



# HYPNOS 39

NÚMERO ESPECIAL BRASIL-ARGENTINA

A REVISTA “Hypnos” É UMA PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO

HYPNOS IS A JOURNAL OF THE FACULDADE DE FILOSOFIA DE SÃO BENTO



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 39, 2º SEM., 2017, p. 141-316

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

[www.institutohypnos.org.br](http://www.institutohypnos.org.br)

[www.hypnos.org.br](http://www.hypnos.org.br)

Apoio:



PAULUS



instituto  
HYPNOS  
o prazer de saber



**Editor Responsável:**

Editor:

**Rachel Gazolla (Faculdade de Filosofia de São Bento) (rachelgazolla@gmail.com)****Editores assistentes:**

Assistant Editors:

**Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)****Prof. Bruno L. Conte (PUC-SP) (bruno@brunoc.com.br)****Conselho Editorial:**

Editorial Council:

*Nacional:*

FERNANDO REY PUENTE (Univ. Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil)  
HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil)  
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)  
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)  
JOÃO QUARTIM DE MORAES (Unicamp, São Paulo, Brasil)  
MARCELO PERINE (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil, luizir@hotmail.com)  
RACHEL GAZOLLA (Faculdade de Filosofia de São Bento, Brasil)

*Internacional:*

ALEJANDRO VIGO (Univ. de Navarra, Espanha)  
ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)  
FRANCISCO BRAVO (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)  
FRANCISCO LISI (Univ. Carlos III, Madrid, Espanha)  
GIOVANNI CASERTANO (Univ. de Napoli, Itália)  
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)  
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)  
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)  
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)  
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)  
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)  
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)  
THOMAS M. ROBINSON (Univ. de Toronto, Canadá)

**Revisores:**

Revisers:

Anita Câmara (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
Claudio Avelino dos Santos (Unifesp, Brasil)  
Fernando Sapaterra (Pont. Univ. Católica de São Paulo e Fac. de São Bento, Brasil)  
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)  
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

**Diagramação:**

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

**Capa:**

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves  
Imagem: Joia do Império Bizantino

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . – São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 – Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral – revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.  
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 – revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de São Bento

1. Estudos gregos – Periódicos. 2. Grécia – Antiguidades – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAC).

CDD 938.005

---



*Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a Teogonia de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”*

---

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.  
Museu do Prado, Madri)

*Head of Hypnos: “Hypnos, in Hesiod’s Theogony, is Nyx’s son, Thánatos and Oneíron’s brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.*

---

(Roman copy from a Greek original, 4<sup>th</sup> century AD.  
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:

 **THE PHILOSOPHER'S INDEX** (Bowling Green, Ohio, EUA)



**CLASE** – Comité de Evaluación y Selección de Publicaciones  
(Univ. Autónoma de México, México, Mx)



**LATINDEX** – Sistema Regional de Información para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (México, Mx)



**CAPES** – Qualis (Brasil)



**REUTERS**

THOMSON REUTERS  
**WEB OF SCIENCE**

Catálogo:



**ULRICH'S** – International Periodicals Directory (NY – USA)



**IBICT** – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

Catálogo digitalizada:

**AWOL** **AWOL**  
THE ANCIENT WORLD ONLINE

 **EBSCO**  
Electronic Journals Service

**1. A *Hypnos*** é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antigüidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a *Hypnos* apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

**2. A Editoria da *Hypnos*** compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

**3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.**

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem ser **originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na *Hypnos* (máximo 40.000 palavras).

**1. *Hypnos* is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of *Hypnos* that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. *Hypnos* has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.**

**2. The Editors of *Hypnos* have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.**

**3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.**

Published material is the sole **responsibility of their authors**. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. *Hypnos* Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).

**I – NORMAS AOS AUTORES**

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

**I – RULES FOR AUTHORS**

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not; case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors; while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

## **II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES**

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

## **III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS**

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
  - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

## **II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS**

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication.*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the eticity of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

## **III – ON ETHICAL ISSUES**

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached.* 2. *An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
  - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

- VIII**
- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
  - Em caso de um assunto que fira gravemente a eticidade social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.

#### **IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE**

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
- *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

#### **IV – PRIVACY STATEMENT**

*Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.*

### **ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS**

---

a) Para envio de textos para decisão do Conselho Editorial, o endereço é o seguinte:

**Seer:** login e usuário à escolha do articulista; e  
**www.institutohypnos.org.br** (clique na capa da revista)

**Revista Hypnos:** Profa. Rachel Gazolla  
(FFSB) rachelgazolla@gmail.com

*a) Address for submitting articles, exchange of texts, little papers, reviews or interviews, at discretion of the Editorial Board:*

#### **Direção de envio:**

Faculdade de Filosofia de São Bento (A/C Rachel Gazolla)  
Largo de São Bento, s/no. - Centro - São Paulo - SP  
CEP: 01029-010

ou

Rachel Gazolla (editora)  
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP  
CEP: 05014-002

**ARTIGOS (ARTICLES)**

Language y Ser en Platón: sobre cómo refutar a un adversario radical  
 Language and being in Plato: How to refute a radical adversary  
*Graciela E. Marcos de Pinotti* ..... 141

La empresa de Zenón, monumento a la creatividad  
 Zeno's enterprise: a monument to creativity  
*Livio Rossetti*..... 160

La flecha inmóvil: Influjo de Zenón de Elea y Platón  
 en la física aristotélica  
 The motionless arrow: Zeno of Elea's and Plato's influence  
 on the Physics of Aristotle  
*M. Elena Díaz* ..... 179

