *Fedón*, y es de suma importancia destacarlo, la inmortalidad del alma recibe análogo tratamiento. En primer lugar, creer que la muerte no es el fin para el alma y que ella nunca perece también nos hace mejores, tal como los pasajes anteriormente citados lo ilustran. Por otro lado, en cuanto a la verdad de la supervivencia de la *psyché*, en 62b, cuando Sócrates debe dar una “explicación” (λόγος) de por qué si “es mejor estar muerto que vivir”¹⁷⁸ es “impío darse muerte a sí mismo”¹⁷⁹, manifiesta, en primer lugar, dos motivos¹⁸⁰, a saber, su esperanza y una fuerte convicción:

*espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo, pero que llegaré junto a los dioses, amos excelentes, sabes bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa [...] por eso no me irrito [...] y estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, [...] mucho mejor para los buenos que para los malos*¹⁸¹.

Además, respecto a la argumentación propiamente dicha, esto es, el

cuál será su destino. La esperanza es grande para quienes se han purificado a través de la filosofía.

¹⁷⁵ Que los intereses de Platón han sido siempre fundamentalmente ético-políticos lo sostiene, por ejemplo, EGGERS LAN (op. cit., p. 29).

¹⁷⁶ PLATÓN. *Menón*, 81d9-e4.

¹⁷⁷ PLATÓN. *Menón*, 82b-85b.

¹⁷⁸ PLATÓN. *Fedón*, 62a7.

¹⁷⁹ PLATÓN. *Fedón*, 62a8-9.

¹⁸⁰ A continuación, en 64 a5-8, se ofrece la tercera razón: *cuantos rectamente se dedican a la filosofía [...] no se ocupan de ninguna otra cosa sino de morir o estar muertos.*

¹⁸¹ PLATÓN. *Fedón*, 63c.

¹⁸² PLATÓN. *Fedón*, 91c1-7.

conjunto de pruebas, si bien Sócrates cree que el alma es inmortal, pretende de sus discípulos que se cuiden poco de él y mucho más de la verdad¹⁸², incitándolos a que mediten sobre los razonamientos¹⁸³, pues sólo si es *verdad* lo que él dice, está bien dejarse persuadir¹⁸⁴. Por otra parte, es en este contexto en el que se afirma que

*si no hay nada para el que muere, al menos durante este tiempo mismo de antes de morir, [será] menos molesto a los presentes sin lamentarse y esa insensatez [de creer que sí hay algo] durará poco.*¹⁸⁵

Aun si el alma no fuese inmortal, creerlo tendría igualmente una ventaja que Sócrates rescata: no convertirse en un estorbo para quienes lo acompañan en sus últimos momentos. Según lo dicho, es posible sostener que Platón considera las consecuencias éticas como “criterios” que ayudan a dirimir cuándo prestar apoyo a determinada afirmación. Defender que el alma es inmortal conduce a vivir rectamente y no hay nada más preferible tanto para Sócrates cuanto para Platón, lo que por otra parte, hace de este diálogo, un vivo exponente del pensamiento griego clásico, al traslucir la íntima fusión entre pensamiento y acción¹⁸⁶.

En resumen, que Platón haga hincapié en la necesidad de fundamentación en ocasión de examinar nada menos que la inmortalidad del alma permite sostener que su interés no está centrado en la “demostración” sino más bien en lo que podría llamarse “satisfactoriedad” en el sentido dado anteriormente. En efecto, de las cuestiones que se consideran “primeras” solo se puede brindar un conjunto de pruebas que sin ser demostrativo es, sin embargo, tal como se ha manifestado siguiendo el texto, inobjetable y por tanto satisfactorio. El hecho de que en este diálogo Platón no se ocupa del principio último del camino ascendente hacia el fundamento autoriza, de alguna manera, a considerar que su pretensión es ofrecer un núcleo argumentativo consistente, dado que, además, es lo único que permiten la índole del tema investigado y la incapacidad humana de un examen “acabado” al respecto. Argumentar coherentemente en favor de la inmortalidad del alma ya es tarea

¹⁸³ PLATÓN. *Fedón*, 91a.

¹⁸⁴ PLATÓN. *Fedón*, 91b1-3.

¹⁸⁵ PLATÓN. *Fedón*, 91b3-7.

¹⁸⁶ No se considera adecuada la opinión de Guthrie acerca de que *la necesidad de que prestemos la máxima atención a la inclinación del alma no es más que una consecuencia importante*. Cf. GUTHRIE, W. K. C. op. cit., p. 351.

de no poca monta¹⁸⁷. Por otra parte, en el marco de la filosofía platónica la razón, indagadora por naturaleza, se encuentra impelida a examinar esta cuestión, precisamente en virtud de su alto grado de dificultad¹⁸⁸ y más aún, por los beneficios que la argumentación en su defensa implica en el ámbito de la *praxis*. La investigación filosófica se presenta en este diálogo como el sendero que la razón se ve obligada ante sí misma a recorrer. En este sentido, el *Fedón* representa un modelo de reflexión continua que versa, en última instancia, acerca de los fundamentos radicales de nuestro obrar.

Se ha dicho que *lógos* en este diálogo es un *discurso dialéctico* de carácter peculiar a causa del contenido del que busca *dar razón*. Asimismo, se ha intentado echar luz sobre la naturaleza del tema en conexión con el tipo de *fundamentación* que, según Platón, le compete. Acerca de la inmortalidad del alma, erigida en “principio”, únicamente pueden darse pruebas que la hagan *plausible*¹⁸⁹ y redunden provechosamente en la práctica. De esta manera, es posible concluir que la propuesta platónica de fundamentar lo indemostrable tiende a poner de manifiesto que cuando el *lógos* se refiere a lo postulado como “principio”, siendo *dialéctico*, solo puede atestiguar la verosimilitud del mismo. Lo cual, por otra parte, quizás represente un recurso para enfatizar que a los principios se accede a través de una aprehensión directa que, paradójicamente, es la coronación de una vía argumentativa¹⁹⁰.

¹⁸⁷ POLANSKY, R. en *Foundationalism in Plato?* In: ROCKMORE, T. and SINGER, B. J. (ed.) *Antifoundationalism old and new*. Philadelphia: Temple University Press, 1992, al examinar la posibilidad de una posición fundamentalista en Platón, concluye que sólo podría defenderse, en todo caso, una forma débil de fundamentalismo.

¹⁸⁸ PLATÓN. *Fedón*, 85c-d.

¹⁸⁹ Cf. POLANSKY, R. op. cit., p. 48.

¹⁹⁰ Frente a la cuestión de los principios del conocimiento, es posible distinguir dos posiciones. Por un lado, la coherentista, que no insiste en buscar un principio último sino que se atiene a la consistencia interna de los argumentos: todas las creencias deben justificarse en términos de otras, no hay creencias autoevidentes o que se autojustifiquen. Por otro, la fundacionalista, que sí exige un primer principio al que todo el resto remita. En relación al tema, que no se aborda directamente en este escrito, consúltese POLANSKY, R. op. cit, 1992; cf. arriba n. 58; también FINE, G. Knowledge and belief in *Republic* V-VII. In: EVERSON, S. (ed.) *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 85-115, quien sostiene que Platón es coherentista más bien que fundacionalista. En este trabajo, se considera ambas posturas como no necesariamente contrapuestas. Es más, se cree que es posible interpretar el coherentismo de Platón como un medio para poner de relieve que no se llega al principio por un camino argumentativo sino sólo por medio de una aprehensión de inmediata. De todo modos, este tema merece un examen aparte.

O ÉTHOS DO EQUILÍBRIO OU DO EXERCÍCIO DA SABEDORIA

MARKUS FIGUEIRA DA SILVA

Departamento de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

nada é suficiente para quem o suficiente é pouco .
(Epicuro, *S. V.*, 68)

O *éthos* do *sophós-phronéo*, ou o seu caráter, ou ainda, o seu modo de vida, é a questão central do pensamento epicúreo, uma vez que o exercício da sabedoria é para Epicuro a realização plena da natureza deste *sophós*. Esta sabedoria é um outro nome para dizer o equilíbrio, a medida, a plenitude no agir, pois o *sophós* tem em si mesmo o princípio das suas ações. Cabe a ele escolher o que lhe aprouver e recusar o que destoia da medida equilibrada que expressa o seu bem-estar.

Chegamos então ao limiar da ética epicúrea, para onde caminha todo o esforço de esclarecer as proposições acerca da *physiología*, cujo *télos* se projeta ali mesmo, no exercício da vida sábia. Mas o que vem a ser esta vida sábia, e em que medida a noção de equilíbrio constitui a expressão dos termos epicúreos que conformam esta vida ?

A Autárkeia Como Fundamento do Éthos do Sophós.

Existem diversas possíveis traduções do termo grego *autárkeia* utilizado por Epicuro¹, entre elas as mais frequentes são: “independência”², “auto-suficiência”³, “bastar-se a si mesmo”⁴. Tais possibilidades aludem a uma noção básica de domínio e princípio – *arkebé*, que está em poder de quem age *tò autó* – (a partir de) si mesmo. Assim, o *sophós* é *autárkes* porque age a partir de si

¹ Cf. as seguintes ocorrências de *αὐτάρκεια*: D.L., X, 130; S.V., 44; S.V., 77. E também *αὐτάρκες*: S.V., 45. Cf.

² CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*, Paris: De Mégare, 1977. p. 314.

³ CONCHE, M. op. cit., p. 221; ARRIGHETTI, G. *Opera*. Roma: Giulio Einaudi, 1962. p. 112.

⁴ LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: UNB, 1988. p. 313.

⁵ SALEM, J. *Tel un dieu parmi les hommes*. Paris: J. Vrin, 1994. p. 78.

mesmo. Mas em que consiste esta *autárkeia* e como é possível obtê-la? Estas questões encetam para o princípio da ação tal como fora concebido no pensamento em questão, que implica em sua raiz a compreensão do sentido de liberdade – *eleuthería* – que a justifica ao mesmo tempo que a fundamenta.

Literalmente, *autárkeia* é uma qualidade de quem se basta a si mesmo.⁵ Daí podermos pensar em alguém que exista ou subsista por si mesmo, e isto só é possível quando sua ação tem o princípio nele mesmo, ou ainda, quando a causa da ação esteja nele mesmo. Para Epicuro, a *autárkeia* é o que caracteriza fundamentalmente a ação sábia que, por definição, exclui tanto a inatividade, quanto a reatividade, bem como a ação cujo princípio e *télos* não estão nela mesma. A sabedoria, enquanto ação, tem o sentido exposto no seu exercício, que chamamos de ação não reativa, ou simplesmente “não reatividade”. Sendo assim, a *autárkeia* expressa uma condição de vida no mundo, em que o conjunto das ações tende naturalmente à repleção e, portanto, ao equilíbrio. Viver em equilíbrio, por sua vez, não depende senão do modo como o homem vivencia a sua situação real de existir independente de qualquer outro “poder” que transcenda a sua *dýnamis* de ação, desde que esse “poder” possa ser permitido ou evitado. A *autárkeia* é a expressão da vida tornada independente das necessidades que a negam e a fazem re-agir ou sofrer.⁶

Para que a *autárkeia* seja alcançada e cultivada, é necessário agir segundo o *logismós* e a *phrónesis*. Assim, esses três conceitos definem a possibilidade de ponderação, de se estabelecer uma medida para o agir e, através do exercício da *autárkeia*, o *sophós* define por si mesmo o bastante para a realização dos seus desejos naturais e necessários:

(...) *E nós estimamos que a autárkeia é um grande bem, não para que façamos uso de pouco, de um modo geral, mas a fim de que façamos uso de pouco se não temos a abundância, verdadeiramente persuadidos de que gozam a magnificência com mais prazer aqueles que menos necessitam dela, e que tudo o que é fundado na natureza se adquire facilmente, e o que é vazio (vão) é difícil de se obter (...).*

O termo em questão significa nesta passagem “contentamento”, medida exata de repleção, suficiência dada pela própria natureza. Epicuro recolhe, no modo como o *sophós* interage com a natureza, a medida da satisfação,

⁵ BAYLLI, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950. p. 312.

⁶ Cf. BOLLACK, J. *La pensée du plaisir*. Paris: Minuit, 1975. p. 475.

⁷ D. L., X, 130.

a mesma que norteará a ação sábia. Por isso a ação deve corresponder aos desejos naturais e necessários, já que agindo de acordo com a natureza, onde o trânsito é imediato, torna-se possível ao *sophós* evitar desafetos que quase sempre forçam a sua reação, ou o seu desequilíbrio. Toda ação contrária à natureza é difícil, e acaba sendo também vã, vazia, para quem procura realizá-la, porque é fruto de desejos de diversos matizes, oriundos das opiniões vazias (*kénon doxái*) disseminadas entre os insensatos. A Filosofia é, para Epicuro, o “antídoto” para essas opiniões e, por isso, é a efetivação da *autárkeia*.

Agir de acordo com a natureza (*katá phýsin*) define a relação entre a *physiología* e a ética à medida que explicita o sentido do proceder filosófico em busca da compreensão necessária à fundamentação da ação sábia. Este modo de agir revela também o sentido real do prazer enquanto repleção, isto é, da ação que engendra serenidade (*galenismós*). Neste sentido, o *sophós* age de modo prazeroso, e o conjunto das suas ações perfaz a realização plena da vida. Trata-se de um estado de “contentamento” no qual ele se sente inteiramente integrado ao meio natural, onde as adversidades existentes podem ser em alguns casos previstas e, na medida do possível, evitadas. A ação fundada na natureza é fruto da deliberação do *sophós* que busca a todo instante realizar os bens que realmente importam à sabedoria que se traduz pela manutenção de uma vida equilibrada. Esta ação é modulada pela *physiología*, que é, por assim dizer, o seu fundamento ontológico. Epicuro opõe aos desejos difíceis de serem realizados, e que têm origem nas opiniões vazias, a noção de simplicidade, que quer dizer rigorosamente, neste contexto, a medida dada pela natureza própria de cada um, cabendo ao *sophós* descobrir a sua, mediante a economia dos desejos, que poderia também ser chamada de “dietética” dos desejos. Esta é uma alternativa proposta por Epicuro para responder aos desmesurados valores vigentes em sua época:

(...) Não são os presunçosos, nem os fazedores de fórmulas, nem os exibidores de cultura, que formam a *physiología*, mas os homens indomáveis (*autárquicos*), que agem a partir deles próprios, cujos bens são por eles mesmos colhidos, e não devidos às circunstâncias (...).⁸

Podemos perceber com relativa clareza que a noção de virtude (*aretê*), tal como é aqui apresentada, não está atrelada à vida repleta de falsos valores e inserida nos domínios públicos, mas ao agir privado, particular. O sábio é

⁸ S.V., 45.

aquele que age sempre a partir do seu poder de escolha e rejeição, e, jamais, de sujeição. Sua referência única é a compreensão dos limites e das possibilidades da natureza-realidade na qual vive, exercitando-se na realização de uma vida aprazível em cada ato ou deliberação que dele dependa. Fundando o *éthos* na *physis*, ou fazendo que ele derive da *physiología*, o *sophós* legitima a *autárkeia* como condição para pensar a ética fora do domínio público. Com isso, ele intenta resgatar antigos princípios presentes na natureza, para desapropriá-los das convenções estabelecidas e, então, vivenciá-los no espaço e no tempo que são seus e daqueles que lhes são afins (*phílos*):

*(...) O homem sábio, que é formado face às necessidades, está mais inclinado a dividir o que ele tem do que receber a parte de um outro. Tão grande é o tesouro que ele descobriu na autárkeia (...).*¹⁰

Conseguir o bastante para si mesmo não exclui a possibilidade de compartilhar o contentamento que expressa a *autárkeia* com aqueles que vivem numa mútua conveniência (*ophéleia*). Na verdade, o homem sábio não projeta valores imaginários sobre as coisas da natureza; antes, pelo contrário, ele assemelha o seu modo de agir ao modo como as coisas interagem na natureza. A medida mais conveniente é aquela que o faz se sentir bem no meio natural, e não o excesso de poder sobre as coisas naturais. Assim, o *sophós* não espera receber o que precisa de outro homem, porque ele mesmo pode facilmente obter o suficiente para não sentir sede, fome ou frio, no próprio meio onde vive por conveniência e contentamento. O ideal de sabedoria em questão não prevê qualquer tipo de sujeição, obrigação, dívida ou favor, uma vez que entre sábios não prevalecem as mesmas convenções originadas nas sociedades políticas. O sábio se afastará das situações, lugares e pessoas que possam constrangê-lo a reagir às “convenções” de uma maioria insensata.

*(...) A fonte mais pura de proteção diante dos homens, assegurada até certo ponto por uma determinada força de rejeição, é de fato a imunidade resultante de uma vida tranqüila e distante da multidão (...).*¹¹

Não há um objeto político explícito nas proposições éticas de

⁹ A saber: *philia kai ophelía*.

¹⁰ S.V., 44.

¹¹ D. L., X, 143.

Epicuro. Existe, de uma certa maneira, a transposição do político para fundar sobre outras bases uma ética. Recusar o convívio com a multidão pode significar compreender a multidão como produto da necessidade e vivendo segundo a necessidade. O *sophós* buscará, então, construir um caminho alternativo para seguir. Este caminho não constituirá um conflito com o mundo político, mas, ao contrário, se formará independentemente dele. Epicuro opta pela sabedoria de agir a partir de si mesmo e em prol de si mesmo. Este comportamento é plenamente justificável se levarmos em conta a miserabilidade humana, alimentada pelas falsas crenças e pelos falsos valores de sua época:

(...) *A necessidade é um mal, mas não há nenhuma necessidade de viver com a necessidade (...).*¹²

Recolher-se à filosofia ao invés de filosofar para a Hélade, eis o que proclamava Epicuro. A frugalidade ética se opõe ao desperdício político, pois não há como obter a *ataraxía* em meio à multidão insensata. Além disso, jamais o sábio poderia modificar todo o quadro que a ele se apresentava: um mundo corrompido pela miséria e esquecido do bem-viver:

(...) *O sábio não deve, pois, ocupar-se da política (...)* *Vive obscuro (...).*¹³

Somente na solidão dos seus pensamentos o sábio poderia, finalmente, encontrar o real sentido da liberdade, uma vez que, ao menos aos olhos de Epicuro, a liberdade não se coaduna com os valores sócio-políticos em voga. A liberdade provém das reflexões que são a matéria da filosofia. Não a encontraremos no meio político, na dependência de acordos ou convenções nutridas por opiniões conflitantes, e sim nas ações que têm em si o seu próprio princípio, pois nascem da solidão reflexiva. A vida autárquica talvez tenha sido o posicionamento filosófico por excelência de Epicuro, ao ponto de Hermarco, seu discípulo e sucessor à frente do Jardim tê-lo definido assim:

(...) *A vida de Epicuro, comparada à vida dos outros homens, poderia ser considerada, em razão da sua doçura (emerótetos) e da sua autárquia, como uma fábula (mýthos) (...).*¹⁴

¹² S.V., 9.

¹³ Us. 327, 8.

¹⁴ S.V., 36; Us., [10], p. 186 s.

A vida autárquica está totalmente descompatibilizada da vida pública, dos valores que a sustentam e que de várias maneiras a determinam. O sábio realiza um movimento de descentramento em relação à vida pública e, um outro, de situar-se sempre em direção às relações equilibradas, privadas, “moleculares”. São notórias as diferenças entre Epicuro e as “instituições políticas” das quais ele se recusa a participar por compreender a quase impossibilidade de coexistirem harmonicamente, sob um mesmo ideal, homens de caráter tão distintos. O *sophós* assentirá nas discussões políticas apenas à medida que for conveniente ou imprescindível, já que acredita na possibilidade de cultivar a liberdade de conviver com aqueles que têm uma natureza realmente semelhante e que comungam as mesmas idéias. Não ausentar-se da trajetória que projeta a vida sábia pode significar o exercício de um modo de ser, de um *éthos* filosófico, ao mesmo tempo que a realização de um estado de ser *physiológico* equilibrado. Para tanto, cumpre escolher as pessoas, o local e a situação de vida onde se torne possível o pleno exercício da vida filosófica, o que vale dizer, ter a *autárkeia*, ou o princípio das suas ações em si mesmo. Só daí pode emergir o sentido epicúreo da liberdade:

(...) O mais importante fruto da autárkeia é a liberdade (eleuthería).¹⁵

¹⁵ S. V., 77.

ARQUIVO

IMAGES DU PHILOSOPHE

MONIQUE DIXSAUT

Université de Paris I, Sorbonne

Le sophiste est un être difficile à capturer, mais le philosophe ne l'est pas moins; cependant, "en ce qui le concerne la difficulté est d'un autre ordre qu'en ce qui concerne le sophiste"¹. Si, pour ce dernier, elle tient à l'obscurité du lieu où il s'est réfugié (le non-être), le philosophe "au contraire est difficile à voir en raison de l'éclatante lumière de la région" où il réside. Les objets sur lesquelles il réfléchit portent tous la "marque" (*idea*) de l'être, ce sont des réalités véritablement existantes et pleinement intelligibles. "Or les yeux de l'âme de la plupart sont incapables d'avoir la force de regarder vers ce qui est divin"². La plupart des hommes, donc, ont une âme impuissante à voir et à comprendre ce qui est. Pour eux, l'éclat divin propre à l'intelligible est indiscernable de l'obscurité de l'Inintelligible, ils sont semblablement aveuglés par l'excès de lumière et par son absence. C'est donc leur incapacité à saisir la nature des réalités dont s'occupe le philosophe qui entraîne leur méconnaissance de ce qu'est réellement un philosophe.

Le passage du *Sophiste* que je viens d'évoquer conclut l'analyse de la science dialectique, et il est entendu que la capacité dialectique ne peut être attribuée qu'à "celui qui philosophe purement et justement" (*καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*)³. C'est "dans un lieu de ce genre", déclare alors l'Étranger, que "nous découvrirons, maintenant et par la suite, le philosophe, si nous le cherchons"⁴. Ce lieu, c'est la dialectique, une dialectique qui ne

¹ PLATON. *Sophiste*, 254 a 1-2: ἕτερον μὴν τρόπον ἢ τε τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης ἢ τε τούτου.

² PLATON. *Sophiste*, 254a.

³ PLATON. *Sophiste*, 253e5-6.

⁴ PLATON. *Sophiste*, 253e8-9.

s'applique qu'aux *ta ontôs ontá* et à leurs articulations, autrement dit une dialectique pure, purifiée de toute considération doxique et sensible, et qui apprécie justement différences et identités entre les êtres (les Formes), mais aussi entre les manières d'être – rendant ainsi justice aux différences ontologiques. Avec ce passage du *Sophiste*, on tient donc la raison de l'impossibilité pour le philosophe d'apparaître comme il est.

Il n'est vraiment philosophe que lorsqu'il dialectise, cherche à comprendre ce que chaque être est en lui-même et en quoi il diffère des autres, mais ce travail de la pensée ne peut donner lieu à aucune représentation, à aucune image, et rend par essence le philosophe imperceptible aux non-philosophes. Or c'est du point de vue de l'ignorance du plus grand nombre qu'est posée la question d'ouverture du dialogue; de ce point de vue, le philosophe est toujours pris pour un autre, et Socrate énumère alors trois images: sophiste, politique et fou.

Je vais examiner ces trois images l'une après l'autre, en commençant, comme le fait l'Étranger d'Élée, par le sophiste. Cependant, avant de faire ce qu'il fait: me demander "ce que cela peut bien être", je voudrais passer par une question préalable. Car les Dialogues qui précèdent la *République* peuvent se lire comme autant de tentatives, de la part de Platon, pour résoudre ce problème: comment rendre évidente la différence du philosophe, ou encore: comment faire reconnaître un philosophe à qui ne l'est pas soi-même? Cet homme "tout à fait philosophe" qu'est l'Étranger d'Élée, pose ses questions sous une forme définitionnelle. Mais avant d'arriver dans le *Sophiste* à cette formulation, Platon avait dû affronter une autre difficulté: puisque les dieux n'ont pas donné aux philosophes la grâce (*kharis*) de se montrer aux autres tels qu'ils sont, par quel moyen rendre leur différence manifeste même à ceux qui ne la comprennent pas? Ce moyen, c'est l'incarnation du philosophe dans le personnage de Socrate. En construisant *son* Socrate, Platon donne à la philosophie sa manifestation, et plus encore sa séduction – séduction ambiguë, dangereuse, puisqu'elle peut être considérée aussi bien comme une entreprise de perversion que comme une voie de conversion (*epistrophè*). Avec un Socrate toujours montré en action, mais jamais nommé philosophe, Platon nous a légué une figure qui n'a plus jamais cessé de hanter la philosophie, et qui fonctionne aussi bien comme sa bonne que sa mauvaise conscience.

Comme toute image, elle est à interpréter, car elle est solidaire d'une ou plutôt de plusieurs perspectives. C'est d'elle que je vais partir.

I. Socrate, Image Ambiguë du Philosophe

1. Socrate sophiste

De nombreux dialogues de Platon nous montrent Socrate affrontant et combattant un ou plusieurs sophistes, ou un de leurs disciples, ou encore une thèse sophistique. Mais Platon, comme toujours, est plus subtil: il ne se contente pas de démontrer ainsi la fausseté de l'image – Socrate ne peut pas être confondu avec les sophistes puisqu'il ne cesse de s'opposer à eux; il indique pour quelles raisons une telle image a pu se former.

Le propre d'une image est de différer de ce dont elle est l'image tout en lui ressemblant. La ressemblance est un genre extrêmement glissant⁵, qui risque toujours de nous faire prendre le semblable pour l'identique. Socrate, selon Platon, n'est évidemment pas un sophiste, il en diffère radicalement, et pourtant, par certains côtés, il lui ressemble. En marquant les traits de ressemblance, Platon signale du même coup les différences. Ainsi, d'un même mouvement, se constitue la réalité et l'image. Cette constitution ne peut être que circulaire, puisque la singularité de Socrate ne s'affirme qu'à se différencier de son image, et puisque l'image ne se révèle être une mauvaise image que lorsqu'elle est confrontée à ce personnage unique et atypique qu'est Socrate. C'est ce jeu complexe de ressemblances et de différences que je voudrais d'abord analyser.

1.1. L'espace socratique du dialogue

Ressemblances et différences ne se manifestent que lors de la confrontation de deux paroles, elles ont pour seul lieu commun le *logos*. Comment, quand on est Socrate, articuler sa parole à celle d'un "sage"? Et comment, quand on est Platon, installer dans un même espace discursif une manière de parler essentiellement interrogative et portant sur l'essence, et cette parole fermée sur la certitude de son savoir et de son pouvoir qui est celle des sophistes? D'autant que ces derniers sont bien conscients que pour Socrate, s'articuler à une parole, c'est la désarticuler, morceler sa belle unité, l'empêcher de se dérouler selon ses propres règles.