“La filosofía siempre dice lo mismo” (Platón, *Gorg.* 482b1):  
 La repetición como estrategia argumentativa para reorientar el deseo  
 “Philosophy always says the same thing” (Plato, *Gorg.* 482b1):  
 Repetition as argumentative strategy for reorienting desire  
*Martin Forciniti* ..... 199

La torsión eleática: la dialéctica fuerte ejercida por Platón y Aristóteles  
 frente al adversario monista  
 The Eleatic twist: the strong dialectic against monism worked out  
 by Plato and Aristotle  
*Pilar Spangenberg*..... 220

El no-ser como diferencia y el sofista como diferencia:  
 hallazgos ontológicos y estrategias refutativas en el diálogo *Sofista*  
 Not-being as difference and the sophist as difference: ontological findings and  
 refutative strategies in Plato's *Sophist*  
*Lucas M. Álvarez*..... 238

Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles,  
 e Xantipa, a de Sócrates  
 Two women of Athens: Pericles' companion, Aspasia,  
 and Socrates' companion, Xanthippe  
*Miguel Spinelli* ..... 258

<b>X</b>	A virtude pode ser ensinada? Uma aproximação a partir dos diálogos platônicos de Mênon, Protágoras e Eutidemo	
	Can virtue be taught? An approximation to an answer taken from the Platonic dialogues Meno, Protagoras, and Euthydemus	
	<i>João Cardoso de Castro</i>	
	<i>Rodrigo Siqueira-Batista</i> .....	<b>288</b>

**RESENHA (REVIEW)**

	SÁNCHEZ CASTRO, L. C. <i>Traditio animae: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma</i>	
	<i>Bruno Conte</i> .....	<b>311</b>

	<b>Normas básicas da ABNT para citação (2002)</b> .....	<b>315</b>
	<i>Basic ABNT rules for citation (2002)</i>	

	<b>Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo</b> .....	<b>316</b>
--	--	------------

# LANGUAGE Y SER EN PLATÓN: SOBRE CÓMO REFUTAR A UN ADVERSARIO RADICAL

## LANGUAGE AND BEING IN PLATO: HOW TO REFUTE A RADICAL ADVERSARY

GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI\*

**Resumen:** Este trabajo aborda el recurso al lenguaje como estrategia común de Platón a la hora de enfrentarse a un adversario radical. Se trata de un tipo especial de adversario que se pone en contradicción consigo mismo tan pronto comunica su tesis, cuya sola emisión desmiente el contenido que intenta transmitir. Partiendo del análisis de algunos ejemplos platónicos de refutación de tal adversario, emprendo un examen de la estrategia argumentativa desplegada por Platón a la luz de la discusión del *Sofista* en torno al no ser y la negación.

**Palabras clave:** Refutación, Platón, Lenguaje, Negación.

**Abstract:** This paper addresses the recourse to language that is Plato's ordinary strategy when facing a radical adversary. A radical adversary is a special type of opponent who contradicts himself at the same time as he communicates his own thesis, and the mere statement of whose thesis belies the content that it aims to transmit. Starting from the analysis of some of Plato's examples of refutations of such an adversary, I intend to examine the argumentative strategy he develops using as guide the discussion in the *Sophist* about not-being and negation.

**Keywords:** Refutation, Plato, Language, Negation.

En sus diálogos tardíos, Platón argumenta a menudo contra un adversario radical que arriesga tesis extremas, paradójicas, p.e. que todo está sujeto a movimiento, que toda opinión es verdadera o que no hay multiplicidad. Refutarlas requiere una estrategia singular, retomada más tarde por Aristóteles, que apela al *factum* del lenguaje y confina al adversario al silencio o bien a una falsedad irremediable. Desde la perspectiva platónica, el adversario se pone en contradicción consigo mismo tan pronto comunica su tesis, cuya sola emisión desmiente el contenido que intenta transmitir, reñido con las condiciones de su propia enunciación.

---

\* Prof. en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: grelmarcos@gmail.com.

El principal propósito de este trabajo es precisar el sentido que asume este recurso al lenguaje como estrategia común a la hora de enfrentar a un adversario de esta naturaleza. Comenzaré por examinar algunos ejemplos ofrecidos en *Teeteto* y *Sofista*, de modo de echar luz sobre el patrón argumentativo al que responden. Luego me concentraré en *Sof.* 237b7-239c3, donde Platón exhibe diversas dificultades que suscita la negación de lo que no es de ningún modo (*mēdamôson*) tan pronto es emitida. Una de las principales enseñanzas de esta discusión, trataré de mostrar, es que ninguna negación absoluta puede prosperar en el terreno del lenguaje porque el mero intento de negar algo fuerza a conferirle algún tipo de entidad. Así interpretado, el argumento sienta las bases de la refutación no solo del “padre Parménides”, negador del no ser y blanco directo de la crítica de 237b7ss., sino la de todo adversario radical. Por último, consideraré la posibilidad de que la estrategia argumentativa objeto del presente análisis no sea meramente negativa sino que incluya una instancia positiva, constructiva, cuyo punto de partida es justamente la refutación del adversario. Platón busca hacerlo hablar para que en sus palabras aflore la implícita afirmación de lo negado, resultado que sabrá explotar en bien del avance de su filosofía. Para determinar cómo se entrelazan efectivamente refutación del oponente y establecimiento de una tesis propia, me concentraré en su concepción del no ser como diferencia con apoyo en *Sof.* 257b3-c4, un pasaje clave que además de aclarar la distinción entre decir lo contrario y decir lo diferente de lo que es, muestra que una negación, en tanto enunciado que dice lo que no es, tiene sentido siempre que lo dicho tenga relación con lo que es.