La parole de Socrate soumet à examen le savoir de l'autre, mais on n'examine pas de la même façon les opinions d'un interlocuteur naïf et les affirmations de celui qui non seulement a une maîtrise du *logos* mais voit dans

⁵ PLATON. *Sophiste*, 231a.

le *logos* le “grand dynaste” et lui prête une toute puissance, à savoir le sophiste. Pour la critique de l’ignorance – du croire savoir naïf – l’enquête de l’*Apologie* suffit: poètes, politiques, artisans, tous relèvent d’une même erreur, qui consiste à croire être compétents sur tout dans la simple mesure où ils sont compétents en quelque chose. Mais on ne se débarrasse pas de façon aussi expéditive de la *sophia* à laquelle prétendent les sophistes. Car eux ont l’intelligence, ou l’habileté, pour justifier l’extension universelle de leur savoir, de dissocier la forme du contenu: seule une *sophia* formelle peut prétendre être une *passophia*, une science universelle, et la maîtrise de la forme assure celle de n’importe quel contenu. Dans ses dialogues dits socratiques, Socrate cherche presque toujours à faire entendre une question, à en faire reconnaître la validité par l’interlocuteur. Quand celui-ci est un sophiste, son présupposé est qu’il n’a justement pas à se poser la question, puisqu’il détient la réponse (c’est ce que, par excellence, représente le personnage d’Hippias). Le rapport entre un sophiste et Socrate n’est pas celui d’une ignorance positive – un croire savoir – à un savoir négatif dont la seule supériorité consiste à avoir la conscience de ne pas savoir ce qu’on ne sait pas. C’est l’affrontement entre deux conceptions du savoir, ou plutôt entre une apparence de savoir et le savoir de la différence réelle du savoir. Cette différence entre le savoir et son simulacre, Socrate a besoin du sophiste pour la prendre, la marquer, la réaffirmer inlassablement. Cela ne peut se faire qu’au cours d’un dialogue que le sophiste cherche à esquiver ou pervertir, en imposant son propre maniement du discours. Le dialogue de Socrate avec un sophiste pose donc d’abord la question de la possibilité d’une rencontre entre deux usages différents du discours.

Le texte le plus éclairant à ce sujet me semble être celui de l’intermède du *Protagoras*, 334 c-338 c. Les tentatives d’arbitrage des différents assistants indiquent que tous, y compris Alcibiade, partagent le préjugé proprement sophistique que l’on peut *choisir* sa manière de parler. En conséquence, ou bien chacun n’a qu’à parler comme il lui plaît (comme ici Callias, Gorgias dans le *Gorgias* dit à Calliclès: “Laisse Socrate t’interroger comme il lui plaît”⁶); ou l’un doit accepter d’affronter l’autre sur son propre terrain (Alcibiade); ou on doit parler de telle façon que l’auditeur en tire le plus de joie possible (Prodicos); ou enfin chacun doit trouver un compromis entre son mode de discours et celui de son interlocuteur (Hippias). Personne n’a entendu ce que dit Socrate, en prétextant sa mauvaise mémoire, à savoir que *lui ne peut pas parler autrement qu’il ne parle*.

⁶ PLATON. *Gorgias*, 497 b.

1.2. *Socrate sophiste au regard des sophistes: la différence annulée*

Cet effort pour instituer un protocole de parole acceptable à la fois par Socrate et par Protagoras est réellement étonnant: dans aucun autre dialogue la réflexion sur ce qu'implique le face à face d'un philosophe et d'un sophiste n'est aussi développée. Ce qui en ressort est la négation, par tous les assistants, de la spécificité de la parole socratique. Chacun suppose que la forme adoptée par le discours, est indépendante de son contenu, qu'on peut donc la choisir à sa convenance. Aucun sophiste n'imagine que le rapport de Socrate à sa parole puisse être différent du sien. Bref, en présupposant que Socrate a le même rapport au discours et le même maniement du discours que les leurs, les sophistes présents dans le *Protagoras* ont de Socrate l'image d'un sophiste. Et ils sont tous prêts à saluer son habileté, le retiennent de partir parce qu'ils prennent plaisir à l'écouter. Le trait est fréquent: par exemple après le refus de Calliclès de continuer à répondre, Gorgias encourage Socrate à poursuivre, il souhaite entendre ce que Socrate a encore à dire⁷. Les sophistes sont connaisseurs en matière de discours, ils admirent la manière dont Socrate s'y prend, et elle ne leur semble pas différente de la leur.

Mais qu'est-ce qu'un sophiste pour un sophiste? Dans le *Protagoras*⁸, Protagoras revendique hautement ce nom. S'il ne s'avance pas masqué comme certains pour éviter les attaques violentes de la foule, c'est parce que, dit-il, ces masques ne trompent personne: parce que c'est une mauvaise stratégie. En retraçant la généalogie de la sophistique⁹, il dévoile alors ce que lui entend par sophiste, à savoir quiconque possède la maîtrise d'un art: ont été selon lui "sophistes" des poètes tels qu'Homère, Hésiode ou Simonide, des prophètes ou devins comme Orphée et Musée, également des maîtres de gymnastique et des musiciens. Il récuse ainsi toute limite pour son art; être sophiste ce n'est pas disposer d'un art ou d'un savoir spécifique, c'est être maître en un art, n'importe lequel, et même pas nécessairement en un art dont le *logos* serait le moyen. La généalogie fabriquée par Protagoras dissocie le sophiste de toute *tekhnè* particulière, y compris de l'art de parler: elle produit un sophiste sans sophistique. Le terme "sophiste" acquiert avec Protagoras une extension illimitée. Est sophiste celui qui est capable d'imposer une belle forme à n'importe quel matériau: au langage, au temps, mais aussi aux corps, aux sons...

⁷ PLATON. *Gorgias*, 506 a-b.

⁸ PLATON. *Protagoras*, 371 b.

⁹ PLATON. *Protagoras*, 316 d-317 a.

Un sophiste est un expert, dont la supériorité est reconnue. Sa maîtrise du dialogue fait que Socrate est digne d'être nommé sophiste.

Les sophistes ne reconnaissent en Socrate que l'aspect par lequel il leur ressemble. La différence est pourtant bien là, mais elle leur reste imperceptible. Et Socrate se prête au jeu, mais en jouant un double jeu, dont l'exemple le plus évident est sa défense de Simonide. Pour montrer que celui-ci ne se contredit pas en affirmant d'abord qu'il est difficile de devenir un homme de bien, puis en critiquant l'affirmation de Pittacos qu'il est difficile de l'être, Socrate introduit une "petite différence" entre devenir et être; il est difficile de devenir homme de bien, mais il n'est pas difficile de l'être, c'est-à-dire de le rester, dirait Simonide (la discussion sera reprise, sérieusement cette fois, dans le *Théétète*¹⁰). Socrate accumule ensuite des interprétations toutes plus invraisemblables les unes que les autres. En résumé: on peut fait dire n'importe quoi aux poètes, et leur commentaire, exercice sophistique par excellence, ne peut aboutir à aucune vérité et ne peut éduquer personne. Socrate adopte une technique sophistique pour en faire apparaître l'inanité, et aussi la facilité. Il "parodie avec une ingénieuse perversité les habitudes sophistiques du jeu de mots et modifie le sens obvie du poème au point de faire de Simonide un précurseur des tenants de l'identité entre vertu et savoir"¹¹, donc pour faire de Simonide un de ses précurseurs (réponse ironique à la généalogie de Protagoras). La différence propre à Socrate est annulée par les sophistes, mais celui-ci paraît contribuer lui-même à cette annulation. Car s'il ne peut choisir sa manière de parler quand une vraie question se pose à lui, il peut aussi bien parodier tous les autres modes de discours et démontrer, ironiquement, que parler de cette façon, c'est parler pour ne rien dire. Si on est insensible à l'ironie, Socrate dans le *Protagoras* est un sophiste, ou, à tout le moins, fait le sophiste.

1.3. La différence éthique?

Faut-il penser alors que la vraie singularité de Socrate ne réside pas dans son usage du discours, qu'elle est extra discursive? Faut-il estimer que ce n'est pas par sa manière de penser et de parler que Socrate s'oppose aux sophistes, mais par son éthique? La différence propre à Socrate, ce serait alors sa croyance à des valeurs morales. Telle la thèse de Vlastos, qui s'appuie

¹⁰ PLATON. *Théétète*, 166 a sq.

¹¹ PLATON. *Protagoras*. Traduction nouvelle, introduction et commentaires de M. Trédé et P. Demont. Paris: Hachette, 1993. p. 39-40. [Le Livre de Poche: Classiques de la Philosophie]

principalement sur Xénophon et aussi sur le *Gorgias*, mais est-ce la thèse de Platon? Selon Vlastos, la méthode proprement socratique consiste à

*rechercher une vérité morale, au moyen d'une argumentation par questions et réponses, au cours de laquelle une thèse est débattue seulement si elle est affirmée comme étant la croyance propre du répondant, et elle est considérée comme réfutée seulement si sa négation est déduite des croyances propres au répondant*¹².

Soit une première proposition: il vaut mieux commettre l'injustice que la subir. Elle en contredit une seconde: il est laid, honteux, de commettre une injustice. Mais pourquoi rejeter la première et non pas la seconde, se demande Vlastos. La méthode socratique ne permet pas d'établir la fausseté de la première proposition, donc la vérité de sa contradictoire, mais seulement de vérifier la cohérence ou l'incohérence d'un ensemble de propositions, chacune exprimant une croyance morale (ou immorale). Tel serait, selon lui, "le problème de l'*elenchos*": la procédure ne permet pas d'établir une vérité, elle n'est qu'une réfutation *ad hominem*. La solution de ce problème serait, pour Vlastos, que Socrate croit à l'innéité de certaines vérités morales. Socrate doit donc croire que quiconque a une fausse croyance a en même temps des croyances vraies entraînant la négation de cette fausse croyance, et il doit croire également que l'ensemble de ses propres croyances morales est cohérent et vrai. Cela fait beaucoup de croyances pour un homme qui, dans le *Ménon*, déclare que la seule chose qu'il affirmerait savoir est que le savoir n'est pas l'opinion, même droite, et qui dans l'*Apologie* proclame que son seul savoir est de savoir qu'il ne sait pas. La thèse de Vlastos repose sur une méconnaissance radicale de la différence, pourtant fondamentale, entre savoir et croire.

Mais admettons que sa thèse ne s'applique qu'au Socrate historique, et non au Socrate de Platon. Mon propos n'est pas de la critiquer en détail, mais de montrer à quoi elle aboutit. Si l'examen socratique est incapable d'établir rationnellement une vérité, s'il se limite à montrer la contradiction existant entre les opinions d'un interlocuteur et se meut donc dans un champ purement doxique, on est forcé de conclure que ce qui distingue, et distingue seulement, Socrate d'un sophiste, ce sont ses croyances morales, autrement dit son éthique. Or, tant qu'elle ne s'appuie pas sur des valeurs universelles, "en soi", – tant

¹² Cf. ma traduction de VLASTOS, G. The socratic elenchus. *Oxford studies in ancient philosophy*. Oxford, v. 1, p. 27-58, 1983.

qu'elle n'est pas ontologiquement fondée, – cette éthique ne peut, comme le montre la fin du *Gorgias*, que recourir ultimement au mythe, mythe que certains peuvent tenir pour une histoire, celle que se racontent les faibles pour pouvoir triompher des forts, et que d'autres prennent le beau risque de tenir pour un *logos*. Si la position de valeurs éthiques ne relève que d'une décision morale, elle reste injustifiée et injustifiable. Ce que les sophistes, dans leurs discours renversants, ne se sont pas privés de démontrer de toutes les façons possibles, et en particulier en faisant jouer l'opposition de la nature et de la convention (*nomos - phusis*). Socrate face aux sophistes n'est donc pas, en tout cas pour Platon, le tenant d'une morale innée, autant dire commune, face à des immoralistes. C'est parole contre parole, une parole pensante face à une parole qui se dispense de penser. La vérité cherchée est la mesure interne de la parole socratique, laquelle n'a que faire d'une régulation éthique si celle-ci lui reste extérieure, c'est-à-dire n'est pas soumise à examen.

Se mettre en un lieu, n'importe lequel, où la vérité peut se questionner; saisir l'occasion, n'importe laquelle, permettant à la maîtrise discursive de se déployer: la différence certes est minime, et la ressemblance forte, puisque la vérité n'est en question que dans le *logos* et par lui, que le *logos* est le terrain commun à Socrate et aux sophistes, et que l'on peut à peine reprocher aux Athéniens et à Aristophane, de s'y être laissés prendre. D'autant que Socrate ne refuse pas la *philonikia*: il ne parle pas *pour* vaincre mais, s'il réussit à vaincre, il y prend plaisir. "J'ai autant de plaisir à réfuter qu'à être réfuté", déclare souvent Socrate¹³. Qu'il ait du plaisir à être réfuté le différencie sans doute des sophistes, mais qu'il prenne plaisir à réfuter le rend semblable à eux: "tu veux vaincre à tout prix, Socrate" (*φιλονικος εἶ ὧ Σώκρατες*), lui dit Calliclès¹⁴. Car Socrate pratique une réfutation dont les effets – l'exaspération produite par le taon, la mouche harcelant les flancs de la cité, et la paralysie causée par le poisson torpille – sont analogues à ceux que les sophistes produisent.

1.4. La différence indiscernable

Face aux sophistes, Socrate s'en distingue par son usage propre du discours, ce que les sophistes ne voient ni ne peuvent voir. Sophiste à leurs yeux, Socrate est sophiste une seconde fois, mais cette fois-ci au regard de la foule.

¹³ PLATON. *Euthydème*, 303 d; *Gorgias*, 458 c.

¹⁴ PLATON. *Gorgias*, 515 b 5.

Il est donc clair, écrit Kerferd,

*que Socrate était effectivement considéré, et ce très largement, comme faisant partie du mouvement sophistique. (...) son impact intellectuel et éducatif sur les jeunes gens ambitieux d'Athènes était tel que ce fut vraiment ses qualités qu'on le considéra à juste titre comme un sophiste. Le fait qu'il ne reçut pas de salaire ne changea rien au rôle qu'il joua*¹⁵.

“À juste titre”, cela peut se discuter. Pour Platon, l'assimilation relèverait plutôt d'une injustice commise par l'ignorance du plus grand nombre. Pourtant, la confusion est-elle absolument sans fondement? Les deux dernières définitions de la première partie du *Sophiste* laissent penser le contraire. Dans la cinquième définition, la différence entre Socrate et un sophiste est discernable, mais pourrait, comme le dit Kerferd, paraître accessoire et négligeable: il ne se fait pas payer. Dans la sixième, en revanche, elle devient réellement indiscernable.

1.4.1. Socrate, éristique désintéressé (la cinquième définition du Sophiste)

La cinquième définition attrape une espèce particulière de sophiste, l'éristique. Pour savoir ce que c'est, il faut lire l'*Euthydème*, ce dialogue dans lequel deux vieillards, saisis brusquement par le délire de la controverse, plongent leurs interlocuteurs, dont Socrate, dans la stupéfaction la plus totale. Devenus savants “en un rien de temps”, ils prétendent enseigner ce qu'ils ont acquis, et ceux qui les écoutent pourront les imiter instantanément. Socrate commence par se plier avec admiration à cette *sophia* antilogique, dont les règles sont:

- que l'interlocuteur consente seulement à répondre¹⁶, qu'il ne fuie ni n'esquive la question¹⁷,
- qu'il ne réponde pas à une question par une autre¹⁸,
- qu'il ne réponde pas en ajoutant un mot en trop (ne commette pas de *paraphthema*), qu'il n'adjoigne aucune détermination ni aucune restriction¹⁹.

Les deux premières règles pourraient valoir pour la méthode

¹⁵ KERFERD, G. B. *Le mouvement sophistique*. Traduction française de A. Tordesillas et D. Bigou. Paris: Vrin, 1999, p. 106. [*The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.]

¹⁶ PLATON. *Euthydème*, 275 c.

¹⁷ PLATON. *Euthydème*, 297 b.

¹⁸ PLATON. *Euthydème*, 395 b.

¹⁹ PLATON. *Euthydème*, 296 d.

socratique; seule la troisième ne s’y applique pas, et Socrate ne cesse d’ailleurs, au cours du dialogue, de se faire reprocher de la transgresser.

De l’*Euthydème* se dégage la théorie sophistique du langage, l’affirmation de sa totale autonomie. Comme le disait Gorgias, “celui qui dit, dit, mais non pas une couleur ou une chose”²⁰. Le dit ne dit que du dire et non des choses, il ne peut donc rencontrer aucune résistance de leur part. Le discours ne peut pas sortir de lui-même, c’est lui qui révèle et fait exister ce qui lui est extérieur. À quoi donc peut servir le savoir des éristiques, puisqu’il n’existe aucune possibilité d’erreur ou d’ignorance? “Qu’êtes-vous venus enseigner en qualité de maîtres?” interroge Socrate. Non seulement les éristiques parlent sans penser, mais ils parlent pour ne rien dire, pour le plaisir de parler (“Dionysodore, est-ce pour le plaisir de parler que tu tiens ce langage?”²¹, et en 300 a “s’il est possible de parler sans rien dire...”).

Euthydème et Dionysodore ne se contredisent pas, ils poussent l’interlocuteur à se contredire. Ils ne soutiennent aucune thèse, mais s’efforcent à leur façon de montrer la puissance du *logos*. L’éristique est la forme stérile de la sophistique, aussi stérile que la maïeutique de Socrate. Et, comme Socrate, les éristiques parlent sans conclure et accumulent les apories.

Mise en scène dans l’*Euthydème*, l’éristique trouve sa définition dans le *Sophiste*. L’art de la lutte est un art d’acquisition:

*Le sophiste est, semble-t-il bien, la variété, pécuniairement profitense, de l’art de la dispute, qui entre dans celui de la controverse, puis de la contestation, de la contestation combative, lequel art est une espèce de l’art de la lutte, qui est lui-même une espèce de l’art d’acquérir.*²²

L’éristique est un art d’acquisition (non de production), un art de combat (non de compétition), procédant par argumentation (et non par force brutale), lors d’une réfutation privée (et non pas lors d’un débat public comme le débat judiciaire), qui revêt une forme technique (et non pas improvisée ou spontanée), et qui enfin est lucratif. Cette cinquième définition résume l’ensemble des caractéristiques que l’*Euthydème* a mises en évidence. Mais, juste à la fin, se trouve laissé à gauche un bavardage (*adoleskbia*), qui possède donc tous les caractères énumérés précédemment (ne rien produire, combattre en

²⁰ Cf. *Sur Xénophane, Melissos et Gorgias*, 10.

²¹ PLATON. *Euthydème*, 286 d.

²² PLATON. *Sophiste*, 226 a.

argumentant en privé, et le faire avec art et méthode), tous sauf un. Ce bavard-là ne se fait pas payer. Il bavarde à perte. Comment ne pas penser à Socrate, auquel Calliclès reproche avec véhémence de se comporter comme un enfant et de babiller dans un coin avec trois ou quatre adolescents? C'est aussi à Socrate que le vieux Parménide conseille de "s'entraîner davantage au moyen de ces exercices d'apparence inutile et que la multitude appelle bavardage (ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας)"²³. Dans le *Théétète*²⁴, Socrate qualifie ce qu'il vient de faire de "véritable bavardage", car "il n'y a pas d'autre mot pour désigner quelqu'un qui tire en tous sens les arguments". Socrate, donc, est un éristique désintéressé. La différence peut sembler parfaitement inessentielle, mais en fait elle retourne le rapport entre les deux espèces définies par l'Étranger. Car si Socrate ne se fait pas payer, ce n'est pas par moralité, et pas même parce qu'il est conscient de ne rien enseigner. Il ne se fait pas payer, ne fait pas commerce, parce que le savoir n'est pas pour lui une marchandise qui puisse se vendre ou s'acheter. Même négative, ou sans doute parce que négative, sa sagesse est supérieure à celle de tous les autres hommes: elle n'a littéralement pas de prix. Socrate et son non-savoir sont "un cadeau du dieu" dont la valeur est incommensurable. L'argent ramène tout à une commune mesure, or, de mesure commune, il n'en existe pas entre le "bavardage" de Socrate et celui des éristiques.

Il reste que, pour la multitude, cette différence reste incomprise. Socrate fait ce que font ces espèces de sophistes que sont les éristiques. Voilà pour la première raison, analysée par Platon, de l'image d'un Socrate sophiste.

1.4.2. Socrate, noble sophiste (la sixième définition du Sophiste)

La sixième définition²⁵ envisage une espèce différente de l'art d'acquérir. Certaines opérations – filtrer, cribler, trier, démêler – relèvent d'un art de séparer, diacritique. Celui-ci peut soit dissocier le semblable du semblable, soit dissocier le meilleur du pire. L'art qu'il faut donc diviser pour tenter d'attraper encore une fois le sophiste, c'est l'art de diviser lui-même. L'Étranger laisse à gauche l'art anonyme qui sépare le semblable du semblable, et le distingue de l'art de purifier. La purification est d'abord divisée selon ses objets,

²³ PLATON. *Parménide*, 135 d.

²⁴ PLATON. *Théétète*, 195 c.

²⁵ PLATON. *Sophiste*, 226 b-231 b.

le corps ou l'âme. Purifier l'âme, c'est la débarrasser de sa méchanceté, assimilée à une maladie puisqu'elle est une discorde et un déséquilibre, et de son ignorance, analogue en l'âme de la laideur. L'ignorance (*agnoia*) comporte deux espèces: sa partie la plus rebelle et la plus envahissante est l'*amathia*, le fait de croire qu'on sait alors qu'on ne sait pas, donc le refus d'apprendre. Puisqu'on se trouve dans une logique de la purification, l'ignorance ne peut être en effet conçue comme une simple absence de connaissance, un vide à remplir, mais au contraire comme un obstacle positif.

Le remède, la *paideia*, peut consister soit à la sanctionner en paroles – c'est l'art ancien de l'admonestation – soit procéder à une réfutation (*elenchos*). Celle-ci doit procéder de la façon suivante²⁶: d'abord en interrogeant cet homme, pour que quelque chose soit dit même si ce qui est dit ne veut rien dire; en examinant ensuite une à une ses opinions incohérentes, puis en les rassemblant dans un même discours afin de les confronter; enfin, en montrant qu'elles sont contradictoires, en même temps, sur les mêmes objets, sous les mêmes points de vue et les mêmes rapports. L'effet de cette méthode sera la délivrance des opinions fausses, mais surtout de celles que l'interlocuteur avait sur lui-même (comme savant). Le procédé est analogue à celui de la purgation médicale: de même qu'il faut évacuer les obstacles internes afin que le corps puisse profiter des nourritures qu'il ingère, de même il faut éliminer les opinions qui "font obstacle" afin que l'âme puisse profiter des connaissances (*mathèmata*) qu'elle acquiert. Le but est d'amener l'âme "à penser qu'elle sait juste ce qu'elle sait, mais pas plus"²⁷. L'*elenchos* est la plus importante et la principale des purifications.

Qui sont ceux qui en usent ? Pour moi, dit l'Étranger, je crains de dire que ce sont des sophistes, de peur de leur faire trop d'honneur²⁸. À quoi Théétète réplique: "Et pourtant ce que nous venons de dire a bien de la ressemblance avec quelqu'un de ce genre". Comme entre chien et loup, objecte l'Étranger, qui conclut cependant: "cette réfutation d'une *sophia* apparente et vaine" (ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξασοφίαν γινόμενος ἔλεγχος), ne la disons être rien d'autre que l'authentiquement noble sophistique" (μηδὲν ἄλλ' ἡμῖν εἶναι λεγέσθω πλὴν ἢ γένει γενναία σοφιστικῆ)²⁹.

²⁶ PLATON. *Sophiste*, 230 b-d.

²⁷ PLATON. *Sophiste*, 230 c 3-4.

²⁸ PLATON. *Sophiste*, 231 a 1-3.

²⁹ PLATON. *Sophiste*, 231 b 5-8.

Ce passage a fait couler beaucoup d'encre. Peut-on appliquer la définition à la méthode socratique, comme le pensent Cornford et Bluck? Faut-il penser, comme Kerferd (dans son article de 1954), qu'elle décrit plutôt celle propre à Protagoras³⁰? À poser le problème ainsi, sous forme d'alternative – il s'agirait ici *ou* de la réfutation socratique *ou* de la réfutation sophistique –, on se retrouve donc dans la situation suivante: s'il y a une noble sophistique, ce ne peut être que celle de Socrate; pourtant, même s'il ajoute "noble", l'Étranger fait alors de Socrate un sophiste. Or il me semble que l'on ne peut pas et ne doit pas trancher lorsque Platon, non seulement ne tranche pas, mais marque aussi nettement la ressemblance et reste muet sur la différence. C'est pourquoi je pense que l'alternative posée par les commentateurs est une fausse alternative, et qu'il faut substituer au "ou bien... ou bien" tout simplement un "et": la définition s'applique à Socrate *et* au sophiste, aux deux à la fois. C'est d'ailleurs la solution à laquelle arrive Kerferd trente ans plus tard, dans un article de 1986: "le texte caractérise une procédure que non seulement les sophistes emploient, mais aussi Socrate".³¹

À quelle occasion en effet y a-t-il hésitation sur la dénomination? Seulement lorsqu'il s'agit de cette espèce de purification. L'*elenchos* ne soit voit alors accorder qu'une fonction purement négative, elle est un préalable nécessaire mais elle n'est qu'un préalable, et en ce cas, Socrate et les sophistes accomplissent la même tâche, remplissent la même fonction. Ce qui ne signifie pas que Socrate *est* un sophiste, simplement qu'il *opère comme* un sophiste opère. Si on s'en tient à la purification, la différence entre eux est indiscernable. Tous deux déstabilisent l'opinion, tous deux utilisent pour ce faire la contradiction. Tous deux sont en un sens médecins. Protagoras dit en *Théétète*, 167 a-b que, de même que le médecin par ses remèdes remplace les symptômes de la maladie par ceux de la santé, de même le *sophos* saura, par le discours, remplacer un apparaître sans valeur et sans utilité par un autre meilleur et profitable. Et Gorgias: "Identique est le rapport du langage sur la disposition de l'âme, et la prescription des remèdes sur la disposition du corps".³²

³⁰ CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge (The 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato)*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935. p. 181; BLUCK, R. S. *Plato's 'Sophist'*. Manchester: Ed. G. C. Neal, 1975; TREVASKIS, J. R. The sophistry of noble lineage. *Phronesis*. v. 1, 1955. KERFERD, G. B. Plato's noble art of sophistry. *Classical Quarterly*. London, v. 4, 1954.

³¹ Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait. In: CASSIN, B. éd., *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986. p. 25.

³² GORGIAS. *Éloge d'Hélène*, §14.

Voilà donc la seconde raison qui explique que l'on puisse prendre Socrate pour un sophiste. La sophistique s'en trouve anoblie, et quand elle est pratiquée par Socrate nous comprenons ce qu'elle aurait pu être: une purification de l'ignorance, une prise de conscience des pièges du langage et du caractère non fondé de toute opinion. Il existe donc un noble usage de la sophistique, usage dont Socrate est capable, mais non pas les sophistes (d'où le titre de l'article de Kerferd: le sophiste, selon Platon, est un "philosophe imparfait"). Car ce n'est pas la méthode du sophiste qui, en elle-même, est critiquable, c'est sa finalité. Le sophiste comprend la mutabilité de l'opinion et l'utilise pour en jouer, en tirer gloire, puissance et profit. Socrate sait que les opinions sont des statues de Dédale, et, s'il les réfute et les met en déroute, ce n'est pas pour les remplacer par d'autres – remplacer des fausses par des vraies ou des profitables –, mais pour dépasser le niveau de l'opinion. Au nom de quoi, sinon de son savoir de la différence entre savoir et opiner?

Le savoir semble en effet être le lieu même de la confusion, lieu où se joue la différence essentielle entre le sophiste et Socrate. Quel que soit le savoir que le sophiste prétend posséder sur un point particulier, ce savoir enveloppe l'opinion qu'il a du savoir et des objets sur lesquels il porte; comme savoir s'identifie pour lui à percevoir, tout savoir est incommunicable et le discours ne peut transmettre que des opinions³³. Le *logos* est donc irrémédiablement trompeur, c'est un leurre (*apatè*) dans la mesure où il prétend reproduire fidèlement une réalité qui lui est complètement extérieure, mais il a toute puissance sur l'opinion. La question socratique, "qu'est-ce que?...", s'adresse à un autre type d'objets et donne au *logos* le pouvoir de les atteindre et de dire sur eux la vérité (peu importe ici le statut ontologique conféré à ces objets); de plus, Socrate rejette l'opinion pour de tout autres motifs – son impossibilité de rendre raison d'elle-même, son incapacité à porter sur autre chose que sur des réalités empiriques. Mais tant qu'on se situe dans l'horizon de la réfutation, la fonction uniquement purgative de l'*elenchos* ne permet pas d'explicitier cette distinction fondamentale entre types d'objets et pouvoirs du *logos*, donc de dissiper la confusion. Au contraire, elle la renforce, puisque les sophistes et Socrate disqualifient semblablement l'opinion.

³³ Ainsi, dans sa *Défense de Palamède*, aux paragraphes 22 et 25, Gorgias oppose le "savoir exact" de celui qui a vu une chose ou a pris part à un événement, et l'opinion: *πότερα γὰρ μου κατηγορεῖς εἰδὼς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων; εἰ μὲν γὰρ εἰδὼς, οἷσθα ἰδὼν ἢ μετέχων ἢ του <μετέχοντος> πυθόμενος.*

2. “Je ne suis rien”: *l’image niée*

À faire de Socrate la figure du philosophe, on court donc le risque de faire du philosophe une espèce de sophiste. Pourtant, Socrate est la philosophie en acte, la philosophie sujet. Il est celui par qui la philosophie existe, est incarnée au point que la question de savoir s’il est philosophe ne peut se poser à son propos. L’existence en lui de la philosophie est si évidente qu’elle exclut tout problème de définition et de prédication. Kierkegaard dit de Socrate que “sa situation dans la vie est réfractaire à tout prédicat³⁴”, et qu’il en va de même du discours qu’il tient. Pourtant, à la question “qu’est-ce qu’être philosophe?”, on est toujours tenté de répondre: “c’est être comme Socrate, parler comme il parle, vivre comme il vit et mourir comme il meurt”. Son exemplarité est telle qu’elle ne peut ni donner prise à une définition, ni permettre de constituer une essence. Dans les *Dialogues*, Socrate ne dit jamais de lui-même qu’il est philosophe, ni d’ailleurs qu’il est quoi que ce soit:

*Mais, bienheureux homme [dit-il à Alcibiade en train de faire son portrait], examine un peu mieux, de peur qu’il ne t’échappe ceci: que je ne suis rien (ἄμεινον σκόπει μή σε λαυθάνω, οὐδέν ὄν). En vérité, la vision de la pensée ne commence à s’aiguïser que lorsque celle des yeux commence à perdre de sa perfection; toi, cependant, tu en es encore loin.*³⁵

Ce qu’Alcibiade vient de dire de Socrate n’est pas faux: la beauté et le pouvoir de rendre meilleur qu’il lui prête, Socrate les possède; ce qui échappe à Alcibiade est qu’il ne les possède que dans la mesure où précisément il n’est rien. Alcibiade est sensible à un charme, il le *voit* littéralement rayonner de Socrate, mais il ignore que ce charme, étant celui-là même de la pensée, n’est saisissable que par la vision de la pensée. La différence aperçue par Alcibiade implique en fait l’anéantissement des particularités de Socrate, car c’est cette capacité de n’être rien, de n’être que cette parole qui rappelle inlassablement le rien de l’apparence, de l’opinion, des valeurs communes et des hommes qui s’en contentent, qui constitue son étrange et incomparable particularité.

Sachez-le; la beauté d’autrui ne l’intéresse en rien, mais il la méprise au contraire à un point dont on ne peut avoir idée; ni sa richesse; ni la possession de tel ou tel autre de ces honneurs

³⁴ KIERKEGAARD, S. *Le concept d’ironie constamment rapporté à Socrate*. In: -----, *Œuvres complètes*. Traduction française P.-H. Tisseau et E.-M. Tisseaut. Paris, 1966. p. 159, v. 2.

³⁵ PLATON. *Banquet*, 219 a 1-4.

*qui sont aux yeux de la foule une remarquable félicité ; mais il estime que tous ces avantages ne valent rien, et que nous-mêmes ne sommes rien (ἡγείται δὲ πάντα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια, καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι). Tenez-vous le pour dit. Et, à l'égard des hommes, c'est en ironisant et en se jouant qu'il passe toute sa vie.*³⁶

Socrate est conscient de la différence entre l'apparence et la réalité vraie, il n'est rien d'autre que cette conscience, qu'il possède moins qu'il n'est possédé par elle. Socrate en effet n'est rien, rien d'autre que ce point par où passe l'évidence de cette différence. Il déclare n'être rien, mais il faut entendre que ce rien est pour lui la seule chose qui vaille, conscience de n'être rien qui révèle l'absence de conscience propre à tous ceux qui croient être, savoir, et valoir quelque chose. Tous les effets produits par le personnage de Socrate, toutes les raisons de sa séduction – ses vertus, son atonie, son délire et son acharnement –, tout est inventorié, et en même temps tout est retourné d'un mot, puisque s'en tenir là ce n'est pas vraiment comprendre Socrate, qui ne veut justement pas séduire (même si l'effet de séduction se produit par surcroît), qui ne veut en fait qu'une chose: que l'on devienne conscient de ce dont il est la conscience. Socrate refuse donc de se reconnaître même dans l'éloge d'un jeune homme amoureux. Il n'est rien, il est ce rien dévorant qu'est l'ironie, la mise en question de toute valeur et de tout ce qui passe pour être une vérité ou un savoir. Il y a en lui cette démesure consistant à tout soumettre à examen et à demander raison de tout.

Le portrait qu'Alcibiade fait de Socrate est le meilleur portrait possible, et l'un des plus beaux textes jamais écrits par Platon, mais c'est cependant seulement un portrait, et Platon, par la bouche même de Socrate, anéantit l'image qu'il ne cesse pourtant de construire.

La mise en garde d'Alcibiade par Socrate force à renverser toute lecture en “personnage”: si Socrate est une figure, il est une figure négative, ou plutôt il est la figure de toute négation. Incarnant la rupture d'avec toute opinion, en lui le savoir n'est jamais possédé ni jamais assuré de lui-même. Socrate parle à partir d'un seul savoir, celui de la différence existant entre savoir et avoir une opinion. Mais cette différence, seul contenu du savoir socratique, ne peut être démontrée une fois pour toutes ou posée en principe, car alors elle deviendrait à son tour une opinion portant sur ce que c'est que savoir. *La différence du savoir ne peut que jouer dans le discours et, en y produisant ses effets, c'est elle-même qu'elle produit*

³⁶ PLATON. *Banquet*, 216 d 7-e 5.

chaque fois. Cette différence ne peut que *se prendre*, et ne peut le faire qu'en s'affrontant à d'autres discours et en les réfutant. Elle ne peut pas être affirmée en général, elle doit se réactualiser toujours à nouveau, à propos de tel problème, face à tel interlocuteur, à telle thèse ou à telle définition proposée. Affirmer en effet que le savoir n'est pas l'opinion, c'est encore une opinion. Cela ne peut cesser d'en être une que si le savoir est ce mouvement réitéré de destruction des opinions. De telle sorte que toute question particulière posée par Socrate – qu'est-ce que la beauté, la vertu, le courage... – se redouble de la question de ce que c'est que savoir. C'est ce qu'a pour objet de mettre en évidence la constitution par Platon de l'espace socratique du dialogue. Cet espace n'est pas homogène, puisque ne cessent de s'y entrecroiser des modes de discours hétérogènes. Il permet le surgissement de cette figure du philosophe qu'est Socrate, mais il ne permet pas de le dissocier une fois pour toutes de ses images et de ses simulacres.

II. *La définition du sophiste par le philosophe*

Jusqu'ici, je n'ai parlé en effet que de Socrate, et non du philosophe. Socrate, à coup sûr, incarne pour Platon la philosophie, mais il n'est qu'une certaine figure du philosophe. Socrate parle au nom d'un savoir qu'il cherche, et ne possède pas. Il incarne une dimension de la parole philosophique, dimension ironique, interrogative, critique, érotique, qui restera pour Platon fondamentale, mais à cette figure il manque quelque chose, que Platon va ajouter dans sa description du naturel philosophe au livre VI de la *République*, et qui appartient à Platon. Si la figure socratique est constitutive de la façon dont Platon conçoit le philosophe, si la dimension socratique en reste un trait essentiel, pour lui les philosophes accomplis sont à venir. Dans une cité existante, ils ne peuvent survenir que par miracle, comme Socrate, mais en ce cas le philosophe ne peut pas l'être *parfaitement*, même s'il l'est, comme Socrate, *complètement*, faute d'une éducation et d'une cité appropriées – ce qui est la thèse de la *République*.

1. *Position de la question: les prologues du Sophiste et du Politique*

C'est dans le prologue du *Sophiste* que la question des images du philosophe est abordée. Dans celui du *Politique*, Platon met en place une tétralogie:

*Or, dit Socrate, c'est avec Théétète que j'ai eu, moi-même, hier, commerce de discours, et tout à l'heure, je l'ai entendu te répondre; mais pour Socrate [le Jeune], il n'y a eu ni l'un ni l'autre. Il faut pourtant l'examiner lui aussi; pour moi, ce sera une autre fois; mais à présent, qu'il te réponde à toi.*³⁷

Socrate a eu Théétète hier comme répondant, dans le *Théétète*; tout à l'heure, Théétète a été le répondant de l'Étranger dans le *Sophiste*; à présent, l'Étranger va avoir comme répondant Socrate le Jeune dans le *Politique*; enfin, "une autre fois", ce sera au tour de Socrate d'interroger Socrate le Jeune (dans le *Philosophe*?). La cohérence de la séquence ne pose aucun problème pour les trois derniers dialogues, *Sophiste*, *Politique*, *Philosophe* (peu importe ici que le *Philosophe* n'ait jamais été écrit). Mais pourquoi faire du *Théétète* l'ouverture de cette séquence? Et pourquoi ce dialogue éminemment aporétique est-il donné comme le premier d'une série où l'examen s'achève chaque fois sur l'énoncé d'une définition?

1.1. La tétralogie: pourquoi le Théétète?

Dans le *Théétète*, le problème du savoir n'est plus indiqué de biais, obliquement, il est pris de front. Le savoir y est directement mis en question. Pour prendre un raccourci, je formulerai le problème ainsi: est-ce que la différence (*diaphorotès*)³⁸ propre à cet objet qu'est le savoir est *constitutive*? En ce cas, la multiplicité des sciences se constituerait à partir d'elle, le savoir étant alors le trait commun à cette multiplicité (c'est ce que signifie la première réponse de Théétète: il faut chercher le savoir dans les sciences). Est-ce plutôt une différence *constituée*, donnée à la pensée, de telle sorte que la pensée pourrait définir une fois pour toutes la forme propre du savoir? Ce n'est en fait ni l'un ni l'autre, puisque le *Théétète* est un dialogue aporétique. Il nous apprend pourtant assurément quelque chose: si on ne sait toujours pas, à la fin, ce que c'est que savoir, on sait au moins ce que cela n'est pas,

*mais ce n'était pas dans ce but que nous avons entamé la discussion, découvrir ce que n'est pas la science, c'était pour trouver ce qu'elle est. Toutefois, nous voici assez avancés pour ne plus du tout la chercher dans la sensation, mais dans le nom, quel qu'il soit, que porte l'âme quand, elle-même et par elle-même, elle a affaire à des êtres qui sont.*³⁹

³⁷ PLATON. *Politique*, 258 a.

³⁸ Pour reprendre l'expression employée par Socrate en *Théétète*, 210 a 4: la science serait l'opinion droite accompagnée du savoir de la différence, *ἐπιστήμη διαφορότητος*, la différence étant d'ailleurs un *leitmotiv* du *Théétète*.

³⁹ PLATON. *Théétète*, 187 a 1-6.

Le savoir n'a pas la forme de l'évidence immédiate propre à la sensation, il n'a pas non plus la forme de l'opinion vraie, ou celle de l'opinion vraie accompagnée de son *logos*. Autrement dit, le *Théétète* récuse toutes les images possibles, et positives, de ce que c'est que savoir. Il opère la destruction systématique de toutes les illusions à son propos, illusions transcendantales donc toujours renaissantes. Il montre, de plus, la nécessité pour le savoir de se présupposer (en 196e-197a Socrate remarque qu'il n'a pas cessé d'employer les termes "je sais", "je connais", "je comprends"). Cette présupposition est inévitable, car ce serait être un antilogique, détruire le *logos* lui-même, que de suspendre son exercice à un savoir préalable de ce que c'est que savoir – à un savoir du savoir qui, dans le *Théétète* comme dans le *Charmide*, reste introuvable. La nature du savoir ne peut devenir le contenu ou l'objet d'un savoir. On ne peut séparer le savoir de son sujet, et le sujet du savoir, c'est l'âme. La philosophie est la recherche d'un savoir que l'âme puisse intérioriser, non d'une multiplicité de savoirs que la raison puisse déployer. Si tel est bien le mouvement général du dialogue, substituer à la recherche d'une impossible définition objective de la science l'affirmation de l'intériorité du savoir, on comprend mieux pourquoi Platon tient à rappeler qu'il est le premier de sa tétralogie.

La première question posée dans le *Théétète* est en effet celle de l'identité entre *sophia* et *epistèmè*⁴⁰. Supposons que l'*epistèmè* s'identifie à cette maîtrise que représente la *sophia*, quelle serait alors la différence entre le sophiste et le philosophe? Ce serait celle qui distingue celui qui possède un savoir, et est *sophos*, de celui qui ne fait qu'y aspirer, et est seulement *philosophos*. D'autre part, si l'opinion vraie accompagnée de son *logos* (au premier sens envisagé par Socrate: un discours capable non seulement d'exprimer adéquatement l'opinion, mais de l'imposer comme vraie) s'identifiait au savoir, ce savoir suffirait au politique. Dans le premier cas, le philosophe disparaîtrait au profit du savant, dans le second, sa recherche d'une science inutile à l'action, distincte de l'opinion vraie, le rendrait totalement étranger à la politique. Parce qu'il récuse cette double identité, le *Théétète* est la condition de possibilité, condition négative, des deux examens qui vont suivre.

Du *Théétète* il résulte 1. que savoir n'est pas percevoir; 2. que l'opinion peut être vraie ou fausse, mais que 3. l'opinion vraie n'est pas un savoir, quoi que ce soit qu'on lui ajoute. Les deux premiers points combattent des thèses

⁴⁰ PLATON. *Théétète*, 145 e.

sophistiques, et impliquent que le sophiste ne peut être mis au rang de ceux qui savent; le troisième annonce la nécessité, pour le politique, de posséder une science, car si l'opinion vraie suffit pour la pratique, elle ne suffit peut-être pas pour prescrire et diriger l'action publique. Faire du *Théétète* le premier dialogue de la tétralogie, c'est signifier que le problème n'est pas d'établir une typologie – qui est philosophe, sophiste, ou politique? – mais qu'il s'agit de déterminer de quel savoir chacun de ces trois hommes peut se prévaloir.

1.2. Les deux séries: trois images et trois genres

La question des images du philosophe est abordée par Socrate au début du *Sophiste*, mais ce prologue nous représente un drôle de Socrate. Tout d'abord, l'affirmation de Théodore selon laquelle l'Étranger est un philosophe ne déclenche pas chez lui la question habituelle: qu'est-ce qu'un philosophe? Au lieu de quoi, il se met à invoquer Homère⁴¹, et se demande si l'Étranger n'est pas un de ces dieux qui ont l'habitude de prendre l'aspect d'étrangers et de parcourir les cités sous les formes les plus diverses. Avec cette citation d'Homère, Socrate emmêle à plaisir les dieux, les étrangers et les philosophes; de plus, en croyant voir en l'Étranger un dieu de la réfutation (θεός ὧν τις ἐλεγκτικός)⁴² et en parlant de ceux qui parcourent les cités, il ajoute le sophiste au mélange, ou au moins le noble sophiste. C'est Théodore qui rectifie: non, pas un dieu, mais un homme divin, comme j'ai coutume d'appeler tous les philosophes.

Ensuite, Socrate souhaite poser à l'Étranger une question si bizarrement formulée que Théodore est obligé de la lui faire préciser par deux fois: “que pensent de ces choses les gens de là-bas, et quels sont les noms qu'ils leur donnent?” (τί ταῦτ' οἱ περὶ τῶν ἐκεῖ τόπων ἠγοῦντο καὶ ὠνομαζόν)⁴³. “Quelles choses?” demande à juste titre Théodore. Socrate a commencé en effet par parler des philosophes, puis a dit qu'ils “apparaissent (*phantazontai*) tantôt comme des sophistes, tantôt comme des politiques, et que tantôt ils donnent à certains l'opinion qu'ils se comportent d'une façon totalement délirante”. Mais sa réponse à la question de l'Étranger montre qu'il ne se référerait ni aux seuls philosophes ni à leurs trois images – sophiste, politique, fou – mais à une série légèrement différente: sophiste, politique, philosophe, où le

⁴¹ HOMÈRE. *Odyssée*, XVII, 485-7.

⁴² PLATON. *Sophiste*, 216 b5-6.

⁴³ PLATON. *Sophiste*, 216 d 3-217 a 1.

philosophe vient donc prendre la place du fou. Pourquoi cependant demande-t-il à l'Étranger quels sont les noms que les gens de son pays leur donnent, puisqu'il vient de les énumérer? C'est encore une question de Théodore – "Mais sur quoi porte surtout et en quoi consiste ton embarras à leur propos, pour t'avoir donné l'idée de poser cette question?" – qui le force à préciser. Ces trois noms nomment-ils une seule chose, ou deux, ou comme il y a trois noms, faut-il dire que trois genres leur correspondent? Pour l'Étranger, cette question n'est pas la bonne question. La bonne formulation de la question, c'est celle qui est habituelle à Socrate: "qu'est-ce que chacun peut bien être" (τί ποτ' ἔστιν)⁴⁴?

Enfin, Socrate propose à l'Étranger de choisir son mode de discours: la macrologie, le long exposé, ou la méthode interrogative dont – c'est un comble! – il affirme qu'il l'a apprise de Parménide.

Qu'est-ce qui arrive à Socrate? Il ne reconnaît pas un philosophe quand il en voit un, il s'y reprend à trois fois pour poser une question qui ne semble pouvoir être résolue qu'une fois réglée la question définitionnelle, il est tout prêt à écouter un long discours, et il attribue à Parménide la paternité de la méthode interrogative dont son entretien avec Parménide (dans le *Parménide*) n'est certes pas, du moins dans sa deuxième partie, le meilleur exemple. Il ne se contente pas, comme dans le *Politique*, de se taire, il est comme dépossédé de lui-même par la présence de l'Étranger.

Pourtant, c'est lui qui a raison. Raison d'abord de ne pas poser une question définitionnelle, d'essence, qui aurait pour résultat de faire commencer l'examen par le philosophe, l'original dont le sophiste et le politique ne soit que des apparaîtres. L'Étranger, pour sa part, ne justifie pas sa décision de commencer par le sophiste. L'ordre n'est justifié que si on prend en compte les deux séries énoncées par Socrate, celle des trois apparaîtres, et celle des trois genres. La question définitionnelle posée par l'Étranger ne peut en effet se poser qu'à propos d'un genre, non d'une image. Mais un de ces trois genres n'a précisément d'autre mode d'existence que celui de l'image: celui du sophiste. C'est seulement après que les débordements de ce genre-image auront été endigués, contenus, que les autres genres pourront devenir distincts de leur image. Pour le sophiste, il ne peut y avoir qu'un seul genre: le philosophe, c'est lui, et le politique, c'est lui aussi. Il faut donc montrer que philosophe et poli-

⁴⁴ PLATON. *Sophiste*, 217 b-13.

tique, il ne l'est qu'en apparence. Il est nécessaire de commencer par lui si on veut restituer aux deux autres genres leur consistance propre.

Le philosophe ne peut jamais apparaître comme tel, et Socrate prend l'Étranger pour un dieu. Le sophiste, lui, ne peut qu'apparaître et passer pour ce qu'il n'est pas, à moins que le philosophe n'arrive à en circonscrire le genre. Le problème est bien celui posé par Socrate: savoir si deux des images dues à l'ignorance des autres (sophiste et politique) constituent des genres distincts l'un de l'autre, d'une part, et s'ils diffèrent de ce que l'on nomme "philosophe" ou si c'est à l'un des deux qu'il convient d'attribuer ce nom, d'autre part. Le sophiste nie l'existence de toutes ces différences. Or ce n'est pas en commençant par définir le philosophe qu'on enlèvera au sophiste le pouvoir dissolvant de son discours. Car le philosophe apparaîtrait comme le tenant d'une ontologie que la critique sophistique (celle de Gorgias dans son *Traité du non-être*, par exemple) continue à menacer⁴⁵. Ce n'est pas de cette manière que le philosophe pourra se différencier, mais en démontrant sa capacité à *définir* ce dont il diffère. C'est donc le philosophe seul qui, tout au long de l'examen, fera entendre sa voix, et la différence entre long discours est procédé par interrogation s'efface: même si l'Étranger tient un *makros logos*, ce *logos*, parce qu'il est celui d'un philosophe et non pas d'un rhéteur, sera forcément interrogatif. Le choix n'est alors que formel, en fait les deux modes de parole n'en font qu'un.

1.3. L'absence de sophistes et le silence de Socrate

L'absence du *Sophiste* se déroule sur fond d'une double absence, celle de Socrate, et celle d'un sophiste quel qu'il soit.

La seconde est plus aisée à expliquer. Attraper l'insaisissable sophiste, il semble que cela ne puisse se faire en parlant avec un sophiste: le discours de l'Étranger d'Élée doit se déployer sans obstacle, son interlocuteur doit être "jeune et docile". Si le sophiste ne peut collaborer à une entreprise visant à le définir, c'est d'abord évidemment parce que, sophiste, il ne veut pas l'être, du moins au sens où l'entend Platon. Mais c'est surtout parce que son art tend précisément à esquiver toute entreprise de définition, et avant tout la sienne. Le sophiste n'accepte ni de définir ni de se définir, et il accepterait encore

⁴⁵ Là où nombre d'interprètes voient dans le *Sophiste* un "abandon de la théorie des Formes", il me semble qu'il convient de voir une stratégie de Platon: ce n'est pas la position de l'existence des Formes qui réussira à venir à bout du discours sophistique, c'est la puissance dialectique. *Logos* contre *logos*, et non pas ontologie contre destruction de l'ontologie.

moins d'être défini par un autre. Il serait donc peu prudent de confier à cet être protéiforme, ondoyant, la tâche d'être le répondant d'un dialogue dont sa définition est l'objet. Cela ne ferait que redoubler la difficulté.

Mais pourquoi, dans le *Sophiste*, passé le prologue, Socrate se tait-il? Pourquoi n'est-ce pas lui qui mène l'enquête sur le sophiste, et pas davantage sur le politique (alors que ce serait lui qui aurait mené celle sur le philosophe, si elle avait jamais eu lieu)? Pourquoi, autrement dit, n'est-ce pas à lui que Platon confie la définition des genres et la réflexion sur la nature, bonne ou mauvaise, des images du philosophe? On peut donner de cela des raisons historiques: la reconnaissance par Platon de sa dette envers la pensée éléatique⁴⁶, – mais le parricide est une étrange manière de payer cette dette –, ou le fait qu'il présente une "nouvelle philosophie" très différente de celle qu'il faisait présenter habituellement pas Socrate⁴⁷ – mais la raison ne vaut pas si c'est bien Socrate qui aurait dû être le protagoniste du *Philosophe*, et si en tout cas c'est lui qui réapparaît dans le *Philèbe* – ou, pour mémoire, celle, fantaisiste, de Ryle⁴⁸: Platon jouait lui-même le rôle de Socrate dans la représentation des *Dialogues*, et avec l'âge il était devenu incapable de le faire... Toutes ces raisons paraissent peu convaincantes.

Mon hypothèse est que la question du philosophe et de ses images implique l'abandon de l'espace socratique et la constitution d'un autre espace dialogué. Dans un dialogue de Platon, quel qu'il soit, la parole n'est pas déterminée par une situation ou un personnage, c'est elle au contraire qui les détermine. Si elle reflète des passions ou des caractères, ceux-ci ne sont que les effets d'une manière de penser. Dans les premiers *Dialogues* la pensée est représentée comme une force, personnifiée en Socrate, à laquelle d'autres forces, désirs, peurs, appétits de plaisir et de puissance – résistent et s'opposent. Mais ce qui finalement s'affronte, ce sont toujours des types de discours et des modes de pensée. Car de manières de penser, il n'y en a pas qu'une. Penser ne se réduit pas à énoncer des thèses et à les mettre en présence, chaque personnage est l'incarnation d'une attitude possible envers ce que c'est que penser et parler. Si les interlocuteurs diffèrent et se singularisent, c'est dans leur manière de concevoir la nature et la puissance de la pensée et du *logos*. Plus le conflit est radical (entre Socrate et Calliclès, ou Socrate et Thrasymaque, par exemple),

⁴⁶ SELIGMAN, P. *Being and Not-Being. An introduction to Plato's 'Sophist'*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

⁴⁷ CORDERO, N.-L. *Platon. Sophiste*. Paris: GF-Flammarion, 1993. p. 29, et voir *supra* note 11.

⁴⁸ RYLE, G. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. p. 28.

plus le dialogue est dramatique.