A la luz del examen de los pasajes de *Sofista* seleccionados consigue explicarse por qué es suficiente que un adversario radical ponga en palabras su negación para que en ellas aflore la implícita afirmación de lo negado. Queda así preparado el terreno para establecer ciertas tesis o principios que aun cuando no pueden ser objeto de demostración en sentido propio, se imponen a nuestro pensamiento y a nuestro lenguaje, a juicio de Platón, al punto de que no es posible negarlos sin incurrir en una contradicción. La vía para establecerlos tiene como punto de partida la refutación del oponente, un adversario radical al que Platón da vida y a quien hace hablar para ponerlo al servicio de su filosofía.

1.

En las primeras páginas de *Teeteto* encontramos al menos dos ejemplos de adversarios radicales, asociados entre sí. Uno de ellos es el movilista radical, un heraclíteo extremo para quien nada es sino que está sujeto a incesante devenir. El otro es Protágoras, de cuya tesis del hombre medida se sigue que toda opinión es verdadera. Sendas posiciones expresan puntos de vista extremos, que envuelven una negación absoluta, en un caso, de cualquier tipo de estabilidad, en el otro caso de la falsedad. Ambas son refutadas por Platón en la arena dialéctica, a través de argumentos que pretenden mostrar que ni bien son enunciadas, sumen en contradicción a sus seguidores. Veamos cómo se llega en cada caso a este resultado.

En lo que hace al movilista radical, defiende una doctrina “nada vulgar” (*Teeteto*, 152d2), que conlleva un singular uso del lenguaje. Sostiene que todo aquello que decimos que es en rigor está en proceso de llegar a ser, de ahí la necesidad de forjar un lenguaje ajeno a cualquier clase de permanencia, que sustituye el verbo “ser” por “devenir” y evita posesivos y demostrativos que al denotar estabilidad, resultan inapropiados para designar lo que está sujeto a cambio constante y no preserva su identidad a través del tiempo.<sup>1</sup> ¿Hasta qué punto, sin embargo, puede prosperar un lenguaje de este tipo, lo suficientemente indefinido como el movilista exige? El argumento ofrecido en *Teet.* 181b-183c refuta la pretensión de que todo está sometido a cambio en todos sus aspectos mostrando que un lenguaje semejante, consonante con los preceptos del movilismo, termina por privarlo de sentido.

El escenario es dialéctico. Sócrates inquiere si los partidarios del flujo “dicen” algo de valor (181a6), si son ellos o más bien sus adversarios los que “dicen” cosas más verdaderas (*alethéstera légein*, 181a8) o si acaso ninguno de los dos bandos “dice” nada mesurado (*medèn métrion légontes*, 181b2), proponiendo investigar qué “dice” cada uno de ellos (*diasképsasthai tí légousin hekátēroī tōn andrōn*, 181b7). A los movilistas se les “pregunta” qué es lo que realmente “quieren decir” al “afirmar” que todo está en movimiento (181c2), si “dicen” que hay una sola clase de movimiento o dos (181c4) y a qué “llaman” moverse (181c6). Tras convenir que hay dos tipos de movimiento, alteración y traslación, se “dialoga” con ellos y se les pregunta si

<sup>1</sup> Cf. espec. *Teet.* 157b3-8, donde Platón hace hincapié en el esfuerzo del movilista por plasmar expresiones acordes a la naturaleza fluyente de las cosas (*kata phýsin phthéngesthai*). De otro modo, al conferirles estabilidad en su discurso, “el que así hace se vería refutado” (*euélenktos ho toúto poiōn*).

“afirman” que todo está en movimiento en ambos sentidos (181d8-e2). Lo que se busca es hacer explícitos los presupuestos de la doctrina movilista sacando a la luz las condiciones que la harían verdadera. El lenguaje es el terreno apropiado para ello y constituye el punto de partida del argumento –repárese en la profusión de verbos de “decir”–, dado que es en ocasión de enunciar la propia tesis que el movilista se ve en apuros.

Tras establecer que hay dos tipos de cambio, el movimiento local y la alteración cualitativa, se acuerda que el movilista debe aceptar ambos, ya que si algo cambiase en solo uno de esos sentidos, sería falso que “todo” fluye. El flujo universal, sin embargo, condición de verdad de la tesis en discusión, hace que cualquier respuesta sobre cualquier asunto sea igualmente correcta y dé lo mismo decir que las cosas son de este u otro modo. A esta altura se advierte que el uso especial del lenguaje promovido por el movilista, dirigido a capturar el fluir envuelto en todo lo que hay, paradójicamente, no da apoyo a esta doctrina sino que la despoja de sentido. Los defensores del flujo universal nada podrían decir por no disponer de expresiones adecuadas a la hipótesis que defienden, excepto quizás “ni siquiera así”, que por su sentido indefinido es la que más se ajusta a ella (*málist’án autoîs harmôttoi, ápeiron legómenon*).<sup>2</sup> Esta condición que haría verdadera la doctrina en cuestión, sin embargo, es una condición que impediría decir eso que se dice más bien que cualquier otra cosa.<sup>3</sup> La conclusión a la que se llega es que la posición movilista radical no puede ser comunicada a través de un lenguaje afín a la naturaleza fluyente a la que todo estaría sujeto, sencillamente porque un lenguaje tal no comunicaría nada. El movilista se enfrenta al dilema de llamarse al silencio, renunciando a comunicar la doctrina que abraza, o proclamar que todo cambia y se mueve al precio de incurrir en una falsedad irremediable, ya que la sola enunciación de esta tesis presupone que hay cierta estabilidad.