Cependant, le refus d'une exposition systématique n'est pas sans risque. Car la pensée peut alors s'identifier soit à une de ses formes (mathématique, par exemple), soit à une de ses contrefaçons⁴⁹. La manière dont Platon procède montre que, pour lui, ce danger doit être couru. Il n'y a pas d'autre manière pour la pensée d'apprécier correctement les forces qui s'opposent à elle, mais il est vrai que, ce faisant, la pensée risque d'oublier sa véritable nature. Chez aucun autre philosophe la possibilité pour la pensée de se perdre, de s'oublier, de s'identifier à une figure particulière ou à un simulacre, bref de se satisfaire de ce qu'elle n'est pas, n'est si constamment rappelée ni si obstinément présente. Et, dans les *Dialogues*, l'acharnement à ne pas s'en satisfaire a la figure de Socrate.

1.4. D'un espace à l'autre

Cependant, Socrate ne peut pas être certain qu'entre ces trois genres, philosophe, sophiste et politique, il existe une différence. Il ne peut pas, comme l'Étranger, partir de cette certitude, ni s'attribuer, partant du fait qu'il est réellement philosophe, le pouvoir de définir ceux qui ne le sont pas mais semblent seulement l'être. Il faut effectivement que mène l'entretien quelqu'un qui soit étranger à cet espace où l'intrication entre modes de savoir et de parole est non seulement inévitable mais nécessaire. L'Étranger, en qui il m'est difficile de voir autre chose qu'un porte-parole de Platon, vient d'un ailleurs où la différence entre les trois genres est acquise, comme est certaine la sienne propre. L'espace où vont se rechercher les définitions du sophiste et du politique est donc un espace différent de ce que j'ai appelé l'espace socratique, c'est un espace homogène où la voix du répondant se contente de faire écho. Avec l'Étranger, le *logos* se désincarne et s'universalise. Sa parole ne le singularise pas, pas plus qu'elle ne singularise le Théétète du *Sophiste* ou le jeune Socrate.

Faut-il alors estimer que la forme dialoguée n'est plus qu'un artifice rhétorique dont on pourrait faire abstraction sans rien perdre de l'essentiel? Cela reviendrait à croire que les seules résistances que la pensée puisse rencontrer lui sont extérieures, et que, lorsque ces résistances extérieures

⁴⁹ À force d'examiner la thèse de Protagoras, Socrate et Théétète finissent par procéder comme lui: *À la manière des antilogiques, il semble que nous ne soyons tombés d'accord que sur les mots, et que nous nous soyons contents de cette manière de faire le tour de l'argument. Ainsi, alors que nous affirmons ne pas être des disputeurs, mais des philosophes, nous ne nous sommes pas aperçus que nous faisons la même chose que ces terribles hommes.* (Théétète, 164c.)

n'existent pas, elle n'a plus qu'à se dérouler, déductivement et dialectiquement, peu importe, dans un espace logique et selon un mouvement régulier, uniforme, d'où toute crise et toute rupture seraient bannis. Or même lorsque la pensée ne dialogue plus qu'avec elle-même, quand elle n'est plus aux prises qu'avec ses questions et ses objets propres, elle revêt chez Platon une structure éclatée, affrontant sans cesse le caractère insuffisant de résultats qu'elle avait pu croire un moment définitivement acquis, ou le caractère injustifié de postulats qu'elle n'avait pas encore aperçus. On n'a alors plus affaire qu'à des événements de pensée, d'une pensée qui, comme il est dit dans le *Sophiste*, se trouve aux prises avec des myriades d'apories, ou qui, dans le *Politique*, découvre que ni les divisions successives, ni l'ampleur d'un mythe, ne réussissent à lui procurer ce qu'elle cherche (le lecteur peut juger cela moins dramatique, mais il n'a pas forcément raison).

Le passage d'un espace à l'autre, d'un espace socratique à un espace d'où Socrate s'absente, devrait permettre, en circonscrivant ses images (ou au moins deux d'entre elles), d'en dissocier le philosophe. À ceci près que, dissocié, il reste sans définition; ce blanc, ce trou dans la série que constitue l'absence du dernier dialogue, le *Philosophe*, est significatif: même dans un espace plus neutre, le philosophe semble encore inséparable du sophiste. De même que les questions de l'être et du non-être ne peuvent être résolues qu'ensemble, qu'elles sont inséparables, celles du philosophe, qui réside dans l'éclatante lumière de l'être, et celle du sophiste, qui se réfugie dans l'obscurité du non-être, sont étroitement liées, inextricables. La définition du sophiste est, simultanément, pour le philosophe, une auto-définition. En cherchant l'un, on est toujours en train d'attraper aussi l'autre, comme s'il était justement impossible d'attraper l'un sans l'autre. De sorte que cette absence laisse éternellement ouverte cette question: était-il nécessaire, après le *Sophiste*, d'écrire le *Philosophe*? L'Étranger prononce à ce propos une curieuse phrase (déjà citée): "Donc le philosophe, c'est dans un lieu de ce genre que nous le découvrirons et maintenant et par la suite, si nous le cherchons" (Τὸν μὲν δὴ φιλόσοφου ἐν τοιοῦτῳ τινὶ τόπῳ καὶ νῦν καὶ ἔπειτα ἀνευρήσομεν ἂν ζητῶμεν)⁵⁰. L'adverbe ἔπειτα associé à un verbe au futur exprime un futur immédiat, or le philosophe ne va pas "maintenant", c'est-à-dire "tout de suite" être découvert, même si on l'a localisé. De plus, l'Étranger ne dit pas "maintenant ou par la suite", mais

⁵⁰ PLATON. *Sophiste*, 253e8-9.

“*et maintenant et par la suite*”, ce qui marque plutôt une répétition qu’une succession. Enfin, la clause “si nous le cherchons” (et non pas “quand nous le chercherons”) indique au moins une absence de nécessité: ἔάν avec le subjonctif marque la simple éventualité, comme en 254 b 4, “si nous avons encore envie” (ἔτι βουλομένοις ἡμῖν) d’examiner plus précisément le philosophe. Tout cela signifie que la recherche de la définition du philosophe n’est pas présentée comme devant venir, à un moment déterminé, achever une succession. Autrement dit, la phrase ne peut être prise comme l’annonce d’un *Dialogue* à venir⁵¹. Elle me semble dire plutôt ceci: puisque son lieu est la dialectique, toutes les fois que se déploie la puissance dialectique, on tient le philosophe.

2. *Le paradoxe de l’imitation ignorante*

Comment le philosophe peut-il être pris pour autre chose que ce qu’il est? Parce que cette autre chose lui ressemble. Selon la définition proposée par Théétète, l’image est “un quelque chose de pareil rendu semblable à ce qui est véritable, mais autre”⁵². La ressemblance peut être plus ou moins grande, mais si une image ne *ressemble* pas à la chose dont elle est l’image, c’est qu’elle n’est pas une image. Sa participation à l’Autre, qui participe à l’Être, suffit à garantir la réalité de l’image mais non pas sa nature d’image, qui consiste à être le semblant d’une chose. Sa différence avec la chose se traduit par sa toujours possible multiplicité: le propre de l’image est de multiplier la chose, de la faire diversement apparaître *comme* elle n’est pas et en de multiples lieux *où* elle n’est pas. Or les images, parce que ce sont des images, n’obéissent pas au principe de contradiction, elles ne s’excluent pas mais se juxtaposent. L’ignorance ne tient pas le philosophe pour un sophiste, *ou* un politique, *ou* un fou, mais *tantôt* pour l’un, *tantôt* pour l’autre. Il n’y a pas d’identification cohérente et constante du philosophe à une image, mais pluralité d’images, pluralité non exhaustive (*pantoioi*), dont Socrate n’énumère que les trois principales. Plus ou moins ressemblantes, toutes les images font néanmoins illusion, rien *en elles* ne permet d’apprécier leur exactitude ou leur fidélité par rapport au modèle; seule la connaissance de ce modèle permettrait de sortir de leur équivalence et de leur

⁵¹ Voir CORDERO, N.-L. op. cit., note 287, p. 258: “Dans cette phrase – énigmatique, certes – on a toujours trouvé une véritable promesse: Platon annonce qu’après le *Sophiste* et le *Politique*, il écrira un *Philosophe*. Ceci n’est pas évident.” Malheureusement, il ne donne pas les raisons de son doute, et dans sa note 11, il suppose

⁵² que Platon aurait écrit le *Philosophe* après les *Lois*, s’il n’était pas mort...
 PLATON. *Sophiste*, 240 a 7-8.

incohérence. Comme les images du philosophe résultent de l'ignorance des autres, ceux-ci n'ont aucun moyen de juger que l'une d'elles est plus ressemblante que les autres⁵³.

Car les philosophes ne choisissent pas de se dissimuler, ils ne prennent pas délibérément un masque. Le texte rend cette interprétation peu vraisemblable: "à certains, ils semblent ne rien valoir (...) et il y en a même à qui ils donnent l'opinion de se comporter de façon complètement démente"⁵⁴. Il est peu probable que les philosophes décident de donner d'eux-mêmes une image si peu flatteuse. C'est donc bien l'*opinion* des autres qui produit la diversité des images.

Pourtant, comment peut-on produire des images d'une chose qu'on ne connaît pas, ou croire reconnaître cette chose inconnue en ses images? C'est logiquement impossible, et c'est pourtant bien réellement possible. Les images que les ignorants se font du philosophe ne sont pas des images du philosophe, ce sont des images de l'opinion, ou plutôt des opinions, que les ignorants ont du philosophe. Ces images n'ont pas un statut identique. Les ignorants se laissent abuser par l'image que le sophiste donne de lui-même comme savant, ils peuvent croire également reconnaître dans le politique la seule manifestation sérieuse du philosophe, et, lorsqu'ils considèrent les philosophes comme des fous, ils se déterminent eux-mêmes comme pleins de bon sens. Dans le premier cas, l'ignorant est abusé par le sophiste, dans le deuxième il croit disposer d'un critère permettant de distinguer les problèmes vraiment importants de ceux qui ne le sont pas, commettant ainsi une erreur sur la valeur des valeurs; dans le troisième, l'ignorant se constitue lui-même comme critère, et se trompe alors sur lui-même en s'accordant un bon sens et une sagesse qui font selon lui totalement défaut au philosophe. La spécificité de la première image est que, si seul un ignorant peut prendre un sophiste pour un philosophe, cette image-là n'est pas produite par la seule ignorance de la foule, elle est produite par le sophiste lui-même. En ce cas, et en cas seulement, la question se pose de savoir *comment* le sophiste réussit à se faire passer pour un philosophe. Car ce qu'est réellement un philosophe, il l'ignore, et néanmoins il réussit à le mimer. Ce paradoxe de l'imitation ignorante est ce que l'Étranger,

⁵³ Il importe en effet de rectifier ici certaines traductions (Diès, Robin, Cordero) qui suggèrent que ce sont les philosophes eux-mêmes qui prennent l'apparence de ce qu'ils ne sont pas, Robin allant même jusqu'à dire: "profitant de l'ignorance d'autrui". En revanche Cornford (*Plato's theory*, p. 165), traduit bien: "*Such men... appear, owing to the world's blindness, to wear all sorts of shapes*".

⁵⁴ PLATON. *Sophiste*, 216 c-d.

en 267 b-e, nomme doxomimétique.

L'Étranger, avec l'approbation de Théétète, affirme que cet apparent paradoxe – produire une image de ce qu'on ignore – est en fait le cas général (καὶ πάνυ γε πολλοί)⁵⁵. Cela, à la condition de ne pas entendre par *agnoia* un simple défaut de connaissance. Ce qui s'oppose à la mimétique fondée sur une connaissance, ce n'est pas la mimétique fondée sur une absence pure et simple de connaissance mais la mimétique fondée sur une opinion: la doxomimétique. Comment se faire une opinion sur ce qu'on ignore? C'est logiquement impossible, et cela se produit constamment. L'opinion est constituée par cette impossibilité à rendre raison d'elle-même, par cette urgence de conclure qui la conduit à affirmer ou à nier sans savoir et sans savoir pourquoi. La doxomimétique redouble donc l'être apparent d'une apparence de connaissance. L'imitateur se règle en ce cas sur une opinion ignorante de son objet, c'est-à-dire, dans ce cas précis, de son modèle. En prenant pour modèle l'opinion qu'il se fait d'un modèle qu'il ne connaît pas, l'imitateur n'a plus en fait de modèle que lui-même en tant que c'est lui qui produit cette opinion. Le modèle n'a plus aucune existence propre, puisque la distinction entre l'extérieur et l'intérieur s'abolit et que l'image extérieure, identifiée à la réalité, n'est que la projection d'une opinion intérieure. Confondre une chose avec l'opinion qu'on s'en fait, croire l'image ressemblante par ignorance du modèle, c'est ce que tous font tous les jours. Le doxomime "sain et sans faille" pratique une doxomimétique de bonne foi, qui prend sans la moindre inquiétude l'autre pour le même. Ce naïf croit connaître ce dont il n'a qu'une opinion. Son ignorance fait que, sans le savoir, il pratique à l'égard du philosophe une sorte de mimétique, il en produit des images.

Le sophiste, pour sa part, n'est pas un naïf. Selon la dernière définition du *Sophiste*, c'est un imitateur ignorant, mais "ironique".

3. La définition du sophiste

La dernière définition du *sophiste* est présentée par l'Étranger comme la conclusion de tout l'examen antérieur. Elle va établir qu'il existe des images sans modèles, des images *qui miment sans rien imiter*⁵⁶, et que le sophiste est par excellence le producteur de cette espèce d'images. Je me contenterai ici

⁵⁵ PLATON. *Sophiste*, 267 c-7.

⁵⁶ J'ai donné une analyse détaillée de ce passage dans La dernière définition du sophiste. *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes 1*. Paris: Vrin, 2000. p. 271-309.

d'indiquer les points qui permettent d'affirmer que le sophiste est le simulacre (*phantasma*), la mauvaise image du philosophe.

1. L'Étranger distingue en effet, à l'intérieur de la production humaine d'images⁵⁷, l'eikastique, production soucieuse de restituer les proportions du modèle et de ne lui donner que des qualités convenables, de la phantastique, production d'images truquées. Celui qui produit un simulacre "envoie promener le vrai" en sacrifiant les proportions réelles à celles qui paraîtront belles et convenables à un spectateur. Le simulacre et la copie ne sont donc pas deux images d'un même modèle, et le simulacre n'imité pas davantage la copie, car il représenterait alors malgré tout le modèle, mais de façon plus obscure ou plus déformée. Ce point est essentiel. Copies (*eikones*) et simulacres (*phantasmata*) ne soit pas deux modes de présentation d'une même réalité. Eikastique et phantastique sont deux espèces de production différentes et aboutissent à des images de nature radicalement différente. Car si le genre tout entier des images renvoyait finalement au modèle, si la copie imitait le modèle et si le modèle imitait la copie (donc imitait lointainement le modèle), tout producteur d'image entretiendrait nécessairement un rapport avec l'original, y compris le sophiste. Les copies représentent le modèle, mais les simulacres ne reproduisent ni le modèle, ni sa copie, seulement l'opinion qu'on se fait du modèle et qu'on souhaite imposer aux autres.

2. Toutes les étapes de la division conduisant au sophiste ont pour fin de mettre en évidence une confusion entre producteur, produit, instrument, modèle. Une telle confusion présente au moins le mérite de la simplicité, elle est une sorte d'unification perverse. Les jeux que permet l'Autre ne sont pas très compliqués, ils sont plus complexes à décrire qu'à pratiquer – contrairement à ce que croient ceux qui les pratiquent, lorsqu'ils savent qu'ils les pratiquent. Mimer une opinion dans ce qu'on fait et dit, croire qu'en agissant ainsi on confère aux choses dépourvues de présence sensible la seule réalité dont elles soient capables, est pratique courante. Cette pratique caractérise l'imitateur naïf. L'imitateur ironique, en revanche, est habité d'un soupçon, d'une crainte: peut-être "ignore-t-il les sujets où devant les autres il se donne figure de savant"⁵⁸. Si le sophiste était certain de savoir, il se confondrait avec le naïf; s'il avait conscience de ne pas savoir, il pourrait se mettre à apprendre et on aurait affaire à une toute autre espèce d'ironie. L'Étranger vient de le rappeler: le

⁵⁷ PLATON. *Sophiste*, 235 d-236 c.

⁵⁸ PLATON. *Sophiste*, 268 a.

sophiste “ne fait pas partie de ceux qui savent”⁵⁹. Il redoute de ne pas savoir, mais comme il ne sait pas en quoi savoir peut consister, l’ignorance qu’il redoute n’est à son tour qu’un simulacre d’ignorance. Quant à sa défiance, elle lui vient “de ce qu’il a beaucoup roulé parmi les raisonnements”.

Platon rassemble ici, juste avant de les séparer dans son dernier sectionnement, deux traits apparemment incompatibles: la misologie du sophiste née de sa pratique de l’antilogie, et sa confiance en “ce grand souverain” qu’est le discours. Comment refuser aux discours la possibilité d’atteindre quoi que ce soit de vrai ou de sain et, avec une belle assurance, se déclarer apte à parler de tout et donner aux autres le sentiment qu’on connaît ce dont on parle? L’assurance est à la mesure de la défiance: le sophiste peut d’autant mieux mimer le savant qu’il est convaincu qu’il n’existe pas d’autre manière d’être savant que de sembler l’être aux yeux des autres. S’il dissimule une ignorance qu’il appréhende pourtant, c’est qu’il est certain qu’elle est partagée par tous. En 259 c, Socrate lui avait refusé l’art de la réfutation véritable: “Prendre ainsi plaisir à offrir perpétuellement ces contradictions dans les discours, ce n’est pas là de la réfutation véritable, mais le fait de celui qui, nouvellement né, vient toujours d’entrer en contact avec ce qui est”. La dernière proposition est énigmatique: quel contact, même récent, le sophiste pourrait-il bien avoir avec “les réalités”? Il en a un cependant, puisqu’il craint “d’ignorer les choses où devant les autres, il veut paraître savant”. S’il craint de les ignorer, c’est qu’il les soupçonne d’exister. Seulement, son rapport à ces choses est toujours celui d’un néophyte: le sophiste n’apprend jamais, quel que soit le temps passé à “rouler dans les discours”. C’est pourquoi sa pratique est toujours la même, et le même s’y pervertit dans la figure de la mauvaise répétition. L’authentique sophiste fait de lui-même l’étrange simulacre, étrange parce que contradictoire, d’un philosophe qui ne pourrait ni ne voudrait apprendre. Ne pouvant pas apprendre, il ne peut pas non plus enseigner, il ne peut que se faire imiter. Le jeu peut continuer indéfiniment. Le sophiste ne croit pas qu’il sait, il ne sait pas davantage qu’il ignore, et il ne désire finalement même pas paraître savoir. Ce qu’il veut, c’est paraître savant. Mais comme le savant, c’est lui, le sophiste mime le sophiste en croyant mimer le sage. Il n’est pas ignorant de l’ignorance du naïf, il n’est pas dupe du savoir dont il fait représentation, mais il est dupe de sa propre mimétique. Producteur de simulacres, il se produit lui-même comme simulacre.

⁵⁹ PLATON. *Sophiste*, 267 e.

3. La mimétique ignorante ne peut constituer que des imitateurs qui miment l'image, née de leur opinion, du savant qu'ils souhaitent paraître. Cette image à son tour se dédouble, et le dernier sectionnement s'effectue selon des oppositions familières: le sophiste "ironise" en public ou en privé, il pratique indifféremment la macrologie ou la brachylogie. "L'homme au trop long discours" sera dit "démologique", orateur populaire, il mime le politique.

L'Étr.: - *J'examine, et une double espèce d'homme se présente à mes yeux: l'un, c'est devant l'Assemblée du Peuple et en de longs discours s'adressant à une foule que je le vois capable de pratiquer cet art de faire semblant (ἐἰρωνεύεσθαι)⁶⁰ ; l'autre le fait en privé et par de brefs discours, forçant son interlocuteur à se mettre en contradiction avec lui-même.⁶¹*

Le rhéteur persuade car son discours présente, du moins de loin et en perspective, une cohérence. Cette cohérence fictive agit sur l'auditeur en préservant sa naïveté: la rhétorique n'est pas contagieuse, l'auditeur ne se met pas à ressembler à l'orateur. L'antilogique, lui, n'exerce aucun charme, son seul effet est de provoquer chez l'interlocuteur un maniement identique du discours. D'où le conseil de Socrate à Euthydème et Dionysodore: "ne parlez pas en public, mais entre vous"⁶². L'authentique sophiste n'est pas un rhéteur. Or, on l'a vu, le sophiste se prétend également capable de discours brefs et de discours longs. On peut alors se demander en quoi la pratique publique des longs discours ne serait pas propre au sophiste authentique. L'Étranger coupe, mais a-t-il raison de le faire? La raison en est que, même s'il est empiriquement identique à celui qui en privé force à se contredire (si c'est le même Hippias, le même Protagoras ou le même Gorgias qui se livrent à l'une et l'autre occupation), l'orateur populaire n'utilise pas le *logos* de la manière qui caractérise essentiellement le sophiste. Plus précisément, l'usage public que le sophiste fait du *logos* n'implique pas la destruction du *logos* en tant que tel. Il en pervertit, en l'agrandissant démesurément, la puissance, mais non pas l'essence. Le discours d'un démagogue conserve au moins une apparence de cohérence. Cohérence fictive, mais cohérence quand même, puisque le discours possède une finalité, séduire ou persuader, et qu'il est produit et machiné en conséquence. L'auditeur n'en subit que l'effet politique.

⁶⁰ Quand le verbe "ironiser" n'est pas rapporté à Socrate, il signifie une volonté de tromperie et de dissimulation, un "faire semblant": Cf. par exemple *Cratyle*, 383 b-384 a, *Lois*, X, 908 b-e.

⁶¹ PLATON. *Sophiste*, 268 b1-5.

⁶² PLATON. *Euthydème*, 304 a.

Lorsqu'il pratique en privé, le sophiste vise un autre but: "contraindre celui qui est entré en dialogue avec lui de se contredire lui-même avec lui-même"⁶³. En privé, le sophiste avoue: il n'avoue pas qu'il ne sait pas, il avoue quel type de puissance il prête au *logos*. Pour que le sophiste déploie dans les discours ses prestiges, il lui faut un public; en privé l'émerveillement qu'il suscite naît de la contrainte qu'il exerce sur le discours *de l'autre*. Il ne contredit pas, il force un autre à se contredire, ce qui signifie qu'il *ne produit pas un logos*, mais qu'il *impose l'image d'un logos* entièrement soumis à la contradiction et incapable, par nature, de s'en préserver. Or si la seule relation dans laquelle puissent entrer des énoncés est celle de la contradiction, tout dialogue en devient impossible, que ce soit avec un autre ou avec soi-même. Le sophiste ne contredit pas, puisqu'il ne dit rien, il fait apparaître que rien de ce qui est dit n'est capable de rester même et d'exclure son contraire, dans la mesure où, précisément, c'est dit. Cette dernière définition fait donc de l'antilogique la vérité du sophiste⁶⁴.

La conclusion de Platon est donc que le sophiste contraint le discours à ne prendre, indéfiniment, que sa figure la plus répétitive, celle de la contradiction. L'Étranger ne reproche pas au sophiste la diversité ou la luxuriance de ses mirages, mais leur pauvreté: Socrate dit peut-être toujours la même chose sur les mêmes sujets, cela n'exclut aucunement qu'il le dise autrement, ni qu'il change de sujets; mais le sophiste, lui, s'y prend toujours de la même façon: il ne cesse de jouer du principe de non-contradiction pour produire de la contradiction⁶⁵. Le procédé est toujours mécaniquement identique.

La phrase décisive de cette dernière définition est que, au bout du compte, le sophiste ainsi entendu n'est même pas l'image du philosophe: il est l'image du *sophos*, du savant (*μμητής δ' ὦν τοῦ σοφοῦ*)⁶⁶. Or le philosophe ne s'identifie ni au *sophos*, ni au *sophistes*. *Il faut d'abord prendre le philosophe pour un sophos, pour pouvoir ensuite croire le reconnaître dans le sophiste*. La seconde méprise

⁶³ PLATON. *Sophiste*, 268 b.

⁶⁴ J'hésite ici à parler d'éristique, suivant Kerferd qui établit (dans le chap. 6 du *Mouvement sophistique*) une distinction nette entre éristique et antilogique: l'éristique tente, dans un débat, de remporter la victoire, sans se soucier de la vérité et sans employer une méthode d'argumentation bien précise, alors que l'antilogique utilise une méthode d'argumentation jouant sur la contradiction. Il me semble qu'il y a plutôt une simple différence d'accent: pour l'éristique, il est mis sur la finalité, et pour l'antilogique, sur la méthode.

⁶⁵ Ainsi, dans les *Double discours* (II 90, D. K.), l'affirmation de l'identité des contraires est possible si on n'affirme qu'une identité relative, et si l'on joue sur des différences de rapports, de points de vue, de temps; celle de leur non-identité prend à l'inverse les contraires absolument, et rejette ainsi toute possibilité de les identifier.

⁶⁶ PLATON. *Sophiste*, 268 c-1.

découle de la première, qui est commune aux sophistes et aux ignorants. Le sophiste n'est même pas le simulacre du philosophe, il est le simulacre de l'opinion que tous et lui-même ont du philosophe, comme étant le détenteur d'un savoir positif et total. Ce qu'il mime, c'est son opinion sur ce que c'est que savoir, opinion qui en constitue une image impossible, et que pour cette raison on ne peut que mimer.

III. *Le politique*

Si le philosophe reste invisible à la plupart des hommes, le sophiste, lui, est difficile à attraper pour le philosophe. La puissance dialectique, capacité de départager droitement ce qui est même et ce qui est autre, a pourtant réussi à le capturer. Le sophiste n'est ni un philosophe ni un politique, il est leur simulacre, leur autre, et comme toute image il n'existe qu'en participant à l'Autre. En lui, genre et image coïncident. L'Étranger peut alors continuer son examen et s'interroger sur le politique. Or celui-ci, tout comme le sophiste, figurait à la fois dans la série des images et dans celle des genres. Quelle sorte d'image peut donc être le politique? Si le sophiste est un simulacre de philosophe, le politique, une fois écarté ce simulacre de politique qu'est le rhéteur démagogue, en est-il la bonne image? Ou faut-il penser que les ignorants sont entièrement dans l'erreur quand ils croient reconnaître dans un politique un philosophe, et estimer que le politique n'existe que comme genre, et comme genre totalement distinct des deux autres? Voir dans le rapport du politique au philosophe un rapport d'image à original, quel sens cela peut-il avoir?

Le recours à l'histoire, le fait qu'Empédocle ou Pythagore, par exemple, aient joué un rôle politique, peut expliquer pourquoi beaucoup peuvent identifier "philosophes" et "politiques"⁶⁷. Platon ne mentionne pas cette raison historique, sans doute parce que ces faits étaient bien connus de tous, et sans doute surtout parce que les évoquer reviendrait à présupposer ce qui est en question: la rectitude des dénominations et la nature des genres. Pour déterminer la nature du politique et son rapport avec le philosophe, l'approche historique n'est d'aucun secours.

⁶⁷ Ces termes ne se fixent qu'avec Platon: pour *philosophos*, voir l'Appendice I de mon livre, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. 3ème éd. corrigée, Paris: Vrin, 2001. [1985]. Pour *politikos*, voir ROWE, C. J. *Plato: 'Statesman'*. Translation and commentary by C. J. Rowe. Warminster: Aris & Philips, 1995. p. 1: *the term, as applied to an individual, is not in regular use and may well itself be a Platonic innovation*; pour les termes employés avant Platon, voir HANSEN, M. H. The athenian "politicians", 403-322 B. C. *Greek, roman and byzantine Studies*. n. 24, p. 33-55, 1983.

La question, en effet, est celle-ci: apparaître comme un politique, est-ce pour le philosophe non seulement une image acceptable, mais la seule manière possible de devenir visible aux autres sans trahir ce qu'il est? La difficulté vient de ce que, dans le *Sophiste*, la production d'images se retrouve toute entière mise sous le régime de la fausseté: "s'il y a fausseté, il y a tromperie (...) Or s'il y a tromperie, tout est plein, nécessairement, d'images, de copies et d'illusion" ("ὄντος δὲ γε ψεύδους ἔστιν ἀπάτη ... Καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μιστὰ εἶναι)⁶⁸. Produire des images consiste à produire des imitations des êtres et ce qui résulte de la disposition à les produire est forcément un art de la tromperie⁶⁹. Les images sont, existent, et sont véritablement des images, mais aucune image ne peut être vraie. N'y aurait-il donc pas de bonnes images? La subdivision de leur production en art eikastique et art phantastique ne témoigne-t-elle pas d'une intention platonicienne de séparer les vraies des fausses? Sinon, à quoi sert-elle? La position de Platon ne varie guère sur ce point: il n'y a pas d'images vraies, mais il existe un bon usage des images. Toutes les figures géométriques sont fausses, et aussi toutes les images phonétiques ou graphiques, mais elles autorisent leur rectification par l'art du géomètre ou par celui du dialecticien. Mais ce ne sont pas les images qui sont bonnes (vraies, elles le sont encore moins). Les copies (*eikones*) se distinguent des simulacres (*phantasmata*) en ce qu'elles autorisent un usage que les seconds excluent. Il est possible de bien user d'une figure géométrique, c'est-à-dire de viser à travers elle la réalité intelligible qu'elle ne représente pourtant qu'imparfaitement, parce que cette image est le produit du savoir du géomètre. Une image du philosophe ne permettra d'appréhender, à travers elle, la réalité du philosophe – elle ne permettra un bon usage – que si le philosophe est maître de cette image. Elle doit donc être produite par lui, de telle sorte qu'elle ne dissimule pas sa nature d'image, qu'elle intègre sa différence et qu'elle soit l'expression la moins trompeuse possible de la réalité.

C'est pourquoi la définition du politique ne peut être qu'une définition normative, et non pas empirique ou descriptive. En déterminant ce que *doit être* un véritable politique, le philosophe détermine la seule image à travers laquelle on pourra le saisir le plus adéquatement, ou le moins faussement, possible. Mais cette image, c'est lui qui doit l'imposer aux autres. Comment s'y

⁶⁸ PLATON. *Sophiste*, 260 c 6-9.

⁶⁹ PLATON. *Sophiste*, 264 d 4-5.

prendre pour l'imposer? Il semble évident que plusieurs *Dialogues*, la *République* et le *Politique*, sans compter les *Lois*, se consacrent entièrement à répondre à cette question.

Cependant, à la fin de l'*Euthydème*, un personnage anonyme estime qu'il faut supprimer la distinction entre philosophie et politique: selon lui, la seule philosophie valable est politique, tout le reste n'étant que sophistique.

1. La "philosophie politique"

A la fin de l'*Euthydème*, le brave Criton rapporte les propos d'un anonyme, savant d'une autre *sophia* que celle des éristiques, qui a tout entendu et s'indigne de ce que Socrate ait accepté de se prêter à ces futilités⁷⁰. À Criton qui lui demande "c'est pourtant une chose bien séduisante que la philosophie?", il rétorque "dis plutôt qu'elle ne vaut rien", elle est le fait de gens qui ne savent ce qu'ils disent et se jettent sur le premier mot venu. Qui est ce censeur de la philosophie? Ce n'est pas un orateur mais un habile logographe, faiseur de discours, qui se situe à la frontière de la politique et de la philosophie:

*En fait, c'est de ces gens, Criton, que Prodicos disait qu'ils sont à la frontière entre le philosophe et le politique. Or ils se figurent être de tous les hommes les plus savants, et non pas seulement l'être, mais passer pour tels auprès d'un très grand nombre de gens; en sorte que, s'il n'y avait les hommes qui s'adonnent à la philosophie, il n'y aurait personne pour les empêcher de jouir de la considération générale. Ils estiment donc que, s'ils parvenaient à attribuer à ces tenants de la philosophie le renom et la réputation d'être des personnages sans valeur aucune, ils remporteraient sans contestation auprès de tous, en ce qui concerne la réputation de science, le prix de la victoire.*⁷¹

Platon ne dit pas que le personnage n'est ni politique, ni philosophe, mais, reprenant le mot de Prodicos (expert en précision terminologique), qu'il est la frontière des deux: *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*. La position de l'anonyme consiste à rejeter d'un côté une philosophie qui ne serait pas politique, et de l'autre une politique sans fondement ni perspective philosophique. L'incapacité du philosophe à être pris pour ce qu'il est tient en effet selon lui à son impuissance à traiter des affaires sérieuses, celles que tous les hommes tiennent pour telles: l'anonyme juge dépourvue de valeur toute

⁷⁰ Voir Isocrate contre des sophistes sans sophistique. In: CASIN, B. *Le Plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*. Paris: Ed. de Minuit, 1986. p. 63-85, où j'ai tenté une analyse plus précise de ce passage.

⁷¹ PLATON. *Euthydème*, 305 c 6-d 6.

philosophie qui n'aurait ni contenus ni portée politiques. Il veut créer des modèles de cités, de constitutions, de cultures. Son affaire, ce n'est pas l'action politique, la gestion des affaires de la cité, c'est la réflexion sur les problèmes importants qui se posent à elle, et plus généralement sur les valeurs de la civilisation. S'il veut paraître savant, ce n'est donc pas à la manière du sophiste (qui veut le paraître sans l'être), c'est au contraire parce qu'il est savant et que son savoir à lui est tel qu'il peut être reconnu, et l'est d'ailleurs par la plupart (*tois pollois*) des hommes. Ce qui l'empêche de l'être par tous (*pasin*), ce sont "les hommes qui s'adonnent à la philosophie", mais en fait la déconsidèrent et en font un objet de mépris. Ces prétendus philosophes sont donc des sophistes.

Selon Socrate, l'anonyme constitue un type intermédiaire (un *metaxu*): il croit pouvoir limiter de l'extérieur la démesure interne de la philosophie – l'éristique –, en demandant à la politique de lui fournir ses contenus: les "grands sujets"; et il croit limiter la démesure propre à la politique – le tumulte, la guerre, les affrontements – en lui appliquant une réflexion extérieure, théorique et philosophique. Les tenants d'une philosophie politique se situent "à l'extérieur des périls et des luttes"⁷², tant publics que privés. Ils ne veulent prendre de la philosophie et de la politique que leur part raisonnable: "car ils estiment ainsi participer autant qu'il faut à l'une et à l'autre"⁷³. L'imprévisibilité et la diversité des choses humaines rendent selon eux impossible une science exacte: la seule *sophia* possible et utile est la *phronêsis* – entendue comme prudence, bon sens –, définie comme capacité de tomber le plus souvent sur le meilleur ("et quoi qu'il dise, cela a du bon sens", καὶ ὅτι οὖν λέγειν ἔχόμενον φρονήσεως πράγμα)⁷⁴. C'est donc le bon sens qui différencierait le sophiste du philosophe.

Telle est la manière propre à l'Anonyme de défendre la philosophie du discrédit où la jettent les éristiques et les "météorologues" en en donnant une image sérieuse et sensée, et de réhabiliter également la politique en lui donnant une dignité que les luttes politiciennes risquent de lui enlever. Mais Socrate estime que si la philosophie politique peut dire des choses vraisemblables, elle n'a aucun rapport avec la vérité ("Et réellement, Criton, tout cela a bien plus de convenance, que de vérité", Καὶ γὰρ ἔχει οὕτως, ὧ Κρίτων, εὐπρέπειαν μᾶλλον ἢ ἀλήθειαν)⁷⁵. La dénégation éristique de la vérité donne plus à penser que les opinions vraisemblables et convenables de la philosophie

⁷² PLATON. *Euthydème*, 305 e.

⁷³ PLATON. *Euthydème*, 305 e.

⁷⁴ PLATON. *Euthydème*, 306 c-d.

⁷⁵ PLATON. *Euthydème*, 305 e-306 a.

politique. Car même ces pauvres philosophes que sont les éristiques révèlent quelque chose de vrai. L'éristique dit les pièges de la langue, l'équivocité des noms, de la syntaxe, les apories où conduit une conception trop forte du principe de contradiction: ce sont autant de difficultés que le philosophe ne peut pas esquiver. En fuyant les périls intérieurs à la philosophie, l' "intermédiaire" est plus extérieur à la philosophie que ne l'est l'éristique. Il n'y a rien à penser de sa *sophia*: on ne peut que "le laisser en jouir en paix"⁷⁶. On peut, en parlant sans penser, faire penser. Mais on ne peut pas faire penser si on veut penser juste ce qu'il faut, modérément et prudemment.

La philosophie politique est l'image que se font de la philosophie ceux qui veulent philosopher sans risque, ceux pour qui l'existence de la philosophie est indépendante de celle du philosophe. Ils sont la preuve que l'on peut pratiquer une espèce de philosophie, sans pour autant être philosophe. Une telle philosophie reste en effet extérieure à celui qui en fait, elle ne le met ni en danger ni en question, elle s'exerce sans passion et sans acharnement. Mais, sans ce terrible *erôs* qui rattache à la vérité, est-il possible d'être philosophe? Il y a une philosophie politique, mais il n'y a pas de philosophe politique⁷⁷.

2. *L'homme royal*

La solution de l'anonyme coûte trop cher. Même si elle réussissait à donner à tous une bonne image de la philosophie, ce serait celle d'une philosophie sans philosophe, donc ce ne serait pas une image de la philosophie. Il revient au philosophe d'imposer la sienne, en montrant comment le savoir qui lui est propre (portant sur des réalités pleinement intelligibles) peut se manifester dans le monde des hommes et des réalités en devenant en l'organisant de manière à ce qu'il soit le plus intelligible possible.

La solution bien connue de la *République* est celle du philosophe-roi: il n'y aura de cité juste qu'à la condition que les philosophes gouvernent, ou que les gouvernants deviennent philosophes. Elle a donné lieu à d'innombrables commentaires, et je ne vais évidemment pas la développer ici. Je voudrais insister sur un autre aspect, sur le fait que, au livre IX, Socrate, identifiant le philosophe

⁷⁶ PLATON. *Euthydème*, 305 e.

⁷⁷ L'anonyme l'est donc doublement: Platon ne lui attribue pas de nom propre, mais pas non plus de nom commun, puisqu'il ne lui reconnaît pas le droit à celui qu'il revendique, "philosophe", mais ne le juge pas pour autant sophiste ou politique. Le conflit entre Protagoras et Gorgias, Isocrate, et Platon tourne en grande partie autour de la maîtrise de ces dénominations.

à l'homme le plus juste, élabore trois preuves pour établir qu'il est aussi le plus heureux. Le jugement des commentateurs sur ce passage, qu'ils estiment superflu et en tout cas mal argumenté, est généralement sévère. Un examen rapide permettra peut-être de le considérer autrement.

La première preuve⁷⁸ s'inscrit dans le problème plus général des rapports entre justice et bonheur. Au livre II, Glaucon s'était proposé "de décrire par la parole" (ἐπεξελεῖν τῷ λόγῳ) l'existence réservée au juste et à l'injuste⁷⁹. À son portrait du juste persécuté⁸⁰ répond, au livre IX, le tableau tracé par Socrate de l'injuste persécuté *par lui-même*: du tyran tyrannisé. L'âme tyrannique présente un ordre exactement inverse de celui qui devrait prévaloir: une petite partie de l'âme, la plus mauvaise et la plus folle (μικρὸν δὲ καὶ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον)⁸¹ réduit les autres en esclavage; elle ne fait pas ce qu'elle veut; elle est toujours insatisfaite et perpétuellement en proie à la peur. Glaucon en conclut que l'homme le plus injuste est le plus malheureux, et que son contraire, le plus juste, l'homme "royal", est le plus heureux. La preuve procède donc *a contrario*, et si le malheur de l'injuste est dépeint avec véhémence et un grand luxe de détails, rien n'est dit du bonheur de l'homme royal. On peut seulement supposer qu'étant doté de tous les caractères opposés: libre, content, exempt de peur parce que capable d'amitié, l'homme le plus juste est le plus heureux. La preuve a une grande puissance dissuasive mais elle n'a pas assez de force pour convaincre les hommes que la justice rend heureux.

Socrate va donc en proposer deux autres. Elles ont ceci de commun que les termes justice et injustice ne réapparaissent qu'en conclusion de chaque argument, et qu'en lieu et place de l'homme juste, on a le philosophe. Le problème alors se déplace, car les arguments utilisés n'ont pas pour fin d'établir que le philosophe est le plus heureux parce qu'il est le plus juste, mais que sa vie est la plus agréable parce qu'il est philosophe. On passe donc du bonheur du juste aux plaisirs propres à la partie "philosophe" de l'âme, et la justice ne désigne pas une manière de vivre ou d'agir, elle est une conséquence du gouvernement en l'âme de la partie "par laquelle l'homme comprend", ou "apprend" (ὃ μανθάνει ἄνθρωπος)⁸².

Il existe en effet en l'âme trois espèces de désirs, trois principes

⁷⁸ PLATON. *République*, 567 b-580 c.

⁷⁹ PLATON. *République*, 361 d-362 e.

⁸⁰ Cf. PLATON. *Gorgias*, 486 a-c.

⁸¹ PLATON. *République*, 577 d5-6.

⁸² PLATON. *République*, 580 d 10.

directeurs (τριτταὶ ... ἐπιθυμίαι τε ... καὶ ἀρχαί)⁸³: vouloir comprendre ce qui est vraiment, désirer vaincre, être avide d'argent pour satisfaire ses désirs. Pourquoi choisir l'un plutôt que l'autre? Parce qu'il s'agit de juger quelle est en vérité la vie la plus agréable. En énonçant les trois critères de tout jugement vrai, l'*empeiria*, la *phronêsis* et le *logos*, la deuxième preuve⁸⁴ fait du philosophe le seul bon juge de la vie des autres et de la sienne. Il est le seul à donner à la *phronêsis* et au *logos* leur véritable sens, mais il est aussi celui qui dispose de l'expérience la plus étendue concernant les plaisirs. Parce qu'il a d'abord été un enfant, le philosophe possède en effet l'expérience des plaisirs corporels puis de celui que donne l'argent, et avant de les juger nécessaires, il les a, comme tout le monde, jugés agréables. Pour l'honneur, c'est Glaucon qui tranche: "beaucoup de gens honorent le riche, le brave et le sage" (καὶ γὰρ ὁ πλούσιος ὑπὸ πολλῶν τιμᾶται καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ ὁ σοφός)⁸⁵. Le philosophe a donc également l'expérience de l'honneur, à condition qu'on le tienne pour un sage. En revanche, si l'ami de l'argent désirait se frotter à la vérité, même s'il y mettait de l'ardeur, ce ne serait pas pour lui une expérience facile (ὁ φιλοκερδής, μανθάνων αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν οἷόν ἐστιν, ... μᾶλλον δὲ προθυμουνέμω οὐ ῥάδιον), plutôt une expérience pénible⁸⁶. Le philosophe peut donc revendiquer pour lui seul une expérience que les autres, s'ils tentaient de la faire, ne jugeraient pas agréable.

On a ici la réponse à l'accusation de Calliclès: les philosophes n'ont pas d'expérience des lois de la cité (τῶν νομῶν ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν), des discours dont il faut user en privé ou en public, des plaisirs et des désirs humains, donc en un mot des caractères des hommes (τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ... ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν). N'ayant ni expérience politique, ni expérience rhétorique ou judiciaire, ni expérience psychologique, les philosophes n'ont selon lui aucune expérience des choses humaines⁸⁷. Cette image-là du philosophe, c'est celle de Thalès qui tombe dans le puits, de l'homme théorique si exclusivement épris de sciences qu'il en est devenu étranger à l'expérience commune et aux valeurs humaines. C'est à coup sûr une belle image, mais ce n'est pas celle que Platon veut imposer tout au long de la

⁸³ PLATON. *République*, 580 d 8.

⁸⁴ PLATON. *République*, 580 d 1- 583 a 11.

⁸⁵ PLATON. *République*, 582 c 6-7.

⁸⁶ PLATON. *République*, 582 a.

⁸⁷ PLATON. *Gorgias*, 484 c 8-d 7.

République. Au livre VI 484 e-485 a, Socrate fonde le choix des gardiens sur leur capacité à connaître chaque réalité (leur capacité dialectique) et sur l'expérience. La question de savoir comment les mêmes hommes peuvent réunir les deux commandait le programme d'éducation des gardiens, qui s'achevait sur leur obligation, après cinq ans de dialectique, de "redescendre dans notre caverne pour qu'en matière d'expérience, ils n'aient pas de retard sur les autres"⁸⁸. Les livres VIII et IX démontrent que pour ce qui est de connaître les caractères des hommes, le philosophe est à son affaire, mais dans cette deuxième preuve, Socrate va plus loin: non seulement le philosophe n'est pas en reste pour ce qui est de l'expérience, mais, en matière de plaisirs, il a une expérience de plus.

Cette preuve par l'extension de l'expérience ne nous dit cependant rien quant à la nature de cette expérience. En fournissant une analyse de la nature du plaisir, en dénonçant l'illusion qui l'assimile à une cessation de douleur, la troisième preuve⁸⁹ donne au plaisir sa positivité et sa vérité. Pour distinguer vrais et faux plaisirs, Socrate fait intervenir une distinction ontologique venue du *Phédon* et des livres centraux de la *République*:

*ce qui touche à ce qui est toujours semblable, immortel, et à la vérité, ce qui est soi-même tel et devient tel, te semble-t-il être davantage que ce qui touche à ce qui n'est jamais semblable, est mortel, et qui est tel ou devient tel?*⁹⁰

Cette *krisis* distingue non seulement deux sortes de réalités, mais aussi ce qui, fréquentant chacune, est tel ou devient tel qu'elles sont: le corps, qui n'a accès qu'à une seule espèce, et l'âme, qui peut se rendre semblable soit à l'une soit à l'autre. Si les objets capables de remplir le vide sont plus réels, la satisfaction sera plus réelle, et si le sujet (âme ou corps) est lui aussi plus réel, la satisfaction le sera aussi. Se remplir d'êtres véritables, c'est se remplir de bonnes choses, puisque l'être et la vérité sont le premier effet du Bien, ils sont *agathoeidè*⁹¹. La partie réfléchie de l'âme goûte donc les plaisirs les plus réels, et elle confère aux autres plaisirs toute la vérité dont ils sont capables. L'âme du philosophe n'éprouve que des plaisirs tous réels. Dirigées en effet par la partie qui doit diriger, les deux autres parties de l'âme sont délivrées des plaisirs illusoire

⁸⁸ PLATON. *République*, VII, 539 e.

⁸⁹ PLATON. *République*, IX, 583 b-587 b.

⁹⁰ PLATON. *République*, IX, 585 b-c.

⁹¹ Cf. *République*, VI, 508 e-509 a.

et goûtent les plaisirs qui leur sont propres: chaque partie fera ce qui est de soi, il n'y aura pas d'usurpation, et l'âme toute entière sera juste⁹². De plus, en fonction de l'analogie de l'âme avec la cité, ceux qui seront gouvernés par celui que gouverne la partie philosophe de son âme seront délivrés eux aussi des plaisirs illusoires et goûteront, eux aussi, des plaisirs plus réels.

Socrate se livre ici à une entreprise tout à fait paradoxale: il veut convaincre la plupart des hommes que leur bonheur dépend de l'expérience qu'a du bonheur le petit nombre des philosophes⁹³. Mais dans les deux dernières preuves, il n'est pas explicitement question de bonheur, seulement de plaisir. Il n'y a là rien d'étonnant car, pour un vivant, le bonheur consiste à jouir de la vie. Le bonheur est ce contentement continu, ce *kehairein* qu'apporte une certaine manière de vivre, et qui n'est distinct de ce que l'on appelle plaisir que par son unité et sa continuité⁹⁴. Platon ne le conteste jamais, mais il se demande quelle forme doit prendre la vie pour que nous puissions justement en jouir.

On ne peut combattre une image que par une autre image. La première preuve substitue celle du juste heureux à celle du juste persécuté par l'injustice des autres; la deuxième oppose à l'image de l'homme théorique celle du philosophe doté de l'expérience la plus vaste; la troisième ajoute que celui qui semble, comme disait Calliclès, avoir choisi de vivre comme une pierre ou un mort⁹⁵ jouit en fait des plaisirs les plus réels. Si cette substitution est nécessaire, c'est parce que ces représentations communes font paraître ridicule la seule idée du philosophe-gouvernant: si le philosophe est incapable de se défendre, s'il est étranger à la cité et à l'expérience des hommes – qui pour la plupart désirent le plaisir et l'identifient au bien – comment pourrait-il prétendre

⁹² PLATON. *République*, IX, 586 e.

⁹³ *Et si la plupart des gens se rendent compte que nous disons vrai à son sujet [au sujet du philosophe], continueront-ils à s'irriter contre les philosophes et refuseront-ils de nous croire quand nous disons qu'une cité ne pourrait jamais être heureuse (ὄχι ἔν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις) que si venaient à la dessiner les dessinateurs qui se réfèrent au modèle divin? (République VI, 500 d-e).* Ce n'est pas seulement la justice de la cité, mais son bonheur qui résultera du gouvernement des philosophes.

⁹⁴ J. C. C. Gosling et C. C. Taylor ont raison de dire (GOSLING, J. C. B. and TAYLOR, C. C. W. *The greeks on pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982. p. 99), contre bon nombre de commentateurs (MURPHY, N. R. *The interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1951. chap. X; WHITE, N. P. *A companion to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell, 1979. p. 255 sq., CROSS, R. C. & WOZZLEY, A. D. *Plato's Republic, A philosophical commentary*. London: Macmillan, 1964. chap. 11), qu'au livre IX les trois preuves tendent à établir que la vie juste est la plus heureuse, mais que pour ce faire, deux d'entre elles démontrent qu'elle est la plus agréable. Personne, dit le Socrate du *Philèbe*, n'accepterait de vivre une vie sans plaisir, et pour le dire comme Kant: être heureux est nécessairement le désir de tout être sensible, et pour cet être, la conscience qu'il a "de l'agrément de la vie accompagnant sans interruption toute son existence est le bonheur" (*Critique de la raison pratique*, Analytique, Théorème II).

⁹⁵ PLATON. *Gorgias*, 492 e.

diriger cette cité et ces hommes? Substituer image à image, cela ne peut se faire dialectiquement, puisque la dialectique est précisément le seul *logos* qui ne porte pas sur des images et n'en utilise pas; il faut procéder rhétoriquement, et c'est bien le discours rhétorique de l'éloge et du blâme que tient alors tout au long Socrate.

Cependant, quand le philosophe, sous l'aspect de l'homme royal, cesse d'être seulement l'objet du discours (comme dans la première preuve) pour en devenir aussi le sujet (dans les deux suivantes), il n'est plus explicitement question de bonheur. Il semble que le plaisir de comprendre et d'apprendre suffise au philosophe pour justifier la supériorité de sa manière de vivre – ou d'être mort. Le philosophe ne choisit pas une vie – il est notable qu'il n'y ait pas, dans le mythe d'Er, de vie de philosophe proposée au choix –, il choisit de philosopher, et sa manière de vivre n'est qu'une conséquence de ce choix. Il choisit donc en un sens de ne pas vivre, et s'il fait leur place à d'autres plaisirs – à ceux qui sont nécessaires, et à l'honneur à condition qu'il ne le dérange pas –, il s'en passerait bien. Pour le dire brutalement: un certain plaisir, le plaisir de penser, a pour lui plus de valeur que le bonheur, même si on s'en fait une conception droite, car le bonheur, valeur suprême de la vie, n'est pas une valeur pour la pensée. Le philosophe est finalement aussi excessif que le tyran, ce qui est normal puisque lui aussi est en proie à *erôs*. Mais dans le contexte il ne peut que dissimuler sa *mania*.

En parlant du plaisir de penser, le philosophe échappe aux jugements extérieurs des non-philosophes. Pourtant, il prend la peine de tenter de les persuader. À supposer qu'il y réussisse, ceux-ci ne pourront jamais comprendre véritablement de quoi on leur parle. Pourquoi alors essaie-t-il de les convaincre? Pour faire échapper la philosophie au discrédit dont, selon le livre VI, elle est "à présent entourée" – ce présent étant un présent permanent. Pour cela, elle doit communiquer d'elle-même une opinion vraie, capable d'engendrer une bonne image. Il fallait tenir ce discours rhétorique car la plus grande injustice commise par les cités existantes est celle qu'elles commettent envers les philosophes, c'est-à-dire envers les plus justes. Convaincre les hommes de rendre justice à la justice, c'est donc les convaincre de rendre justice à la philosophie. En tant qu'il est le plus heureux et connaît la réalité du lien entre justice et bonheur, le philosophe est seul à pouvoir garantir le bonheur de la cité. Mais en tant qu'il jouit de plaisirs inconnus des autres, il habite un autre lieu. Parce qu'elle dit à la fois la supériorité et la différence, l'image que Socrate donne du philosophe au livre IX condense toute la démarche paradoxale de la *République*.

le philosophe doit avoir sa juste place, la première, dans la cité, précisément parce que sa vraie place n'est pas là.

3. *Le royal tisserand*

La *République* démontre que seul le philosophe, grâce au savoir et à l'expérience qui lui sont propres, est vraiment apte à gouverner. On pourrait alors croire que les deux genres, philosophe et politique, n'en font qu'un, et que la spécificité du politique est niée. C'est ce problème que traite le *Politique*.