<sup>2</sup> Cf. *Teet.* 183b4-5. El verbo *harmotto*, que evoca a Heráclito, expresa el esfuerzo del movilista por ajustar su lenguaje a las cosas que son, sujetas a constantes devenir, rehusándoles cualquier determinación. Sobre el uso de *ápeiron*, cf. *Met.* 1006b6, donde Aristóteles lo emplea en un sentido similar en su argumentación contra un adversario que niega el principio de no contradicción y se resiste a decir algo determinado.

<sup>3</sup> Una tesis filosófica que no puede ser enunciada, observa WILMET, 1990, p. 100, para Platón no es una tesis filosófica, de ahí la afirmación de *Sof.* 259e de que privarnos del lenguaje sería privarnos de la filosofía. BALTZLY, 1996, p. 153, alude al interés de Platón en ciertas concepciones filosóficas que, si se dieran las condiciones que las hacen verdaderas, esas mismas condiciones harían que ni esa tesis ni ninguna otra podría ser expresada. Y cuando el contenido de una tesis es tal que, de ser verdadera, no podría ser expresada, hay razones para pensar que es falsa.

Es el *factum* del lenguaje el que saca a la luz la debilidad de esta posición cuya verdad impediría decir algo con un significado preciso. La refutación platónica del movilista asume así la forma de una *reductio ad absurdum*. El adversario se refuta a sí mismo tan pronto habla porque el enunciado de su tesis desmiente el contenido que busca comunicar.<sup>4</sup>

Igualmente relevante es el recurso al lenguaje a la hora de enfrentar a Protágoras, cuya doctrina del hombre-medida de todas las cosas deriva en un igualitarismo de las opiniones que no deja espacio para la falsedad. Sin embargo, si damos por válido el argumento ofrecido por Platón en *Teet.* 171a-d, conocido como *peritropé*, encontramos que la tesis de que toda opinión es verdadera también es desmentida tan pronto se da a publicidad. El argumento describe un diálogo entre el abderita y una mayoría contraria a su doctrina, para quien las opiniones no son siempre verdaderas sino que pueden ser tanto verdaderas como falsas. Sócrates se sirve de la primera persona del plural para encarnar esta opinión mayoritaria, aclarando que su argumento se basará en el discurso del propio Protágoras, en lo que este dice (169e8-170a1) y puso por escrito (171a1). También aquí, pues, se trata de sacar a la luz aquellas admisiones que en principio sustentan la doctrina del adversario relativista, aunque terminen por desacreditarla.

Al convenir<sup>5</sup> que todos juzgan las cosas que son, Protágoras, aduce Sócrates, se ve forzado a conceder<sup>6</sup> que es verdadera la opinión de la mayoría cuando sostiene que él está equivocado (*Teet.* 171a6-9). La estrategia argumentativa que permite alcanzar esta conclusión guarda afinidad con la utilizada contra el movilista radical. También aquí, una admisión consecuente con la posición que el adversario defiende, que en principio es condición de su verdad, termina por desmentirla. Y es el lenguaje, otra vez,

<sup>4</sup> Como explica Boeri en n. 97 *ad loc.* *Teet.* 157b-c, si los heraclíteos tienen razón y no cabe usar expresiones que no se ajustan a la naturaleza de lo que está en permanente fluir, no se ve cómo se podría comunicar a los demás la teoría del cambio perpetuo. Este es el punto clave sobre el que se apoyará Platón en *Teet.* 183a-b para reducir esta posición al absurdo.

<sup>5</sup> *Homologôn*, *Teet.* 171a9; cf. *homologeî*, 171b2, b7; *homologésetai*, b11. La armonía heraclíteica, de factores opuestos que se armonizan a pesar suyo, es una buena imagen del singular acuerdo que se establece entre Protágoras y la mayoría, lo que explica que Platón se sirva del verbo utilizado por Heráclito.

<sup>6</sup> *Synkboroî*, 171a8; cf. *synkboroî*, 171b1; *synkboroûsin*, b4; *synkboroî*, b12; *synkborésetai*, c1. En MARCOS DE PINOTTI, 2006, p. 214-216, me ocupo del contraste entre *homologeîn* y *synkboroîn*, mediante el cual Platón da cuenta del conflicto entre aquello que Protágoras defiende expresamente en sus escritos y acuerda sin más y, por otro lado, lo que se ve forzado a admitir a regañadientes, en virtud de lo asentido previamente.

más precisamente la instancia de enunciación de la propia tesis, la que hace patente la contradicción.

Un elemento clave del argumento, enfatizado por Platón aunque por lo general desatendido por los estudiosos, es el hecho de que el abderita “escribió” (*gégrapha*, 166d1; *égrapsen*, 171a1, *gégraphen*, 171b8, etc.) un tratado sobre la verdad, es decir, dio a publicidad su tesis, instancia en la que el valor de verdad de una opinión inevitablemente se torna discutible.<sup>7</sup> Forzado a reconocer que “su” opinión, verdadera para él, puede ser considerada falsa por sus oponentes, Protágoras contradice lo que explícitamente proclama en sus escritos, a saber, que la verdad es relativa a cada uno y que nadie es mejor juez que uno mismo de las propias impresiones. Desde la óptica platónica, por el solo hecho de confiar su verdad a la escritura el abderita admite que la considera verdadera no sólo “para él”, en cuyo caso se habría ahorrado su difusión, sino pasible de ganar la adhesión de otros. La opinión protagórica de que toda opinión es verdadera es así puesta en tela de juicio (*amphisbetésetai*, 171b11, *amphisbeteítai*, 171c5) por todos, concluye Platón, empezando por Protágoras, cuya verdad termina no siendo verdadera “para nadie, ni para algún otro, ni para él mismo” (*Teeteto*, 171c5-7).