L'art sophistique à la fois suppose et constitue une nature capable d'arriver, si l'on peut dire, à la perfection dans l'exercice de cet art, et cet exercice accompli en retour cette nature (le sophiste possède une *οἰκεία φύσις*)⁹⁶. Philosophe et sophiste sont des prédicats qui déterminent complètement la nature à laquelle ils s'appliquent, ce qui signifie que, quoi qu'un homme possédant cette nature pense, dise ou accomplisse, il le fera en philosophe, ou en sophiste. Ce n'est pas le cas du politique. Personne n'est, par nature, fait pour s'occuper de politique: la liaison essentielle établie dans la *République*, au livre VI, entre la *philosophia* comme nature et la *philosophia* comme occupation (liaison tellement essentielle que, si cette destination n'est pas accomplie, il en résulte la perversion de l'une comme de l'autre) ne vaut pas pour la politique. La fonction politique n'est pas liée à une espèce particulière de nature, possédant sa puissance propre: la puissance du politique (*τοῦ πολιτικοῦ δύναμις*)⁹⁷ s'identifie aussitôt après à celle de la science politique (*τὴν δύναμιν ... πολιτικὴν*)⁹⁸. La politique n'est donc pas une occupation impliquant une nature faite pour l'exercer seule ou mieux que toute autre⁹⁹. Sophiste et philosophe constituent des genres dans la mesure où ils désignent une nature, et définir celle-ci, c'est définir le genre. Le politique n'est que le détenteur d'une certaine espèce de science, c'est cette science qui sert à constituer le genre¹⁰⁰.

⁹⁶ PLATON. *Sophiste*, 264 e 3–265 a 1.

⁹⁷ PLATON. *Politique*, 304 d 8-9.

⁹⁸ PLATON. *Politique*, 305 e-5.

⁹⁹ PLATON. *République*, I, 353a 9-10 *Νῦν δὲ, οἶμαι, ἄμεινον ἂν μάθῃς ὃ ἄρτι ἠρώτων, πυνθανόμενος εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἴη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται*; mais dans le *Politique* (275 c-7), l'Étranger dit des politiques: "qu'ils soient naturellement ainsi ou autrement..." (*εἴθ' οὕτως εἴτ' ἐκείνως πεφύκασιν*).

¹⁰⁰ C'est pourquoi il n'est pas plus exact de soutenir que Platon, devenu réaliste sur le tard, rompt ici avec l'idéal de la *République* (c'est, par ex., la position de BARKER, E. *Greek political theory: Plato and his predecessors*. Londres: 1918. p. 336), que d'affirmer, avec J. Klein (*Plato's trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. p. 200), que tout bon politique doit avoir un naturel philosophe, et que les deux genres n'en font qu'un. Tout dépend d'où le politique tire son inspiration: des réalités "divines" dont il

La première division précise de quel espèce de savoir il s'agit. La science politique n'est pas une science pratique, c'est une science qui n'a pour fin que la connaissance (*gnôstikè*), non pas une science "critique" (comme le calcul), mais une science prescriptive (comme celle de l'architecte). Une science prescriptive ne diffère pas de la science critique qu'elle utilise par sa forme, mais par sa finalité (ainsi, la science critique que possède l'architecte est le calcul, mais chez l'architecte elle est orientée vers un type particulier d'action)¹⁰¹. La différence réside essentiellement dans cette liaison ou non-liaison à l'action. C'est pourquoi, en 292 b, l'Étranger dit de la science royale qu'elle est critique *et* épitactique: le politique ne peut diriger et prescrire que parce qu'il possède la science critique correspondante. La division initiale du *Politique* expose donc synchroniquement ce que la *République* présentait diachroniquement, quand était prescrit aux philosophes le devoir de se faire, provisoirement, politiques. Elle instaure une liaison nécessaire entre deux savoirs. Mais un savoir n'est pas l'image d'un autre savoir, il en est tout au plus l'application. Qu'est-ce donc qui pourrait justifier de voir dans le rapport entre philosophe et politique une relation de modèle à image? Comme dans le *Sophiste*, c'est la fin du dialogue qui nous l'explique: l'art politique est alors assimilé à un "royal tissage". Le tissage n'est plus seulement un paradigme, il devient la métaphore, non pas du savoir, mais de l'action politique. C'est l'action politique qui engendre l'image de l'intelligence du philosophe.

En quoi consiste-t-elle? Le royal tisserand, à la différence de l'artisan, ne fait pas le tissu, il permet à la cité de se présenter *comme* un tissu, souple et solide. En un mot, il unifie une multiplicité. L'action politique tisse l'unité de la cité. Or le politique n'a pas à entrelacer des hommes, mais des vertus, ou plus exactement des vertueux, des modérés et des courageux, dont les vertus mêmes sont causes d'affrontement, extérieur ou civil, et risquent d'entraîner l'asservissement de la cité¹⁰². La contrariété de deux parties de la vertu est donc la matière de l'action politique. Comme chacune des deux vertus tend à exclure son opposé, chaque partie de la vertu prétend et croit être toute la

cherche à acquérir la connaissance, et il est philosophe; d'un conseiller, qui est alors le véritable homme royal (cf. 259 a 6-b5) alors que le politique n'est qu'un gouvernant et ne l'est que pour le temps où il exerce ses fonctions. Dans ce dernier cas, il se produira un dédoublement, qu'on retrouve en *Lois*, IV, 710 e; n'ayant pas la science qu'il devrait avoir (259 a), le gouvernant ne gouvernera qu'à l'aide d'une science qui lui reste "étrangère" (261 a). Ces passages annoncent le thème du "conseiller du prince".

¹⁰¹ Si les sciences critiques, mathématiques ou dialectique, sont *γνώσεως ἕνεκα* (*Rép.*, VII, 527 a-b), les sciences épitactiques sont *πράξεως ἕνεκα*.

¹⁰² PLATON. *Politique*, 306 a-308 b.

vertu et le tout de la vertu, déchirant alors la totalité dont elle fait partie. C'est ce qui donne sa finalité à l'action politique: réintégrer les deux espèces de vertueux en un même *genos*. A maladie ($\nu\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$)¹⁰³ politique, remède ($\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$)¹⁰⁴ proprement politique: aucun des deux partis (modérés et courageux) ne trouvera son salut sans l'autre, le salut de la cité repose sur l'action qui les rendra "amis". Tisser l'unité de la cité, c'est donc tisser l'unité de la vertu; l'homme, même vertueux, n'a pas de destination politique, il n'est pas naturellement fait pour vivre dans une cité, parce que dans cette cité vivent aussi ses contraires et ses ennemis. La *suggeneia* n'est pas naturelle, elle est à produire par le moyen d'un lien divin¹⁰⁵.

Il consiste à faire naître dans les âmes "concernant les choses belles, justes et bonnes et celles qui leur sont contraires, une opinion qui est réellement vraie et qui s'accompagne de fermeté"¹⁰⁶. L'homme royal, comme le sophiste, savent donc qu'agir politiquement, c'est agir sur l'opinion et par elle, mais pour le sophiste l'homodoxie est variable et relative aux circonstances, alors que pour le philosophe il s'agit de valeurs intangibles que seule peut saisir la partie divine de l'âme. Or les gouvernés ne se ressouvient de la part éternelle de leur âme que si le gouvernant est capable de leur faire croire qu'ils en ont une, de telle sorte qu'ils deviennent capables de se reconnaître une parenté avec quiconque possède une âme semblable, quelles que soient par ailleurs les dissemblances. La solution consiste donc à imposer la croyance en une *suggeneia* divine et à tisser une *philia* politique. Elle substitue à une affinité naturelle exclusive la croyance en une parenté littéralement surnaturelle. L'action politique peut alors imposer aux contraires une coexistence fondée sur la vérité de leur co-appartenance à un genre qui n'est humain que pour autant qu'il comporte une part divine.

Tout de même, faire de l'opinion un lien divin, pour qui a lu la *République*, cela ne va pas de soi. Qu'est ce qu'un tel lien peut comporter de divin? Il ne l'est que par son origine, en tant qu'il est soit l'effet de cette science divine qu'est la dialectique, soit l'œuvre d'un législateur sage. Cependant l'unité politique de la vertu n'est que l'image de son unité véritable. Les parties dont parle ici l'Étranger sont naturellement amies dans la *philosophos phusis* parce

¹⁰³ PLATON. *Politique*, 307 d -7.

¹⁰⁴ PLATON. *Politique*, 310 a-3.

¹⁰⁵ Je laisse ici de côté le lien humain, c'est-à-dire la réglementation des mariages.

¹⁰⁶ PLATON. *Politique*, 309 c.

qu'en elle, c'est la vérité qui mène le chœur, et que toutes ses vertus se déduisent de son désir de comprendre ce qu'est chaque être en vérité¹⁰⁷. La vertu tient son unité de l'intelligence que le philosophe a de la vertu, et de sa compréhension de la vertu de l'intelligence. L'unité véritable est alors principe et non pas résultat, l'implication des vertus est intérieure, mais tout cela n'existe que dans le philosophe et en lui seul. En se faisant politique, ou en inspirant l'action politique, le philosophe réalise une cité à son image, à l'image de sa propre nature. Déjà, dans la *République*, le philosophe produisait, à partir du modèle qu'il a en lui-même, la totalité de la vertu civile (*aretè demotikè*)¹⁰⁸. L'unité de la vertu publique, péniblement et toujours à nouveau tissée, n'est que l'image d'une unité qui, dans le philosophe, est naturelle.

Tout comme le sophiste, le politique est ainsi un producteur d'image et un imitateur, mais lui imite en connaissant la nature de ce qu'il imite. Pourtant, l'image qu'il produit a beau être splendide et authentiquement vertueuse, ce n'est malgré tout qu'une image; le royal tissu a beau être royal, par rapport à cette autre *sumplokè* qu'est le *logos*, il apparaît d'une pauvreté singulière en ce qu'il entrelace deux éléments toujours identiques et toujours identiquement contraires. Si les opérations du politique – séparer, rassembler – miment celles du dialecticien philosophe, elles ne sont pas pour autant dialectiques. Dans la cité, le même ne peut signifier que le semblable et l'autre tend toujours à se métamorphoser en contraire et en ennemi. L'opération est immuable, le politique sépare et rassemble toujours les mêmes choses et toujours de la même façon. La contrariété du courage et de la modération est un fait auquel le politique doit se conformer et dont sa réflexion n'a pas le pouvoir d'altérer les termes; le rassemblement est l'œuvre de l'opinion vraie, non du savoir.

En outre, l'action politique n'a aucun effet en retour sur celui qui l'exerce: le tisserand n'est pas pris dans le tissu. À la différence de la science dialectique, la science politique ne modifie pas l'âme de celui qui la possède, elle ne la purifie pas, ne l'éduque pas, ne la "tire pas vers le haut"; elle a pour finalité le bien des gouvernés, non celui du gouvernant.

Il en résulte que le politique, s'il n'agit pas lui-même mais prescrit les actions des autres, ne parle pas non plus lui-même; il dirige la parole des autres (éducateurs, orateurs, juges...) et veille à la vérité des opinions que cette parole doit transmettre. La parole du philosophe n'a pas plus sa place dans la

¹⁰⁷ Voir *République*, VI, 485 c-486 b.

¹⁰⁸ PLATON. *République*, VI, 500 d.

cité vertueuse en totalité que dans les autres, à moins d’être codifiée dans ces écrits que sont les textes de lois, ou figée dans ces opinions qu’il faut imposer dans la tête des hommes. Toute parole publique est une parole auxiliaire, persuasive, rhétorique. C’est la seule qui puisse être communément entendue. Devenir politique, c’est peut-être, pour le philosophe, régner, mais c’est aussi se faire taire. Ce silence, celui de Socrate, celui qu’avec un peu plus de hauteur et un peu moins d’optimisme *aurait dû* garder Socrate dans la cité, remplit comme on sait le *Politique*.

De la même façon que l’étranger capture l’authentique sophiste dans la dernière définition du *Sophiste*, de même il identifie à la fin du *Politique* la puissance propre de la science et de l’action politiques. Il semble donc que les deux dialogues (*Sophiste* et *Politique*) aient rempli la tâche qui leur était dévolue au début du *Sophiste* (217 b 2–3): définir clairement ce que chacun de ces genres peut bien être, et ce n’était pas “une petite affaire”. Ils ont en plus permis de voir en quoi chacun de ces deux genres était une image du philosophe: l’un en est le simulacre, et n’a donc aucun rapport à l’original, l’autre en est la copie, à la condition de correspondre à la définition que le philosophe en donne.

IV. *Le Fou*

  la troisième image énumérée par Socrate ne correspond pas de genre. On pourrait même penser qu’en la mentionnant, Socrate plaisante, et qu’il n’y a pas lieu de beaucoup s’attarder sur elle. Il est pourtant bien possible que cette image-là n’en soit pas une, et que la folie, le délire, appartiennent à la nature même du philosophe. Mais il faut alors que le philosophe récupère le terme, le repense et le retourne pour lui faire dire autre chose que ce que lui font dire les ignorants.

Tout comme les deux autres termes (sophiste, politique), “fou” n’a pas le même sens selon qu’il est employé par un philosophe, ou par d’autres. Cependant, à la différence des deux autres, son équivocité ne peut être réduite par une définition. La folie en effet n’est pas un concept mais une figure, qui conjugue en elle celles de l’irrationnel, du déréglé, de l’excessif, du démesuré, et en laquelle se déchiffre l’inhumanité (infra- ou supra-humanité?). Toute la question est donc de savoir quel type de discours attribue ce terme, “fou”, et à qui. Les figures de la folie varieront en fonction d’eux.

1. *Paraître fou: le discours de l'opinion.*

La plupart des emplois des termes connotant la folie tournent dans les *Dialogues* autour de la crainte de paraître fou, d'être tenu pour tel. Il s'agit de formules stéréotypées dans lesquelles la folie est prise comme une simple métaphore. Quand la prédication se fait dans cette perspective, c'est un jugement de valeur qui ne renvoie à aucun état pathologique mais marque qu'une norme est transgressée. *Paraître fou*, ce n'est pas *être fou*, et l'opinion à qui le philosophe paraît tel ne l'enfermerait pas pour autant. Mais pourquoi lui paraît-il tel?

Sont jugés fous d'abord des comportements inadaptés à une situation donnée: Thalès tombant dans son puits manque de bon sens¹⁰⁹, et ce que Calliclès reproche à Socrate est sa totale inadaptation¹¹⁰: Socrate est devenu étranger à sa cité et à la réalité humaine – *atopos*. C'est d'ailleurs le mot employé par Agathon quand le petit esclave vient lui annoncer que Socrate est en plan sous le porche des voisins (“C'est sûrement d'un fou, dit-il, que tu parles”: Ἐτοπόν, ἔφη, λέγεις)¹¹¹. Est estimé fou également celui qui agit contre ses propres intérêts: c'est encore le cas de Socrate qui néglige ses propres affaires et est incapable de se défendre devant un tribunal. Ensuite, tout comportement excessif, toute manifestation exagérée d'une émotion et d'un sentiment tombent sous le même verdict: Chéréphon, au début du *Charmide*, “bondit comme un fou” à la rencontre de Socrate, et quand il entend les éloges dont d'autres se magnifient, le philosophe “ne fait pas semblant de rire, mais rit pour de bon et de façon si éclatante qu'on le prend pour un égaré” (ληρώδης)¹¹². Tout cela manifeste que le sujet est hors de lui-même, en proie à l'*hubris*, insensé (ἄφρων).

S'agissant de discours, est taxé de fou celui qui est incohérent: l'Étranger du *Sophiste* craint de paraître fou s'il entreprend ce qu'il a commencé par déclarer impossible (venir à bout de la thèse de Parménide, 242 a), et les jeunes gens qui, tels de jeunes chiens, tiraillent en tous sens les arguments, sont bel et bien tenus pour fous¹¹³. N'est pas jugé insensé seulement le discours contradictoire, mais aussi celui que les faits contredisent: il semble absurde d'affirmer que le juste est heureux et l'injuste malheureux, quand toute l'histoire des hommes, et d'abord celle de Socrate, prouve le contraire.

¹⁰⁹ PLATON. *Théétète*, 174 a sq.

¹¹⁰ PLATON. *Gorgias*, 484 c-d.

¹¹¹ PLATON. *Banquet*, 175 a-10.

¹¹² PLATON. *Théétète*, 174 d 3.

¹¹³ PLATON. *République*, VII, 539 c.

Ce que l'opinion sanctionne en les qualifiant de fous, ce sont donc des comportements et des discours dénotant soit un défaut d'ajustement à la réalité, soit un excès par rapport à ce qui est socialement tolérable, soit une incohérence et une contradiction. Jugement sain, mesure, cohérence, telle est la conception que le bon sens a de lui-même, conception du bon sens elle-même pleine de bon sens. La norme est donc celle de la pensée saine, modérée, retenue, décente et cohérente, bref celle de la *sôphrosunè*. Valeur grecque par excellence – c'est elle qu'expriment les inscriptions du fronton de Delphes – elle est la civilisation s'opposant à la barbarie, la mesure opposée à la démesure, la retenue opposée à l'excès, elle signifie la santé de l'âme et de l'esprit. Si le philosophe paraît fou aux autres, c'est donc parce qu'il leur semble manquer de cette vertu, de cette mesure et de cette santé. Dans sa représentation traditionnelle, la *sôphrosunè* est le critère unique de ce discours qui fait de la folie la figure générale englobant tout ce à quoi le bon sens dénie du sens, tout ce qu'il s'efforce de contenir et de désarmer.

Les dire "fou", "insensé", "absurde", sont en effet autant de manières de dénier toute valeur et toute portée à un comportement ou à un discours qui pourraient être inquiétants si on ne s'en débarrassait pas de cette manière. Les qualifier ainsi permet à l'opinion de ne pas être ébranlée dans ses certitudes. Mais le terme "fou", qui permet de refuser toute signification à ce qu'il prédique, devient du même coup aussi un terme dépourvu de signification. Il a seulement une fonction: repousser dans l'insignifiance tout ce qui transgresse les normes du bon sens. Il n'y a donc pas lieu de chercher les raisons de ces conduites anormales, car les dire "folles", c'est précisément les dire sans raison.

2. Être normalement fou

Pour défendre le philosophe contre cette image-là, Platon adopte une curieuse stratégie: il récuse la distinction qu'opère l'opinion entre folie et bon sens. Pour cela, il ne faut plus prendre "fou" comme un simple prédicat, mais faire de la folie un objet de réflexion. Il s'agit d'en rechercher les causes et d'en décrire les symptômes afin de montrer en quoi elle est une composante générale de la nature humaine.

Sans entrer dans le détail, l'analyse des maladies de l'âme dans le *Timée* part de deux principes: 1. "il faut appeler maladie" de l'âme aussi bien l'ignorance que la folie; 2. les plaisirs et les douleurs qui passent toute mesure doivent être tenus pour les plus graves des maladies de

l'âme¹¹⁴. Timée va en tirer deux conséquences: 1. l'homme que l'opinion juge être méchant volontairement est en fait un malade; et 2. "méchants, tous les méchants que nous sommes" le deviennent par l'action de deux causes tout à fait involontaires¹¹⁵: une disposition du corps et une éducation vicieuses. Il importe donc de rectifier le jugement de l'opinion qui considère le méchant ou l'ignorant, non pas comme un malade, mais comme volontairement méchant; tous les méchants et les ignorants que nous sommes sont malades, en état d'*anoia*, déments. Ces phénomènes que tous jugent normaux, ignorance, vices, plaisirs et douleurs extrêmes, sont donc des phénomènes pathologiques. L'extension de la folie, de la déraison, a évidemment pour effet de montrer que tous les hommes, sans exception, en participent.

2.1. *Anthropologie*

On pourrait croire que, dans le *Timée*, Platon, tout comme les médecins du corpus hippocratique, pense que la *μανία* en l'âme vient d'un état du corps. Mais même dans le *Timée* l'homme est une plante céleste: il n'est pas seulement le jouet de la causalité nécessaire, comme le montre le fait que la mauvaise éducation soit mentionnée parmi les causes de la folie. Celle-ci ne relève donc pas exclusivement de causes physiologiques, il faut, pour en rendre compte, introduire une autre perspective.

Cette perspective différente est solidaire d'une anthropologie, celle qu'adopte Socrate lors de son second discours dans le *Phèdre*. Le mythe du *Phèdre* fait de l'espèce humaine non pas une espèce animale supérieure, mais l'espèce dotée de l'âme divine la plus basse, âme qui a perdu ses ailes¹¹⁶ mais qui a pourtant conservé un lien avec ces réalités intelligibles auxquelles "les dieux eux-mêmes doivent leur divinité"¹¹⁷. Le mythe ne substitue pas seulement à la relation entre l'homme et l'animalité une relation entre l'homme et les âmes divines, il affirme qu'entre l'âme humaine et les âmes ailées il n'existe aucune différence de nature. Une âme d'homme est seulement une âme qui n'a pas réussi à s'élever, qui, "par un sort malheureux", est devenue oublieuse et lourde, et est tombée. Autrement dit, la condition humaine ne peut être comprise qu'à la lumière de l'immortalité de l'âme, de la constitution tripartite de celle-ci et de son orientation vers la divinité de l'intelligible. Si la nature

¹¹⁴ PLATON. *Timée*, 86 b-c.

¹¹⁵ PLATON. *Timée*, 87 b.

¹¹⁶ PLATON. *Phèdre*, 246 c-d.

¹¹⁷ PLATON. *Phèdre*, 249 c.

originelle de l'âme est d'être ailée, et si la perte des ailes est la cause de son incarnation dans une forme humaine, la condition de l'homme est essentiellement déficiente et naturellement pathologique. Être humain, c'est avoir une âme privée des pouvoirs qu'elle devrait avoir et exilée du lieu où elle devrait être. Tous les hommes, depuis le philosophe jusqu'au tyran, ont en commun cette incapacité de saisir directement l'intelligible, mais tous en ont néanmoins aperçu quelque chose et peuvent s'en ressouvenir. La réminiscence¹¹⁸ est le seul lien qui relie encore la condition mutilée où se trouve l'âme à sa condition primitive. La cause de la folie des hommes, sous toutes ses formes, c'est l'oubli de la véritable nature de leur âme et de la seule nourriture qui lui convienne: l'intelligible.

Une telle anthropologie est, si on veut, mythologique, mais seul le mythe peut rendre sensible la nature étonnante de l'âme humaine. L'image célèbre du livre IX de la *République*¹¹⁹ signifie qu'il y a en elle plus d'animalité et de monstruosité que d'humanité. Cet assemblage d'une hydre aux multiples têtes d'animaux sauvages et apprivoisés, d'un lion, et d'un homme intérieur, est impossible, insensé, et pourtant réel. Ce n'est donc pas le corps, ni l'incarnation, qui sont pour Platon la véritable cause de la folie. Toute âme d'homme est habitée par des forces folles, inhumaines, irrationnelles, la privation des ailes permettant à ces forces de se donner libre cours.

2.2. Psychologie

Cependant, si la cause de la folie est d'abord anthropologique et tient à ce que la nature de l'animal à figure d'homme n'est pas une nature humaine, "nombreuses sont les causes de la folie du grand nombre". Ces multiples causes sont psychologiques, la psychologie ne faisant que tirer les conséquences de l'anthropologie. Les forces folles, causes de la folie humaine ordinaire, ce sont les pulsions des parties irrationnelles de l'âme. Lorsqu'il analyse le désir, avec son cortège de plaisirs et de douleurs, et le *thumos*, la partie irascible, Platon analyse des structures non pas accidentellement, mais essentiellement pathogènes.

Le désir est la principale cause de folie en l'âme parce qu'il enferme le vivant en lui-même, les objets du monde n'étant que les moyens, génériques et interchangeables, de sa satisfaction; il l'enferme aussi dans une répétition

¹¹⁸ PLATON. *Phèdre*, 249 c.

¹¹⁹ PLATON. *République*, IX, 588 d sq.

indéfinie. Le désir est sans cesse renaissant parce que naturellement insatiable, il est indéfiniment répétitif: la folie qui est la sienne est une folie obsessionnelle. Il y a également en l'âme une sauvagerie naturelle¹²⁰, celle de la partie énergique (*thumos*) qui peut faire d'un homme "l'animal le plus féroce que la terre ait porté". L'agressivité du *θυμός* peut être plus ou moins forte en certains¹²¹, et la *μανία* est ce vers quoi tend le caractère emporté (*θυμοειδής*): les vifs sont habituellement "plus fous que courageux", et si, pendant plusieurs générations, le naturel dominé par son *θυμός* ne se mélange pas avec la nature modérée, il "dégénérera en folie complète"¹²³. Pour dominer ces pulsions, pour faire prévaloir l'humain sur le bestial et le féroce, la raison – le *logos* – ne suffit pas. Car le *logos* peut lui aussi, par excès de logique, devenir illogique et absurde. Un raisonnement qui ne se mesure à rien d'autre qu'à ses propres règles peut aboutir à des conclusions délirantes.

La présence en toute âme de ces pulsions folles entraîne une méconnaissance du monde, une temporalité sans ordre, une violence qui, transportant sans cesse hors de soi, empêche ce soi de se constituer. La frontière entre le normal et le pathologique s'efface, le problème n'est plus d'expliquer pourquoi les hommes deviennent fous, mais de comprendre comment ils peuvent cesser de l'être.

L'analyse des causes de la folie prend finalement la forme d'une analyse de la nature humaine, ce qui permet à Platon de retourner l'accusation de folie à l'égard des philosophes contre tous ceux qui la portent. Ceux qui jugent le philosophe fou au nom de leur bon sens sont eux-mêmes des insensés, conduits par des forces folles. La *mania* est de leur côté, et le philosophe paraît fou à des fous. Pour être fou, il suffit d'être un homme. Mais cela, évidemment, c'est le philosophe qui le dit, et qui retourne l'attribution: il reste, dit Socrate à Adimante, bien peu d'hommes qui soient dignes d'avoir commerce avec la philosophie, et

ceux qui font partie de ce petit nombre, quand ils ont suffisamment constaté la folie (mania) du plus grand nombre, et vu qu'en égard aux affaires des cités, il n'est pour ainsi dire

¹²⁰ PLATON. *Lois*, XI, 934 d-935a.

¹²¹ Le thème a sa source dans un passage du traité hippocratique *Du régime* (I, 35). L'auteur décrit deux espèces de folies, l'une "qui s'oriente vers la lenteur" et qui s'apparente à la mélancolie, l'autre "qui va vers la vitesse" et qui est la *mania* proprement dite. La différence entre l'eau et le feu dont est composée l'âme. Quand l'eau prédomine à l'excès, c'est la mélancolie, et quand c'est le feu, la manie. Sans reprendre cette conception matérialiste de l'âme, Platon s'inspire de cette théorie d'un équilibre psychique, et de degrés de déséquilibre.

¹²² PLATON. *Théétète*, 144b.

¹²³ PLATON. *Politique*, 310d.

personne qui agisse sainement [...], que bien plutôt on est comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, qui ne consent pas à se faire complice de leurs injustices, mais qui, seul comme il est, ne se sent pas capable de faire face à ces bêtes sauvages...

alors, un tel homme se tient tranquille et s'occupe de ses propres affaires¹²⁴. Le philosophe se sent seul face à la folie du grand nombre, cette folie a pour lui la forme de l'injustice et de la férocité. Cependant, lorsqu'il attribue une folie congénitale à ceux qui le nomment fou, le philosophe ne se prévaut pas de son bon sens. Car le remède à la folie humaine, trop humaine, ce n'est pas selon lui le bon sens, mais une autre sorte de folie, la sienne.

3. Les folies inspirées: le discours amoureux

Jusqu'ici, le philosophe et la foule se renvoient l'accusation de folie sans remettre en question le fait qu'il s'agit bien d'une accusation. "Fou" garde dans les deux cas sa valeur dépréciative. Tout change avec le second discours de Socrate dans le *Phèdre*. L'existence de délires divins opère un renversement de valeur: la folie n'est pas un mal¹²⁵, les Anciens la tenaient pour une belle chose, et elle est pour nous la source des plus grands biens, du moins lorsqu'elle résulte d'un don divin¹²⁶. Les fous sont alors ces êtres plus qu'humains, en qui et par qui passe une inspiration divine. Le philosophe n'a plus à se défendre d'être fou, il doit au contraire revendiquer sa folie propre.

Car il existe plusieurs sortes de folies divines. À côté de folies qui sont d'humaines maladies, il y a quatre espèces de délires résultant d'une possession divine. Faut-il croire que Socrate en appelle réellement aux Anciens contre les Modernes et penser qu'il se contente d'énumérer des formes traditionnelles de folie inspirée? Le délire philosophique viendrait alors simplement s'ajouter, comme une forme plus "moderne", à trois formes anciennes. "Jusqu'à quel point Platon voulait-il être pris littéralement?" s'interroge ici Dodds, sans malheureusement répondre à sa question¹²⁷.

La difficulté de prendre le texte littéralement réside dans le fait que l'éloge des bonnes folies, en tout cas des trois premières, semble en contradiction

¹²⁴ PLATON. *République*, VI, 496 c-d.

¹²⁵ PLATON. *Phèdre*, 244 a.

¹²⁶ Platon réagit ici contre la laïcisation de la *μανία* telle qu'on peut la trouver chez Hérodote (3. 33, 6. 84) mais surtout dans le corpus hippocratique, en particulier dans le traité *De la maladie sacrée*, maladie à laquelle l'auteur ne reconnaît que des causes naturelles et qui n'a donc selon lui plus rien de sacré.

¹²⁷ DODDS, E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par Michael Gibson. Paris: Flammarion, 1977. p. 115.

directe avec d'autres passages des *Dialogues*. L'exemple le plus manifeste est celui du poète, qui est dit ici "éduquer la postérité"¹²⁸. Trois livres entiers de la *République*¹²⁹ sont consacrés à démontrer que les poètes n'ont jamais éduqué personne. La poésie fait certes partie de la première éducation de la *République*, mais à la condition de contrôler les histoires racontées par les poètes. Adimante, dans le livre II de la *République*¹³⁰, n'est pas plus tendre avec les pratiques d'initiation proposées par les prêtres mendiants (orphiques). Quant à la divination, plusieurs dialogues affirment que ce sont les arts qui, dans leur ordre de phénomènes, sont "maîtres du passé, du présent et de l'avenir"¹³¹; ce sont donc eux qui peuvent connaître et prévoir, et prévoir parce qu'ils possèdent un savoir: ils n'ont pas à se faire servants de la divination.

La quatrième espèce, "la meilleure"¹³², celle du délire érotique, se transcende vers sa forme la plus haute, l'*erôs* philosophique qui est la vérité ultime d'*erôs*. Mais en ce cas, faut-il identifier purement et simplement les autres espèces de délire à leur forme historique et culturelle? La divination dont parle Socrate est-elle seulement celle des devins professionnels, l'initiation celle des initiés à des mystères religieux, la poésie celle de ceux qui ont composé des poèmes?

À propos de la divination, la mention de la Pythie, des prêtresses de Dodone et de la Sybille semble rendre improbable toute autre interprétation. Cependant, Socrate ajoute "et tous ceux qui, usant d'une divination inspirée par un dieu, ont, en prédisant nombre de choses à nombre de gens, mis leur avenir sur le droit chemin"¹³³. Juste avant de commencer sa palinodie, Socrate affirme qu'il est devin (ἐγὼ δὲ οὖν μάντις)¹³⁴, non pour les autres mais très suffisamment pour lui-même, et que d'ailleurs l'âme est assurément aussi une chose divinatoire. Auquel cas, la Pythie et la Sybille ne font qu'exercer plus spectaculairement, et pour les autres, ce pouvoir commun à toute âme, à qui il suffit d'écouter ce qu'elle possède en elle de divin pour mener droitement son existence. Dans le *Timée*¹³⁵, le dieu accorde à la partie mortelle de l'âme une "capacité divinatoire" afin de lui permettre "d'une certaine façon de toucher à la vérité". Elle n'y touche que pour autant qu'une inspiration venue de

¹²⁸ PLATON. *Phèdre*, 245 a.

¹²⁹ Cf. PLATON. *République*, II, III et X.

¹³⁰ PLATON. *République*, 377d sq.

¹³¹ Cf. *Laches*, 198 e-199 a, cf. *Théétète*, 178 e-179 a, *Politique*, 260 e.

¹³² PLATON. *Phèdre*, 249 e.

¹³³ PLATON. *Phèdre*, 244 a.

¹³⁴ PLATON. *Phèdre*, 242 c.

¹³⁵ PLATON. *Timée*, 71 b-c.

L'intelligence traduit les pensées en images, perçues en rêve par la partie inférieure de l'âme sur le foie. En assignant à la divination son origine, Platon, par la bouche de Timée, assigne à la divinité sa véritable nature: c'est une puissance issue de l'intellect (ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις)¹³⁶, un courant venu de la pensée (ἐκ διανοίας ἐπίπνοια)¹³⁷. Il est donc possible d'estimer que, dans le *Phèdre*, la figure traditionnelle de la folie divinatoire n'est que le masque ou la métaphore de la parole inspirée par l'intelligence, celle du philosophe, celle de Socrate. Celui-ci parle de la divination en devin, puisqu'il sait voir que cette parole délirante est une parole de prescription droite, non une parole de connaissance. La mantique est un art prescriptif, non un art cognitif, elle n'est pas une perception correcte de ce qui est, a été ou sera, elle est à la source d'images bien inspirées signifiant un bien ou un mal présent, passé ou futur¹³⁸.

À la capacité d'orienter droitement, propre au délire divinatoire, répond le droit délire¹³⁹ de l'initié. Le thème de l'initiation, en 249 c-250 e, est plusieurs fois associé à la rectitude: la vision de la plaine de Vérité, la saisie de l'être intelligible, la réminiscence, sont alors assimilées à des initiations. Seul le philosophe a été "initié à de parfaits mystères" et c'est pourquoi "seule sa pensée est ailée". Je peux ici aller plus vite, car il est évident que celui qui est capable de reconnaître en cette sorte d'initiation une bonne folie est lui-même un initié parfait, un philosophe.

Quant au délire poétique, il peut se traduire "en chants ou toute autre poésie". Un peu plus loin, Socrate déclare que "nul poète parmi ceux d'ici-bas n'a jamais chanté ni ne chantera jamais d'hymne qui soit digne de ce lieu supracéleste"¹⁴⁰. Il continue: "or voici ce qui en est – car s'il est un cas où il faut oser dire ce qui est vrai, c'est surtout quand on parle de la Vérité". Composer un tel hymne n'a finalement rien d'impossible, puisque Socrate dit qu'il faut oser le faire, et qu'il le fait.

Que le philosophe soit associé aux figures du devin, de l'initié, du poète, n'est pas nouveau: dans le *Phédon*, Socrate n'est pas un plus mauvais devin que les cygnes, les philosophes sont des bacchants, et le rêve de Socrate ne cesse de lui enjoindre de composer des poèmes. Le philosophe utilise donc

¹³⁶ PLATON. *Timée*, 71b 3-4.

¹³⁷ PLATON. *Timée*, 71 c 4.

¹³⁸ PLATON. *Timée*, 72 a.

¹³⁹ PLATON. *Phèdre*, 244 e.

¹⁴⁰ PLATON. *Phédon*, 247 c.

tour à tour la puissance propre à chacune de ces folies inspirées. La puissance divinatoire de Socrate a la figure de son démon: elle lui permet de résister à la force d'une opinion commune ou d'une argumentation qui n'est que logiquement contraignante. Initié, le philosophe l'est aux Mystères de la réalité intelligible; son initiation, c'est la réminiscence, qui le préserve de croire à la seule réalité du sensible et l'en purifie. Il se fait aussi poète et même faiseur de mythes pour célébrer la divinité de l'intelligible, ou encore pour faire apparaître ce que la vie des hommes a d'inintelligible et d'absurde, oscillant, comme le Socrate du *Phédon*, entre l'hymne à Apollon et les fables d'Esopé.

Quand sa source est divine, la folie fait toujours parler, et cette parole transgresse les règles du langage courant et rationnel. Qu'elle puisse le faire et malgré tout signifier quelque chose est ce qui impose de lui reconnaître quelque chose de divin. La quatrième et dernière espèce de délire, la *μανία* érotique, est propre au philosophe. Je n'en ai pas encore parlé, mais je pourrais dire que c'est à en venir là que tendait tout mon discours. Mais Socrate, lui, affirme que c'est "à en venir là que tendait tout son discours sur la quatrième espèce de délire" (*περὶ τῆς τετάρτης μανίας*)¹⁴¹. Or l'unique référence à la folie érotique dans ce qui précède se trouve deux lignes plus haut: le philosophe "est critiqué par la plupart des hommes qui pensent qu'il est dérangé, la plupart ne voient pas qu'il est possédé par un dieu" (*νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς*)¹⁴². C'est peu pour parler de *tout* son discours. La seule raison possible de cette affirmation est que son délire érotique rend le philosophe capable d'élever les trois autres sortes de délires divins à leur vérité, en les reliant à la Vérité – de telle sorte que parler d'eux c'est forcément démontrer sa puissance à lui. Seul celui qu'un délire anime peut dire la vérité sur le délire, et seul celui que son délire relie érotiquement à la Vérité peut dire la vérité sur les autres délires. Faire de la divination un moyen de viser droitement et de résister à toute forme de déviation, faire de l'initiation une réminiscence, de la poésie une liberté par rapport à toute espèce de procédure discursive et méthodologique, telle est la compréhension que la meilleure sorte de délire, celle du philosophe, a des trois autres. Son discours transporte tout autre discours dans l'horizon de la Vérité. À ce point, mais à ce point seulement, l'inversion se fait radicale: ce que

¹⁴¹ PLATON. *Phèdre*, 249 d 4-5.

¹⁴² PLATON. *Phèdre*, 249 d 2-3.

tous prennent pour de la folie est la sagesse inspirée du philosophe, qui pour sa part tient pour démence ce que les hommes prennent pour de la sagesse.

Les deux types de discours envisagés successivement mettent donc en place une dialectique complexe entre sagesse et folie. La *mania* appartient à deux registres de langage, et aucun troisième langage ne peut réussir à les concilier. Entre la folie mesurée selon une humaine mesure, celle dont le philosophe est accusé et dont il accuse à son tour la foule, et la folie divine qui l'inspire, il ne peut y avoir que rupture et renversement.

Pour un discours amoureux, les justes catégories de la folie ne sont plus celles, propres à la *sôphrosunè*, de l'excessif, de l'inadapté ou de l'incohérent, mais celles de l'humain et du divin, du malade et de l'inspiré, du mauvais et du bon. Seule la parole qui ne se possède pas mais est possédée par le divin, c'est-à-dire par l'intelligible, peut dire la vérité sur elle-même, et tout autant sur son contraire. L'âme ne redevient elle-même et ne s'harmonise qu'à la condition de sortir d'elle-même et de pâtir de l'intelligible. Dans la folie qui lui est propre, le philosophe rapporte la vie, le langage et la cité à une unique mesure, non pas humaine mais divine, n'évaluant toutes ces choses que relativement à la pensée, et selon la place qu'elles laissent à la pensée. Ce changement de mesure peut paraître délirant, et il l'est, comme l'est le fait de faire d'un "terrible *erôs*" l'origine de son discours.

V. Conclusion

Dans la sphère de l'apparaître, le sophiste prend toute la place. Visible partout, visible à tous, il repousse dans l'ombre celui dont l'élément est pourtant la lumière. Le philosophe doit donc encercler le sophiste et en déterminer la nature pour affirmer sa différence par rapport au sophiste – différence qui n'existe ni pour l'opinion des autres, ni pour le sophiste. Il est donc à craindre que la confusion soit sans cesse renaissante. Car si c'est à l'occasion de sa recherche du sophiste que le philosophe parle sa différence, sa différence le fait parler, sans qu'il puisse parler de sa différence.

L'existence distincte du troisième genre, celui du politique, découle du fait que le philosophe a réussi à dissiper la confusion entre le vrai politique et le sophiste. Le politique, lui, ne cherche pas à se faire passer pour philosophe, à moins d'être sophiste. L'ignorance consiste donc à prendre pour deux images d'une même chose, le philosophe, ce qui constitue en fait deux genres distincts de lui. Pourtant, le politique est bien une image du philosophe car il copie par

son action le règne de l'intelligence (*noûs basileus*) et imite, autant qu'il est possible, les opérations de l'intelligence.

Mais la troisième image, celle du fou, n'est pas un genre et ne peut donner lieu à une définition. Elle pose un problème d'attribution et de critère, et le mot change de sens selon qu'il exprime l'effet produit par le philosophe sur la foule, ou selon que le philosophe revendique une folie divine comme source de son discours et de son amour pour la vérité. La troisième image se dédouble, elle exprime aussi bien la méconnaissance des autres, que la connaissance que le philosophe a de la force qui l'anime.

Si le sophiste n'est pas du tout pour le philosophe une image de lui-même, si le politique est une image qu'il juge acceptable de donner à condition d'imposer la conception qu'il en a, le fou est la seule image dans laquelle il puisse se reconnaître, car il y reconnaît sa puissance d'inverser les valeurs et de transcender la signification habituelle des mots.

On peut à présent comprendre l'erreur de mesure commise par Théodore¹⁴³: il existe entre les trois genres une différence de valeur qui dépasse toute proportion (*analogia*) exprimable par l'art mathématique. Entre un genre qui n'est qu'une image (le sophiste), un genre que le philosophe produit comme son image (le politique), et la seule image en laquelle le philosophe puisse reconnaître la force de ce qu'il appelle l'intelligence (la folie divine), il n'y a pas de commune mesure. Dans la deuxième série, le philosophe vient prendre la place du fou puisque cette image pour lui n'en est pas une et que la philosophie est cette sorte de délire érotique qui unifie totalement celui qu'elle anime. Non seulement le philosophe est fou, mais il n'y a de philosophe que si la philosophie n'est pas comprise seulement comme le travail rigoureux du concept (ce qu'elle est nécessairement aussi), mais comme cette force, ou cette passion, capable de déterminer complètement ceux dont elle s'empare. La conception platonicienne du philosophe n'est pas raisonnable.

¹⁴³ PLATON. *Politique*, 257 b.

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue – The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Nos meios acadêmicos, Charles Kahn dispensa apresentações. O autor de inúmeros artigos sobre o verbo ser e da edição dos fragmentos de Heráclito¹ apresenta seu primeiro livro sobre Platão, que reúne idéias já publicadas em diversos artigos. Como o próprio subtítulo faz questão de mostrar, trata-se de uma análise dupla dos diálogos: quanto ao seu aspecto de forma literária e quanto à filosofia que faz uso desse meio, mesmo que dele desconfiando, para se expor.

O diálogo socrático como forma literária é a tese muito bem articulada do primeiro capítulo. Influenciado pela obra de Giannantoni², Kahn mostra como, a partir dos fragmentos que restaram, é possível reconstruir uma justificativa para a afirmação aristotélica de que os *Sokratikói logoi* formariam um gênero³, evidenciando, com isso, que autores como Xenofonte, Antístenes, Aristipo, Fédon e outros teriam se dedicado a esse modo específico de composição. Partindo dessa premissa, Sócrates passa a ser compreendido como um personagem usado artisticamente por Platão, não havendo qualquer comprometimento, quer com a representação de ações do Sócrates histórico, quer com a necessidade de ser esse protagonista um expositor privilegiado do pensamento do autor. O diálogo socrático seria, portanto, essencialmente ficcional, sendo a sua verossimilhança histórica apenas fruto de seu realismo dramático.

Nessa compreensão, por sinal muito interessante, do sentido do diálogo, Kahn se propõe a revelar isso que faz Platão se destacar tanto dos outros autores socráticos: além de artista literário supremo, ele foi um grande filósofo. Contudo, nosso autor vê na genialidade platônica não a realização de uma unidade de, digamos, forma e conteúdo, mas antes o uso de um gênero com a finalidade da revelação de algo que lhe é externo e superior, a filosofia – dicotomia de resto já mencionada no subtítulo da obra.

¹ Sobre Heráclito, cf. KAHN, Charles H. *Art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Sobre o verbo ser, cf., entre outros, KAHN, Charles H. The verb to be in ancient Greek. In: VERHAAR, W. M. (ed.). *Foundations of language*. Reidel, 1973. [Supplementary Series, vol. 16]. Temos em português a tradução de alguns artigos de Kahn sobre o verbo ser em KAHN, Charles H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Tradução de Maura Iglésias, Irley F. Franco e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Núcleo de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1997. [Cadernos de tradução 1]

² GIANNANTONI, Gabriele. *Socraticorum reliquiae*. Roma: Edizione dell' Ateneo, 1983. 4 v.

³ ARISTÓTELES. *Poética*, 1447b11.

A partir dessa separação, a obra será dedicada à exposição da filosofia que perpassa todos os diálogos, caindo no imperativo da determinação de sua cronologia. Discordando tanto da visão unitária – em que a filosofia platônica é uma, sendo a diversidade dos diálogos devida a motivos pedagógicos – quanto da visão desenvolvimentista – segundo a qual Platão teria mudado de opinião ao longo da vida, o que seria de certa forma comprovado pelas análises estilísticas – Kahn acaba optando por um modo misto de classificação. Essa saída intermediária quer explicar as diferenças teóricas nas obras platônicas como um modo de preparação para a exposição de uma filosofia una, a sua exposição e a colocação de críticas a ela, dispondo, portanto, os diálogos em três grupos.

Tendo sido definido como o escopo do presente livro a interpretação dos diálogos ditos socráticos, ou seja, dos que mais se aproximam do gênero já difundido na Grécia, Kahn vai caracterizar esse primeiro grupo – que inclui *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Mênnon*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Fédon* e *Crátilo* – como proléptico ou “ingressivo”.⁴ Trata-se de entender como todos esses textos, não importando tanto a cronologia interna ao grupo⁵, funcionam – e essa é a tese que perpassará todo o restante do livro nas análises de cada um deles – como uma preparação do leitor, através de refutações e aporias, para a teoria que será exposta na *República*. Tal orientação sistemática forneceria uma perspectiva não apenas para a compreensão de cada diálogo, mas também para a articulação dos diálogos entre si, uma perspectiva que, na definição de Kahn se revela como o “comprometimento com uma metafísica transcendente e com o severo ideal moral socrático”.⁶

A análise que se prolonga entre os capítulos 3 e 9 se dedicará, muito mais do que a uma compreensão de cada diálogo tematizado, à extração, dos diálogos prolépticos, de procedimentos e definições que serão fundamentais para a *República*. Desse modo, a *Apologia* traria a primeira inovação platônica: a exigência que Sócrates faz da definição para a certificação de um conhecimen-

⁴ Aqui optamos por não traduzir o termo “ingressivo” do inglês por ser ele estranho à própria língua inglesa. A tentativa do autor – que foi também a nossa – é a de contrapor ao movimento de avanço da teoria desenvolvimentista (progresso) a um movimento de aprofundamento presente no sentido de ingresso.

⁵ Kahn afirma que “... não há realmente razão para excluir a possibilidade de que ele [Platão] trabalhasse em vários diálogos ao mesmo tempo.” (KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue – The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 45).

⁶ KAHN. op. cit., p. xv, xvi.

to (prioridade epistêmica), o que configura o caráter dos argumentos refutativos dos primeiros diálogos (*élenkhos*). O *Górgias* traria a analogia (*epagoghé*) como forma de argumentação, enquanto o *Laques*, o *Cármides* e o *Eutífron* apresentariam a aporia como um estágio importante na busca pela definição das essências.

Kahn levanta questões interessantes ao longo de sua exposição dos diálogos, tais como a relação entre poesia e arte (*tékhnē*) no *Íon*, a falsidade moral da conclusão do *Hípias Menor*, o intelectualismo socrático nos diálogos de definição, o conhecimento do conhecimento no *Cármides*, o paradoxo da *akrasía*, isto é, da impossibilidade da realização voluntária de más ações, no *Protágoras*, o objeto do desejo no *Banquete* e as falácias do *Entídemo*. Antevendo que a discussão dessas questões requereria, no mínimo, um artigo para cada uma delas, nos propomos aqui a discutir a solução unificadora encontrada por Kahn, segundo a qual todas as diferenças entre as conclusões desses diálogos “ingressivos” e a doutrina da *República* seriam abolidas se partíssemos de uma compreensão melhor e mais aprofundada da filosofia platônica.

Se assim é, temos que um diálogo com a obra de Kahn se pauta inevitavelmente por uma discussão sobre a *República*. Mas o que é, para o nosso autor, a doutrina da *República*? Trocando em miúdos, pode-se dizer que se trata da dialética e da teoria das idéias. O dialético é então definido como “o que vê as coisas em conjunto”⁷ (*synóptikeos*) e que procede “através do discurso [*lógos*] sem percepção sensível em direção ao que cada coisa é em si mesma [*ep’ autò hò éstin hékaston*] e não desiste antes que ele alcance o que é o bem em si mesmo [*autò hò éstin agathòn*] através da própria intelecção [*nóesis*]”⁹. Mesmo apresentando, em seguida a essa definição, definições posteriores da dialética (no *Fedro* e no *Parmênides*), Kahn ressalta que em todas elas está presente o sentido de um acesso a uma mesma realidade imutável e supra-sensível, em outras palavras, às idéias.

As idéias representam esse papel central na epistemologia platônica precisamente porque elas constituem as entidades básicas em sua ontologia. Além disso, como a fonte do valor e do objeto último do desejo, as idéias são igualmente fundamentais na psicologia moral platônica [...]. Na teoria ética e política, elas fornecem um paradigma, um padrão a ser imitado na vida moral assim como na construção e no governo da melhor cidade. Também na teologia as

⁷ KAHN, C. op. cit., p. 293 e 359.

⁸ KAHN, C. op. cit., p. 296, citando PLATÃO. *República*, 537c7. A intenção aqui é a de traduzir para o português a tradução que Kahn faz do grego para o inglês, a ver se se consegue discutir a dialética tal como Kahn a compreende.

⁹ KAHN, C. op. cit., p. 296, citando PLATÃO. *República*, 532a6-b1.

*idéias são paradigmáticas, já que é pela sua relação com as idéias que os próprios deuses são divinos (Fedro, 249c). No Crátilo e no Sofista, as idéias fornecem a base para uma teoria da linguagem; no Timeu, elas constituem a moldura para a cosmologia e a filosofia da natureza platônicas. No Banquete e no Fedro, a idéia da beleza funciona como um princípio para a estética e sobretudo para uma explicação do amor, incluindo uma explicação daquela forma privilegiada de eros que constitui a vida na filosofia.*¹⁰

Ao vê-las assim definidas parece-nos clara a importância das idéias para Platão. Porém compreender a sua importância e seu papel fundamental em tantas áreas do conhecimento não leva a compreender o que elas, de fato, são. Ao contrário, tantas definições e usos para uma mesma “coisa” parecem trazer apenas mais dúvidas quanto ao que isso pura e simplesmente é. Assim, mesmo sem saber o que são as idéias, deduzimos que a sua teoria é uma bela e completa explicação que dá conta de todos os processos do conhecimento, do amor, da alma, da natureza, da relação com os deuses e tudo o mais. Mas como será isso?

Theoría, em grego, é, como nosso autor afirma, “um modo de ver e contemplar o mundo”.¹¹ Se assim é, poderíamos traduzir *theoría* por perspectiva. Porém, muitas das vezes Kahn caracteriza essa contemplação como “doutrina”, como “conjunto de proposições sistematicamente conectadas”, do que se pode dizer ser “coerente”.¹² Ao usar o termo *theory* em inglês, Kahn parece abrir mão do sentido mais próprio ao termo grego em nome de uma noção de sistema filosófico que, segundo ele mesmo, fundamentando todo o pensamento platônico, às vezes se ausentaria e às vezes surgiria com aparência bem modificada ao longo dos diálogos.

Quanto às idéias, Kahn irá defini-las como o “Ser essencial tal como é especificado pela questão o-que-é-X?”, ao mesmo tempo que rejeita a relação entre *idéia*, *eídos* e *ideîn* como uma metáfora visual dispensável.¹³ A esse Ser, Kahn irá atribuir algumas definições: ele se opõe ao vir-a-ser e à aparência, se comportando como o um em oposição aos muitos, sendo provavelmente separado do sensível, de apreensão apenas inteligível e mantendo esse sensível com ele uma relação menos de participação que de imitação.

Ao definir o dualismo epistêmico e metafísico, configurado pela

¹⁰ KAHN, C. op. cit., p. 329.

¹¹ KAHN, C. op. cit., p. 330.

¹² KAHN, C. op. cit., p. 330.

¹³ KAHN, C. op. cit., p. 355.

diferença entre as idéias e o mundo sensível, como o esquema básico pressuposto em todos os diálogos (mesmo nos posteriores)¹⁴, Kahn acaba por definir a teoria das idéias como uma visão transcendente (*otherworldly*, de outro mundo) da realidade. Toda essa transcendência, de certo modo justificada pela oposição ao mundo sensível se conjugaria, segundo nosso autor, muito bem com os mitos platônicos, que marcariam a entrada, no Ocidente, das tradições mitológicas orientais.¹⁵ A teoria das idéias é portanto definida tanto como um sistema, quanto como uma experiência mística, que só pode ser expressa em uma linguagem erótica.¹⁶

Nem tanto ao mar, nem tanto à terra. A impressão que temos frente à obra de Kahn é de que, não houvesse tanta busca de sistematização, não seria necessário tanta mística. Não que sistema e mística não possam ser atribuídos a Platão, mas é preciso, antes de tudo, saber qual a sua medida, justificar o imperativo dessa atribuição. Ao nosso ver, não procede a radical dualidade metafísica, isso porque há que se entender como as idéias se relacionam com as coisas sensíveis.

A separação (*keborismós*) das idéias é colocada em suspenso pelo próprio Kahn¹⁷, como um atributo aristotélico às idéias platônicas, que teria como origem as várias ocorrências do advérbio *keborís* no *Parmênides*. É nesse momento que esse diálogo se mostra como o X da questão sobre a teoria das idéias. Pensar as idéias como separadas, em oposição radical a tudo o que vem a ser, é cair na ingenuidade do jovem Sócrates do *Parmênides*.¹⁸ Ao contrário do nosso comentador, o que queremos ver no *Parmênides* como a teoria das idéias não é a sua primeira parte – o mais alto conhecimento humano não seria tão facilmente refutado – e não é por acaso que Platão faz questão de apresentar aí um Sócrates jovem, que ainda tem muito a aprender. A teoria das idéias no

¹⁴ KAHN, C. op. cit., p. 384.