Suele objetarse la validez de este argumento aduciendo que el abderita, en virtud del relativismo que profesa, está en posición de admitir que su opinión es falsa para la mayoría sin por eso dejar de considerarla verdadera para él, de suerte que no incurriría en contradicción.<sup>8</sup> Creo, en cambio, que esta alternativa, lejos de poner a salvo su posición, acelera su caída. Si Platón presenta a Protágoras coincidiendo con la mayoría no es porque ha dejado de creer en su doctrina, sino porque al tener por verdadera una doctrina que otros consideran falsa, abona la opinión común de que es posible juzgar verdadera y falsamente acerca de lo mismo. Cuando admite que “su” opinión,

<sup>7</sup> *Teet.* 170d4-9 describe el momento en que la opinión de Protágoras sale a la luz (*apophaínei*) y, aun siendo verdadera para él, inevitablemente se expone al juicio de los otros, quienes no se privan de expedirse sobre su valor de verdad y, eventualmente, considerarla falsa.

<sup>8</sup> Según esta lectura, iniciada por GROTE, 1867, II, p. 347 ss. y aceptada por gran parte de los estudiosos, Protágoras no estaría obligado a admitir que su propia creencia es falsa sino a lo sumo que es falsa “para la mayoría”, como tampoco tendría que terminar aceptando que la opinión de los más es verdadera, sino sólo que esa opinión (de que su doctrina es falsa) es verdadera *para ellos*. La auto-refutación dependería, según esta interpretación, de la omisión platónica de los relativizadores (171b1 y b6), cuya restitución dejaría a Protágoras en una situación vulnerable que, sin embargo, no acarrearía una auto-refutación, ya que su tesis, considerada falsa para la mayoría, no lo sería para él mismo. Contra esta línea de interpretación argumento en MARCOS DE PINOTTI, 1999a, 1999b y 2006.

falsa para los otros, es verdadera para él, Protágoras coopera involuntariamente con sus oponentes y se suma al consenso general. La afirmación platónica de que la verdad de Protágoras no es verdadera ni siquiera para él mismo no necesita interpretarse, en suma, en términos de un cambio de opinión del sofista como resultado de su enfrentamiento a la mayoría. Platón pretende sacar a la luz un conflicto que se le genera a Protágoras a partir de sus “propias”, no otras admisiones, las que llevan consigo el germen de su propia destrucción. Una de las principales enseñanzas del argumento platónico es que quien pretenda expresar sólo cómo son las cosas para él, lo mejor que puede hacer es callar.

Ya en *Sofista*, Platón discute varias posiciones que son refutadas, otra vez, en la arena dialéctica y mediante una estrategia afín a la que exhiben los pasajes de *Teeteto* que acabamos de examinar. Encontramos más de un ejemplo en el marco de la discusión de las viejas teorías acerca del ser, más precisamente las de quienes se pronunciaron acerca de cuántos son los entes: pluralistas y monistas. Las afirmaciones de uno y otro bando son el punto de partida de una argumentación que, con el objeto de escrutar lo que hasta allí parecía evidente (*tà dokoûnta nûn enargôs*, 242b10), hace explícitos los supuestos implicados en lo dicho por unos y otros. También en este caso se trata de sacar a la luz aquellas condiciones que el interlocutor debe, en principio, aceptar, pero que finalmente lo desmienten y lo sumen en contradicción.

En esta línea se desarrolla la discusión con el monista, quien niega la multiplicidad al sostener que solo lo uno es (*bên mónon eîmai*). El mero enunciado de esta tesis, argumenta Platón, exige el uso de nombres, algo que un monista consecuente, para quien existe una única cosa, no admitirá.<sup>9</sup> En rigor, el monista no puede admitir siquiera la existencia de “un” nombre. Si este es diferente de la cosa, recae nuevamente en la multiplicidad por afirmar la existencia de más de una cosa, y si el nombre es lo mismo que la cosa, o bien no es nombre de nada o bien es nombre solo del nombre, unidad vacía que condena al monista al silencio o a la vana repetición de la unidad (*Sof.* 244b6-d13). Es el acto de enunciación de la propia tesis, otra vez, la instancia en la que el discurso del adversario se pone en tela de juicio.

<sup>9</sup> En principio al monista no le importaría admitir que solo lo uno es y lo demás es mero nombre, en el espíritu del frag. 8,38 de Parménides. Sin embargo, como observa CROMBIE, 1963, p. 393, que existan dos nombres significa aquí que hay razones que justifican el uso de dos palabras no sinónimas, o que lo único que hay contiene más de un aspecto. No es un uso de *ónoma* corriente en Platón, pero según el autor es el que da sentido al presente argumento.

El ejemplo quizás más claro de la estrategia de refutación que nos ocupa lo encontramos en la discusión posterior acerca de la posibilidad y alcance de una combinación (*symplokē*), en cuyo marco se examinan distintas hipótesis, una de las cuales afirma que nada se combina o mezcla con nada. De ser así, al no haber comunicación con el ser, aduce Platón, nada habría (*Sof.* 251e8-252a4), ni tampoco discurso, el cual se refiere por fuerza a algo que es. La vigencia de la hipótesis separatista implicaría incluso la ruina de la filosofía, al despojar de sentido lo dicho por aquellos que reflexionaron acerca del ser, quienes “no dirían nada, si no hay ninguna mezcla” (*légoien àn oudén, eiper medemía ésti sýmmeixis; Sofista*, 252b5-6).<sup>10</sup> La apelación a la tradición filosófica refuerza la convicción de que alguna combinación es posible y que ninguno de los antiguos filósofos tuvo por verdadero que nada se mezcla con nada, en cuyo caso no habrían formulado teoría alguna. Al hacerlo, ejecutaron operaciones de índole combinatoria y relacional que prueban que alguna combinación es posible, aunque sea en el plano del discurso. Los que niegan cualquier clase de combinación, sin permitir enunciar una cosa por intermedio de otra afección, no necesitan de otro que los refute, al decir de Platón, sino que albergan en sí mismos a su enemigo y contrincante, “y como el insólito Euricles, llevan siempre en sí mismos, adonde vayan, una voz interior” (*Sofista*, 252c5-9). La imagen no deja dudas de que el conflicto que sale a la luz se le genera al adversario radical tan pronto enuncia su tesis y en virtud de sus “propias”, no otras, admisiones, que se ven desmentidas allí cuando la tesis es puesta en palabras.

## 2.

Los ejemplos que acabamos de examinar, al margen de sus singularidades, corresponden sin excepción a posiciones radicales que, a los ojos de Platón, condenan a sus seguidores al silencio o, si se disponen a comunicarla, a una falsedad irremediable. Otro rasgo que las emparenta es que todas ellas expresan una negación absoluta, explícita en el caso de la negación sofística de lo falso o el del rechazo de toda mezcla o combinación, implícita en el caso del movilismo radical, que envuelve la negación del reposo, o el caso del monismo, que rechaza que haya multiplicidad. Estas negaciones resultan

<sup>10</sup> Cf. los argumentos de ACKRILL, 1965, p. 203, a favor de que *légein oudén*, lit. ‘decir nada’, no significa en este contexto ‘decir lo falso’ sino ‘decir algo sin sentido’. En 259e-260a, se afirma explícitamente que en virtud de la combinación de las formas hay para nosotros discurso (*lógos*), cuya aniquilación a privarnos de la filosofía.

inviabiles porque contradicen ciertos compromisos que ningún usuario del lenguaje puede eludir, estima Platón, por ser condición de todo enunciado significativo. De ahí que resulten desmentidas ni bien enunciadas, instancia en la que se hace manifiesto que están reñidas no solo con la opinión común –paradójicas, en el sentido literal del término– sino incluso con las condiciones de su propia enunciación. Todo acto de enunciación presupone p.e. la estabilidad suficiente como para que lo dicho transmita un sentido definido. Esto es algo que el movilista radical acepta calladamente cuando se sirve del lenguaje para comunicar su doctrina, pero niega al proclamar que todo está sometido a constante devenir. Enunciar supone, también, referirse a las cosas que son a través de una combinación de elementos de diferente tipo y función, nombre y verbo, de ahí que p.e. la tesis monista, al negar toda alteridad, resulte desmentida ni bien emitida. No es casual, en fin, que la refutación platónica proceda en todos los casos a partir de lo dicho por el adversario y desnude un conflicto entre el contenido que busca comunicar y las condiciones de su enunciación.

El primer paso hacia la refutación del adversario radical lo da el extranjero de Elea, portavoz de Platón, en *Sof.* 237b7-239c3. A esta altura se ha abandonado momentáneamente la definición del sofista como imitador y productor de discursos falsos, debido a que esta fórmula, presumiblemente, encierra la contradicción de “suponer que hay no ser” (*hypothésthai tò mé òn êînai*; *Sofista*, 237a3-4). Sobre la base de que atribuir ser a lo que no es de ningún modo es contradictorio<sup>11</sup> –la unión de ser y no ser no tiene cabida en el horizonte parmenídeo– el sofista niega que haya enunciado falso. Si no hay no ser, aduce, es imposible pensar o decir lo que no es, por consiguiente no hay falsedad: se dice verdad o no se habla. Notemos que el problema al que Platón se enfrenta no atañe propiamente a la posibilidad fáctica de lo falso sino a su inteligibilidad: no se trata de que no se pueda “decir” algo falso sino de que no se pueda decir “que” un enunciado es falso sin caer en la contradicción de atribuir ser a lo que no es. La hipótesis del ser del no ser correría por cuenta de quien admite que hay falsedad e intenta atribuirla a un enunciado, esto es, competaría al filósofo antes que al sofista.<sup>12</sup> La estrategia

<sup>11</sup> Sobre la caracterización del juicio falso y del enunciado falso en términos de pensar o decir lo contrario de lo que es, descripción problemática porque supone una combinación, a esta altura considerada contradictoria, de ser y no ser, cf. *Sof.* 240d6-241a2.

<sup>12</sup> Son tres al menos las expresiones de las que se sirve Platón en esta sección de *Sofista* para referirse a la contradicción en que incurrimos al condenar al sofista como productor de discursos falsos: (i) suponer (*hypothésthai*) que lo que no es es (237a3-4), (ii) convenir (*homologeîn*)

platónica aspira a invertir esta situación, demostrando que es el sofista quien se contradice al negar la falsedad.