¹⁵ KAHN, C. op. cit., p. 66-68.

¹⁶ KAHN, C. op. cit., p. 275: “Assim como com as místicas religiosas através dos tempos, a experiência platônica do contato intelectual com as suas Entidades transcendententes é tão forte que somente a linguagem da união sexual parece adequada para lhe dar expressão”.

¹⁷ KAHN, C. op. cit., p. 349.

¹⁸ Dois sentidos de separação (*keborismós*) se alternam na obra platônica. No primeiro deles, separação é a completa falta de relação. Platão é incisivo na refutação desse sentido, não só no *Parmênides* (PLATÃO. *Parmênides*, 130b2-3) como alhures (por exemplo PLATÃO. *Sofista*, 249b12-c2). Por outro lado, a separação é também compreendida como a origem da relação, ou seja, a unidade que estabelece toda a multiplicidade, como pode ser visto no sentido de *kebóra* no *Timeu* (PLATÃO. *Timeu*, 52a8-d4). Infelizmente Kahn, ao tratar da separação, parece só entendê-la no primeiro sentido, haja visto o modo como ele mesmo refuta esse hipótese em favor da participação e da imitação (Cf. KAHN, C. op. cit., p. 349). Toda a nossa tentativa nesse texto pode ser resumida como uma opção pelo segundo sentido de separação, que traria às idéias um caráter diferente.

Parmênides é exposta nas hipóteses da segunda parte, onde se vê o que é o Um – questão levantada exatamente em relação às idéias e à possibilidade de sua separação.¹⁹

A identificação da idéia com a unidade está presente na *República* e Kahn atesta essa copertinência, sem, contudo, se dedicar a explicitar como ela ocorre. Ora, não só a *República*, como também o *Parmênides* indicam que essa relação se dá subitamente (*exaíphnes*): súbito se sai da caverna e se vê o sol, súbito o que não se movimentava passa a se movimentar.²⁰ A relação entre as idéias e o mundo sensível é algo extra-temporal, que acontece antes do movimento do tempo (*kbrónos*). Se, no *Timéu*, o tempo é a imagem móvel do eterno (*aión*)²¹, esse eterno é o que caracteriza a não geração e não corrupção das idéias, o que atestaria a caracterização que Kahn faz das idéias em oposição ao vir a ser e às imagens. Mas como se deve entender essa oposição?

Já definida a impossibilidade de separação radical das idéias, a oposição só pode ser compreendida como uma relação. Se entendida como o *pólemos* heraclítico²², ou seja, se a vimos como um princípio que, unindo ou desunindo, mantém tudo em relação, a oposição desses dois “mundos”, quer como imitação, quer como participação, não precisa cair, para de novo citar o *Parmênides*, na ingenuidade do argumento do terceiro homem, colocando a relação como um outro componente que une idéias e mundo sensível.²³ As idéias são, de certo modo, a própria relação, a própria participação e a própria imitação.

Em outras palavras, o *Ser* essencial, buscado na pergunta o-que-é-X?, é simultaneamente o que ultrapassa X, sendo portanto capaz de lhe dar determinação, e a manutenção dessa relação de determinação. A idéia como essa relação súbita, original, que articula a multiplicidade em uma unidade, não é algo comum à mística oriental; ao contrário, é esse sentido que faz surgir a filosofia no ocidente. As idéias não seriam, portanto, de ou em um outro mundo (*otherworldly*), sendo, isso sim, exatamente isso o que o nosso mundo do vir a ser e da corrupção verdadeiramente é.

Com essa breve, por vezes precipitada, apresentação de uma outra compreensão da teoria das idéias visamos a uma crítica à sistematização cro-

¹⁹ PLATÃO. *Parmênides*, 130b2-5.

²⁰ PLATÃO. *República*, 515c7 e PLATÃO. *Parmênides*, 156d2-3.

²¹ PLATÃO. *Timéu*, 37d6-8.

²² DK 22 [12] B 53: A guerra (*pólemos*) é o pai de todas as coisas.

²³ PLATÃO. *Parmênides*, 132e6-133a3.

nológica dos diálogos feita por Kahn. Talvez seja injusto lançar mão do *Parmênides*, um diálogo que não é diretamente o tema da obra, para encaminhar essa objeção. Contudo, se se entende esse diálogo não como uma revisão platônica à sua versão da teoria das idéias anteriormente exposta na *República*, mas como uma reafirmação da teoria através da refutação de compreensões errôneas e limitadas do que foi, é ou será exposto como idéia na *República*, cai por terra a divisão dos diálogos em três grupos.

Tendo tudo isso em vista, parece-nos muito pouco razoável a consideração de todos os diálogos prolépticos se, e somente se, a partir da *República*, entenda-se, a partir da dialética e da teoria das idéias. Muito mais interessante seria tentar entender, por exemplo, como essa unidade do Ser essencial está presente como *dynamis* no *Hípias Menor*, ao invés de ver aí apenas aporias que abririam alas para a *República*.²⁴ Muito menos esforço seria necessário para se ver surgir no *Protágoras* uma unidade que reúne prazer e bem, do que um argumento racionalista onipotente que teria como objetivo apenas persuadir os muitos, não sendo, portanto, válido como uma exposição da alma humana tal como Platão a entenderia, a qual só viria à baila na *República*.²⁵

Além dessa consideração não teleológica dos diálogos socráticos, muito benéfica à compreensão da filosofia platônica seria a não distinção entre forma e conteúdo. A determinação dos diálogos socráticos como um gênero comum a outros autores faz com que Kahn despreze a escolha de Platão por esse gênero como um modo privilegiado de expor o seu pensamento. Mesmo não sendo ele o criador dessa forma de apresentação, não é casual que Platão tenha escrito em diálogos: a dialética exige o diálogo como gênero. Se Platão se difere dos outros autores de diálogos socráticos por ser um artista literário supremo e um grande filósofo não é porque, à habilidade dos outros autores, ele conseguiu somar a filosofia. Platão é Platão porque criou algo radicalmente diferente do que os outros faziam, instaurou uma nova arte onde literatura e filosofia são indissociáveis.

Se pensamos assim, ganhamos uma visão muito mais ampla e detalhada do que seja a filosofia. No *Górgias*, por exemplo, podemos ver que, mais do que da refutação socrática aos prazeres defendidos por Cálicles, trata-se de uma imagem de como o que vem a ser e perece pode dialogar com o que é sempre imutável; ou seja, o diálogo entre Sócrates e Cálicles é uma analogia

²⁴ KAHN, C. op. cit., p. 113 e 117.

²⁵ KAHN, C. op. cit., p. 240, 246-247.

tão boa quanto a da caverna para se falar da teoria das idéias. Algo de semelhante pode ser identificado no *Banquete*, onde além de se ver o discurso sobre a teoria das idéias na voz de Diotima, pode-se vê-lo nas vozes daqueles que, antes de Sócrates, elogiam o amor.

A certa altura no *Protágoras*, a hipótese de que as virtudes se relacionem entre si como as várias partes do rosto é refutada em função de uma unidade que se assemelharia às partes do ouro.²⁶ Talvez aqui Platão esteja apontando para o sentido dos seus diálogos. Não se trata de vê-los como partes que desempenham funções específicas em um todo sistemático, mas, sim, de ver como em todos eles está presente o que há de mais valioso.

Carolina Araújo
Doutoranda em Filosofia - UFRJ

²⁶ PLATÃO. *Protágoras*, 349a7-d1.

RUDEBUSCH, George. *Socrates, Pleasure and Value*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

No título do livro, o prazer está colocado entre dois termos que exercem uma atração mútua e milenar: Sócrates e o Valor. Separando Sócrates do objeto preferencial de suas conversas, o prazer parece ficar – além do incômodo da posição – fora do seu lugar natural. Mas este parece ter sido justamente o desafio que Rudebusch aceitou com dedicação: buscar os argumentos que tornassem a ordem dessas palavras no título absolutamente justificada, e, por que não dizê-lo, necessária.

Não é tarefa fácil. O argumento do autor sugere não ter se preocupado o Sócrates dos primeiros diálogos platônicos muito com o prazer, e, quando resolveu discuti-lo, ainda que indiretamente, no *Protágoras*, e mais diretamente, no *Górgias*, alimentou uma polêmica que, pelo que se lê no livro em questão, está muito longe do fim. A polêmica tem por base três posições contraditórias defendidas por Sócrates nos chamados primeiros diálogos:

1. Na *Apologia* e no *Críton*, Sócrates identifica a Virtude com o supremo Bem, não reconhecendo além da virtude nenhum outro elemento que possa rivalizar com ela.

2. No *Protágoras*, Sócrates identifica o Prazer ao supremo Bem, manifestando um hedonismo moderado.

3. No *Górgias*, Sócrates condena a identificação do Prazer ao Bem, numa atitude francamente anti-hedonista.

Como dissemos, não há solução simples para o problema. A numerosa literatura sobre o assunto aponta para soluções drásticas que vão desde a recusa da sinceridade de Sócrates – fazendo com que ele tivesse defendido o hedonismo *ad hominem* – até a acusação de incoerência do autor. Rudebusch não aceita a saída irônica nem o desprezo pela inteligência do autor; prefere o caminho mais longo e árduo da busca pela compatibilidade entre as três posições. Como ele mesmo diz: “Este livro reconcilia o hedonismo do *Protágoras* com o anti-hedonismo do *Górgias* ao distinguir duas teorias do prazer: Sócrates argumenta contra uma, mas aceita a outra. Reconcilia o Sócrates hedonista – adequadamente entendido – com o Sócrates da supremacia da virtude da *Apologia* e do *Críton*”.¹

¹ RUDEBUSCH, G. *Socrates, pleasure and value*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 3.

Socrates, Pleasure and Value reúne artigos publicados nas duas últimas décadas sobre essa tentativa de reconciliação das três posições. Esses artigos funcionam como marcos do roteiro de reconstrução (ou de construção) da imagem de um Sócrates hedonista compatível com a antiga e reconhecida imagem do Sócrates anti-hedonista. Dentre esses artigos, três deles são decisivos para a argumentação central do livro: (1) *Plato, Hedonism, and Ethical Protagorism* (1989): neste artigo, Rudebusch critica a interpretação de Gosling e Taylor (seguida por T. Irwin) calcada na distinção entre prazeres imediatos e prazeres de longa duração. Embora esta distinção permita a reconciliação entre a defesa do hedonismo do *Protágoras* (segundo Gosling e Taylor, um hedonismo do prazer de longa duração) e o anti-hedonismo do *Górgias* (segundo Gosling e Taylor, um hedonismo do prazer imediato), tem a desvantagem, segundo Rudebusch, de destruir justamente o que Sócrates pretende estabelecer com a sua doutrina hedonística: a comensurabilidade. Rudebusch encontra no texto uma outra distinção, aquela que Sócrates realmente teria estabelecido: entre a magnitude real e a magnitude aparente dos prazeres. Esta diferenciação permite que o prazer desempenhe o papel de única moeda corrente e de unidade de mensuração, unificando os vários móveis de ação, reconciliando assim o *Protágoras* com o *Górgias*: “Os argumentos de Sócrates contra Cálicles”, diz Rudebusch, “mostram apenas que se deve distinguir o bem do prazer aparente. O hedonismo de Sócrates do *Protágoras*, que distingue magnitudes aparentes e magnitudes reais dos prazeres, faz a mesma distinção. Assim o ataque de Sócrates contra a posição de Cálicles no *Górgias* não se estenderá até o hedonismo de medida que Sócrates defende no *Protágoras*”.² (2) *Calicles’ Hedonism* (1992)³: neste artigo, Rudebusch esforça-se para determinar especificamente o tipo de hedonismo defendido por Cálicles. Nem ‘hedonista prudencial’, nem ‘hedonista sibarítico’, Cálicles, segundo Rudebusch, defende um “hedonismo de satisfação do desejo sentido com respeito ao intrinsecamente desejado”. Que tipo de hedonismo é este? É um hedonismo que se serve do modelo fisiológico para pensar os prazeres em geral, compreendendo-os como o processo de preenchimento de uma deficiência física. Mas a posição de Cálicles, no entanto, não pode ser reduzida apenas à satisfação dos desejos corporais, mesmo porque o seu hedonismo envolve também

² RUDEBUSCH, G. op. cit., p. 25.

³ Tradução brasileira: RUDEBUSCH, G. O hedonismo de Cálicles. Tradução de Fernando Muniz e Michael Marsden. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n.13, 1999.

os prazeres não-corporais.⁴ O que mais profundamente caracterizaria a posição de Cálicles é a utilização do modelo fisiológico que faz da percepção das deficiências – ou seja, do ‘desejo sentido’ – uma exigência imperiosa de satisfação, satisfação esta que Cálicles identifica com o Bem, isto é, com o intrinsecamente desejado. Temos assim a identificação calicleana do prazer com o Bem. O alvo de Sócrates, novamente, estaria, menos no hedonismo, mas no protagorismo e na visão do Bem e do desejo implicada na sua concepção. (3) *Death is One of two Things* (1991): este artigo contém o mais ambicioso – e o mais controvertido – passo da argumentação de Rudebusch. Ele parte da conclusão a que chega Sócrates no passo 40c-41c da *Apologia*; a morte é boa. Esta conclusão é extraída do seguinte dilema, “das duas uma, diz Sócrates, ou a morte é nada” (em que não se experimenta *áisthesis* alguma; uma espécie de sono sem sonho), “ou é uma mudança e migração da alma daqui para outro lugar” (e, se as histórias que contam são verdadeiras, será a ocasião oportuna para examinar homens de grande valor); enfim, em qualquer das duas hipóteses, a morte é uma coisa boa. A conclusão que Rudebusch retira deste argumento é um pouco mais audaz. Ele encontra no argumento de Sócrates a confirmação de que este último professa um hedonismo absolutamente compatível com a prática da virtude. Para obter tal compatibilidade ele lança mão da distinção entre prazeres sensoriais e prazeres modais (que não envolvem nenhum tipo de sensação). Prazeres modais, ao contrário dos prazeres que se obtém por meio de sensações, seriam atividades desempenhadas em função do valor reconhecido pela pessoa que executa. Deixando de lado a relevante questão sobre a existência desses conceitos em Platão, e a referência discutível de sustentação que Rudebusch oferece – PLATÃO, *Filebo*, 21a-b –; é interessante notar que, ao aplicar à *Apologia* a concepção de prazer modal desenvolvida por Gilbert Ryle⁵ – que por sua vez retoma Aristóteles⁶, Rudebusch estende as interpretações recentes (dos últimos cinquenta anos) calcadas em Ryle para o âmbito geral dos diálogos. Nesse sentido, a interpretação de Rudebusch é uma importante tentativa de unificação da doutrina platônica do prazer. A interpretação desta doutrina na forma mais complexa formulada no *Filebo* recebeu um influxo renovador proveniente das análises contemporâneas sobre o prazer; principalmente as de Ryle. Este autor rejeita a noção de prazer-sen-

⁴ Cf. PLATÃO. *Górgias*, 501b-c.

⁵ RYLE, G. *The concept of mind*, p. 103 ss.

⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VII, 11-14.

sação e propõe uma visão “disposicional” do prazer que possibilitou re-interpretações de certos tipos de prazer na topologia apresentada no *Fílebo*, esse que é um dos mais difíceis diálogos de Platão. Mas a polêmica sobre o hedonismo ou anti-hedonismo dos primeiros diálogos permanecia alheia a essa renovação. As análises de Rudebusch aprofundam essa tendência ampliando o seu âmbito; querem encontrar já nos primeiros diálogos um hedonismo de prazeres modais. Este é o foco em que se concentram tanto as dificuldades quanto a originalidade de sua interpretação.

Rudebusch preencheu os espaços entre os artigos já publicados com novos e estimulantes textos. Embora o procedimento pareça artificial, um dos trunfos de seu livro é sua unidade, sua capacidade de manter-se na trilha do assunto original, de retomar os pontos anteriormente assentados, de estabelecer as novas etapas da argumentação, e executá-las. De qualquer modo, é um livro obrigatório para quem se interessa pelas discussões atuais sobre essa fase do pensamento platônico, especialmente sobre as questões relativas ao prazer e à virtude do ponto de vista socrático.

Fernando Muniz

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade Federal Fluminense.

ZINGANO, Marcos Antônio de Ávila. *Razão e Sensação em Aristóteles – Um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: LPM, 1998.

O ensaio de Marco Zingano, publicado na coleção “Filosofia” da editora L&PM, é uma interpretação, articulada com uma tradução crítica, dos capítulos 4 e 5 do Livro III do *Tratado acerca da Alma (Peri Psykhês)* de Aristóteles, mais conhecido como *De Anima*. Trata-se de uma interpretação de uma das passagens mais cruciais e controversas da Filosofia Aristotélica, com repercussões por toda a tradição filosófica e por fatos decisivos em toda a história Ocidental. A partir de diferentes compreensões desta passagem, várias religiões ocidentais fundearam diferenças em seus dogmas e vários Estados em suas políticas e leis. Por ela, já acreditou-se que a alma seria mortal ou imortal, mais divina ou menos, menos livre ou mais, mais ou menos capaz de conhecer. Só para citar um exemplo que nos é próximo, até a escravidão colonial foi defendida ou acusada com argumentos de suas linhas.

Discute-se, na passagem, a natureza, isto é, o que é e qual a função do “*noûs*”, a parte mais nobre da alma humana, que a distingue da dos demais animais e a aproxima dos deuses. Zingano traduz o termo grego por “intelecto”, segundo a tradição latina mas, sintomaticamente, adota no título, por metonímia, a palavra “razão” – pondo em causa a essência da ação mais do que o “orgão” ou a capacidade que a desempenha. Digo “sintomaticamente” porque “razão” lança o problema em questão no âmbito da perspectiva que orienta explicitamente o ensaio de Zingano, o Idealismo Transcendental Kantiano. Zingano opta por isto que ele mesmo admite como “defesa de um anacronismo filosoficamente fecundo”. Segundo o autor do ensaio, Aristóteles já demarcaria um ponto de inflexão para a perspectiva moderna que tende a separar fortemente as faculdades da razão e da sensação – chegando a uma compreensão bastante próxima daquela exposta por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Trata-se de uma interpretação antes de tudo corajosa, porque se empenha em compreender uma questão filosófica seríssima: “como e o que podemos conhecer?”, sem tolher-se em excessivos pudores historiográficos mas assumindo plenamente a perspectiva usada para iluminar a interpretação, em prol de uma “fecundidade filosófica”, em prol da causa mesma da Filosofia. Ora, a Filosofia só se torna fecunda e pródiga quando se lhe semeia uma efetiva questão. Não uma questão superficial tal como se restringíssemos o

problema interpretativo ao âmbito do reconhecimento do fato se “teria ou não dito Aristóteles isso ou aquilo”, mas sim uma questão sobre as implicações e a fundamentação que requisita tal ou qual compreensão. A partir deste passo, Kant e Aristóteles podem ser convocados para que com eles possamos, também nós, pensar o modo de ser de nossas faculdades de conhecimento, das potências de nossa alma.

A questão permanece presente e orienta contemporaneamente algumas das correntes mais atuantes de filosofia, que também partilham separadas posições na interpretação dos textos aristotélicos. Em particular, o *Tratado da Alma*, bem como os textos em que Aristóteles trata da noção de verdade interessam à Fenomenologia e à Filosofia Analítica. Não é à toa que os dois nomes destas correntes têm suas raízes nas investigações de Aristóteles – a investigação do fenômeno pela linguagem e a análise do funcionamento, também, da linguagem. Nem é à toa que o tema do conhecimento ligado às faculdades ou capacidades cognitivas da alma, do intelecto e da sensação, seja caro a ambas. Por isso, podemos dizer que permanece crucial a compreensão dessa faculdade de pensar que os gregos chamavam de “*noûs*”, essa faculdade intelectual e intuitiva; e não é pouco grave a afirmação de uma separação radical entre ela e a sensação. Numa formulação simples, trata-se de refletir sobre a capacidade mesma de pensar o mundo e o que nele se dá a perceber.

O ensaio de Zingano busca demarcar uma oposição entre sensação e intelecto, na passagem mesma em que Aristóteles fala de uma analogia entre as faculdades sensitivas e os objetos sensíveis, de um lado, e a faculdade dianoética ou intelectual e os objetos inteligíveis, de outro. Passagem usada tradicionalmente para aproximar as duas faculdades da alma. Seguindo uma pista em que o Filósofo conclui desta analogia o caráter “impassível” (*apathés*) do intelecto, o que parece opor ao invés de aproximar razão e sensação, toda uma reconstrução da argumentação dos dois capítulos é demonstrada por Zingano, junto a uma análise genética das transformações da teoria ao longo das obras e dos problemas que levaram a tradição a compreender de outros tantos modos aquela passagem.

A costura do argumento é extremamente engenhosa e coerente, ainda que a mesma estranheza, da qual ela parte, acabe também sendo produzida em outras partes, obrigando o tradutor/intérprete não apenas a acrescentar as inflexões lógicas que reconstróem o texto mas também a articulá-lo com outras passagens aristotélicas que às vezes corroboram, às vezes não, a teoria.

Zingano, na primeira conclusão aparentemente inesperada da analogia entre sensação e intelecto, a que caracteriza este como “impassível” ao contrário daquela, vê a evidência de que Aristóteles está aproximando as duas potências da alma para produzir um contraste e daí extrair as diferenças e oposições entre ambas. É o que Zingano chama de uma definição “contrastiva”. Todo o argumento ganha uma coerência argumentativa, o que não lhe retira, porém, o caráter extremamente problemático da questão mesma.

O fato primordial é que a tese de Aristóteles possui em si mesma diversos pontos controversos seja com a tradição, sobretudo platônica, seja com outras abordagens do problema na própria obra de Aristóteles, especialmente na *Física* e na *Metafísica*. Como se já não bastasse isso, é uma passagem tradicionalmente vista como permeada de problemas gramaticais e lacunas explicativas. Não é de se estranhar a profusão de interpretações ao longo da História, nenhuma delas desinteressada e livre de intenções as mais diversas, sobretudo filosóficas e religiosas. A separação do intelecto, a sua caracterização como potência criadora, a sua eternidade e impassibilidade serviram a diversas concepções de deus e da semelhança e participação da alma humana em sua efetividade ou não.

Ainda que sem uma maturação tão grande da questão, esta resenha fica tentada a propor, para a mesma passagem que provocou a estranheza inicial, a forma mesma da estranheza, que é a forma de uma questão ou de um paradoxo. A estrutura argumentativa de uma definição contrastiva proposta por Zingano pode ser mantida, porque de fato ela amarra extremamente bem a argumentação aparentemente confusa. A vantagem, creio, seria a de possibilitar ainda a dualidade funcional do intelecto, ao mesmo tempo agente e paciente, em certa medida em oposição, em certa medida análogo à sensação e capaz de intuir as formas “simples” inteligíveis, possibilidade que é cara a uma aposta realista ou fenomenológica no conhecimento das “coisas mesmas”. Apropriando-nos da perspectiva proposta por Aubenque para a ontologia aristotélica, tenderíamos a ver a passagem como o desenvolvimento de uma aporia, não para esquivar-se ao problema da constituição e funcionamento do intelecto distinto da sensação, mas para abrir caminho a uma complexificação do mesmo intelecto e de sua relação com aquela, na medida em que poderia intuir formas simples inteligíveis como a idéia de “unidade”, articular conjunções e separações entre sujeitos e predicados como ao dizer “a página é branca”, construir argumentações articulando silogisticamente as frases e também

deliberar sobre a finalidade de ações e decisões.

Creio que podemos manter toda a construção da argumentação contrastiva proposta por Zingano, e que de fato encadeia mais coerentemente o texto, mas não precisamos chegar à sua conclusão de radical separação entre sensação e intelecto. Aristóteles estaria expondo o paradoxo próprio à capacidade intelectual de receber intuitivamente a forma das coisas (como a sensação recebe os sensíveis), que, no entanto, se mantém impassível, sem mudança (ao contrário da sensação). Parece-me que permanece como um problema complexo o elo entre sensação e pensamento e que este problema aparece também em passagens igualmente controversas das obras de Aristóteles. Cito apenas duas entre as mais polêmicas. Primeiro, a passagem no *De Anima*, 426b, em que o Filósofo chama a “sensação” de um “lógos”, claramente no sentido de “proporção” entre extremos (como a cor é uma proporção de claridade e escuridão), mas proporção que já poderia antecipar a forma de uma intuição pensada como palavra. Segundo, na análise do ente como verdadeiro na *Metafísica*, 1051b, a idéia de que a verdade das formas inteligíveis simples é pensada e captada com um “tocar” (*thigên*).

Mantendo o tom problematizante, caminham as traduções portuguesas, tanto a recém editada pelas edições 70 de Carlos Humberto Gomes, assim como a de Lucas Angioni, na coleção de textos didáticos da Unicamp, que reproduzimos a seguir, junto com a tradução proposta por Zingano:

O princípio da intelecção deve, portanto, ser inalterável, tendo, por outro lado, a capacidade de receber a forma ou algo enquanto forma (por isso, não pode ser idêntico a esta mesma) e, além disso, deverá ele proceder em relação aos objetos inteligíveis do mesmo modo que assim procede a faculdade dos sentidos em relação aos objetos sensíveis. (Tradução de Carlos Humberto Gomes, p.101.)

É preciso então que ela seja sem modificação, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência não isso, mas sim de tal qualidade, e que, assim como a capacidade sensitiva se comporta face aos sensíveis, do mesmo modo a inteligência se comporte face aos inteligíveis. (Tradução de Lucas Angioni, p. 93.)

“Como são opostos”, o pensar deve ser, por conseguinte, impassível. Receptivo da forma e em potência tal qual o objeto, sem ser o próprio objeto, o intelecto “deve” também comportar-se em relação aos inteligíveis como a faculdade sensitiva em relação aos sensíveis, “se pensar é como sentir”.

Mas se pensar não for, de modo algum, uma forma de receber o inteligível, de fato pensaríamos projetando nosso pensamento sobre o mundo e não poderíamos dizer que o mundo das coisas mesmas é constituído de entidades subsistentes como formas. Seríamos de fato catapultados para dentro da modernidade que entende que somente a razão pode ser o sujeito subsistente das formas pensadas.

Seria o passo filosófico aristotélico esse retirar as formas inteligíveis do trasmundo mais real platônico para o exclusivo interior do intelecto pensante?

Nunca Aristóteles fora tão moderno.

Fernando José de Santoro Moreira
Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Kléos, Revista de Filosofia Antiga foi composta em Garamond e Graece (by Maier, 1996),
impressa em papel pólen 80 g/m² e capa em papel vergê 180 g/m²
pela Gráfica La Salle, em Niterói, RJ, em junho de 2002.