El argumento que con este propósito despliega el extranjero hace patente la contradicción envuelta en el intento de negar lo que no es de ningún modo, contrario del ser, un no ser que no tiene siquiera la entidad necesaria para que podamos pensar o decir que “no” es. Así como las expresiones con que intentamos designarlo (*tò medamôs ón*, 237b7-8; *tò mē ón*, 237c2) no consiguen nombrarlo y por ende no alcanzan el rango de nombres, nada de lo que es puede agregarse a lo que en sí y por sí mismo no es. Habría que concluir, pues, que tal no ser “es impensable, inexpresable, impronunciable e indecible” (*Sof.* 238c10-11), pero lo cierto es que ni siquiera podemos declararlo impensable o impronunciable –argumenta el extranjero– porque nos vemos envueltos en una aporía. Al llamarlo “‘lo’ que no es” nos comprometemos con su unidad y con su ser, cuando para enunciar rectamente (*orthós*, *Sof.* 237c11; *orthologían*, 239b4; *orthòn*, 239b9) algo acerca de él no habría que agregarle ni unidad ni pluralidad. Dado que sin tales agregados no es posible hablar sobre algo, se cae en la cuenta de que los requisitos que debería satisfacer un enunciado correcto acerca de lo que “no es de ningún modo” están reñidos con los que cualquier enunciado tiene que satisfacer.

La enseñanza que deja esta sección de *Sofista* es que así como el discurso debe ajustarse a la naturaleza de su objeto, el modo en que está estructurado el lenguaje condiciona nuestro acceso a lo que es, impidiendo una referencia a lo que carece absolutamente de ser. Así, todo aquello a lo que es posible dirigir el pensamiento o el discurso, aun para negarlo, posee algún tipo de entidad. El fracasado intento de forjar un discurso recto acerca de lo que no es en absoluto saca a la luz el mismo tipo de dificultad que se le plantea al movilista<sup>13</sup> y a cualquier adversario radical. En este caso es la callada atribución de ser a todo aquello capaz de constituirse en objeto de pensamiento o de

---

que lo que no es de algún modo es (240c5-6) y (iii) unir (*prosáptein*) lo que es a lo que no es (241b1-2).

<sup>13</sup> Los esfuerzos por forjar un discurso recto acerca de lo que carece absolutamente de ser son tan ineficaces como los del movilista en su afán de ajustar su lenguaje al flujo constante. La exigencia de corrección (*orthótes*) del lenguaje, a la que Platón somete a su adversario, se expresaba allí a través del empleo del verbo *harmotteîn* usado por el propio Heráclito (cf. *supra* n. 1 y 2).

discurso lo que despoja de sentido el intento de negar la absoluta no entidad.<sup>14</sup> Y es el lenguaje, otra vez, el ámbito en el que la dificultad se hace patente.

Ahora bien, esta aporía a la que conduce el intento de negar lo que no es en absoluto tiene valor paradigmático. No estamos simplemente ante un nuevo ejemplo de refutación de un adversario radical, encarnado en este caso en la figura de Parménides en tanto negador del no ser, sino ante una dificultad que para Platón afecta a toda negación absoluta, la cual no puede prosperar en el terreno del lenguaje en virtud de que todo aquello de lo que se puede hablar, aun para negarlo, de algún modo es. La imposibilidad de negar algo “en absoluto” alcanza al movilista radical y al monista no menos que al relativista o al separatista, cuyas doctrinas comportan negaciones que tan pronto consiguen articularse a través del lenguaje, instalan eso mismo que pretenden negar. La aporía en torno a lo que no es de ningún modo no solo se vincula, pues, según mi lectura, a la prohibición parmenídea de pensar o decir lo que no es, sino que ilustra la dificultad a la que en general se enfrenta todo adversario radical, sea que niegue que haya algo estable, la existencia de lo múltiple o la posibilidad de lo falso, por citar algunos ejemplos. Este doble valor de la aporía reposa sobre la ambigüedad de las expresiones utilizadas para hacer referencia al no ser (*tò medamôs ón*, 237b7-8, *tò mē ón*, 237c2), las que además de funcionar como nombres que intentan aludir a lo que carece totalmente de ser, sustituyen una cláusula con “que”, esto es, una proposición completa.<sup>15</sup> Esto explica que las dificultades expuestas en *Sof.* 237b7ss. tengan un anclaje histórico en la figura de Parménides, quien al negar expresamente el no ser y declararlo impensable e indecible, se habría

<sup>14</sup> En la discusión de la hipótesis “si lo uno no es” ofrecida en *Parménides*, Platón, en línea con este planteo, sostiene que para decir que lo uno no es y que este enunciado sea verdadero, es necesario que lo uno “de algún modo participe del ser”, para “tener la propiedad de ser no ser” (162a4-5) y “lograr no ser” (162b5-6). La necesidad de identificar sin confusión aquello a lo que lo dicho hace referencia conlleva una atribución de ser para Platón implicada en todo enunciado, aun en aquel que niega que algo sea. Curiosamente tal atribución, presentada aquí como condición de verdad del enunciado, lo haría falso.

<sup>15</sup> En *Sofista* hay varios ejemplos de este segundo uso. Cf. p.e. en 240d6-7 y 240e10-241, donde Platón recurre a la fórmula corriente de lo falso como pensar o decir “lo que no es” o “cosas que no son” como descripción general de la falsedad de pensamientos o enunciados en los que no necesariamente aparece la expresión *tò mē on*. Inclusive ya reformulada la noción de no ser en términos de alteridad o diferencia, Platón no duda en describir su célebre ejemplo de *lógos* falso “Teeteto vuela” como un enunciado que dice cosas diferentes de las que son, donde “*bétera tîn ónton*” sustituye al enunciado completo (*Sof.* 263b7).

puesto en contradicción consigo mismo,<sup>16</sup> y a la vez alcancen a la negación sofística de la falsedad y, en general, a toda posición que pretenda negar algo radical y absolutamente.

Platón ve que estas negaciones terminan por instalar aquello que vanamente buscan excluir. La negación sofística de la falsedad, para tomar un ejemplo, acarrea de hecho las mismas dificultades planteadas en *Sof.* 237b7ss. En el horizonte sofístico, ‘falso’ no puede aplicarse al pensamiento ni al discurso, no es un nombre genuino sino mero ruido desprovisto de significación. La falsedad, por otra parte, se considera de suyo impensable e indecible. ¿Hasta qué punto, sin embargo, puede el sofista negar lo falso sin caer en contradicción? La aporía mayor que envuelve la absoluta no entidad es, también, la aporía en la que Platón consigue acorralar al sofista, en cuya negación aflora el reconocimiento de que la falsedad que, dice, no es en absoluto, posee la entidad suficiente como para que su rango de ser pueda someterse a discusión. De momento esto es todo lo que Platón necesita para emprender la búsqueda que, parricidio mediante, le permitirá proclamar que hay falsedad sin que ello envuelva contradicción. La investigación que se abre en este punto estará guiada por el propósito de instituir la expresión “falso” en nombre, de acuerdo con la consigna de que al fin y al cabo son las cosas, no los nombres, las que cuentan filosóficamente.<sup>17</sup> Dado que el adversario sofístico pone en tela de juicio la existencia de lo falso, Platón no puede menos que partir de esa negación y explotar el hecho de que el uso del lenguaje compromete a reconocer que todo aquello de lo que puede hablarse, aun para negarlo, posee determinaciones y por consiguiente algún tipo de entidad, sin lo cual ni siquiera podría ponerse en discusión si es o no es. Ningún hablante puede eludir estos compromisos que impone el lenguaje, cuyo uso frustra cualquier intento de expresar algo totalmente alejado de lo que es. Esto explica que el adversario no necesite de otro que lo refute: con solo hablar contribuye a su propia derrota. No hay refutación

<sup>16</sup> Es tema de controversia si la argumentación de *Sof.* 237b7ss. es favorable a Parménides, como sostienen CORNFORD, 1935, pp. 188 y 192 o DE RIJK, 1986, p. 90, o si más bien lo refuta, como afirman PECK, 1954, pp. 35-36, para quien la aporía final sobre la absoluta no entidad muestra que Parménides se contradijo así mismo, o MALCOLM, 1967, p. 136, que señala como implicancia que el eléata no pudo siquiera formular su propio *dictum*.

<sup>17</sup> Al comienzo mismo de *Sofista*, Platón hace hincapié en que los nombres no son indicadores confiables del género de realidad que les corresponde (*Sof.* 217a4-b4), de ahí la necesidad de alcanzar un acuerdo genuino y no solo nominal, fundado en la cosa misma, gracias a una definición (*Sof.* 218c1-5).

sino “auto”-refutación del adversario radical, cuya negación instala eso mismo que busca negar. Este resultado da paso a la siguiente etapa, constructiva, de la estrategia argumentativa de Platón.

### 3.

La estrategia platónica no se agota en su aspecto negativo o refutativo, sino que refutación del adversario y afirmación de la propia filosofía se entrelazan una a la otra como aspectos distintos de un mismo movimiento argumentativo. Para dar cuenta de esta vinculación me concentraré en el caso de la negación sofística de lo falso, núcleo del problema al que Platón da respuesta mediante su concepción del no ser como alteridad o diferencia.

El adversario al que se enfrenta en *Sofista* se encarna en dos figuras contrapuestas estrechamente ligadas entre sí, el “padre Parménides” y un sofista de inspiración gorgiana,<sup>18</sup> quien con apoyo en la negación que el primero hace del no ser, proclama la imposibilidad de pensar o decir lo falso. Esta singular alianza entre sofística y eleatismo, consecuencia de la filiación parmenídea que atribuye Platón a la paradoja de lo falso, responde a una maniobra de construcción del adversario dirigida a facilitar su refutación y reformular la concepción del no ser heredada de aquellos. Forjada al calor de la contienda dialéctica, esta concepción del no ser como alteridad supone una toma de distancia de Platón respecto de las dos posiciones adversas mencionadas.

El análisis de *Sof.* 237b7ss. mostró que el primer paso de la estrategia argumentativa platónica consiste en trasladar la dificultad al adversario, haciendo que en su negación aflore el callado reconocimiento de que aquello que, según dice, no es en absoluto, de algún modo es. Es el adversario sofístico al negar la falsedad, entonces, y no el filósofo que lo señala como artífice de engaño, quien se contradice al reconocer que es de algún modo aquello que, según pretende, no es en absoluto. Aquí es cuando el extranjero de Elea

<sup>18</sup> En la caracterización de la técnica imitativa que Platón atribuye a pintores y sofistas, ligada a la superchería y al embuste (*Sof.* 234c5: *goeteúein*; 235a1: *goétōn*; 235b5: *thaumatopoiōn*), reaparece el vocabulario usado por Gorgias para hacer referencia a técnicas de la palabra que proceden de la seducción (*goeteía*) y de la magia (*mageía*) (EH 10). La misma noción de producción (*poiēsis*) constitutiva de la técnica del sofista, caracterizada por Platón como mero juego (*paidiān*, *Sof.* 234a7, 234a10; *paidiās*, 235a6) que lo habilita para “hacer y producir todas las cosas”, se inspiraría en Gorgias, quien despoja al *lógos* de cualquier pretensión reveladora al proclamar su capacidad de producir persuasión y su carácter lúdico.

plantea la necesidad de someter a examen<sup>19</sup> el argumento paterno y “obligar (*biázesthai*) a lo que no es a que bajo cierta relación sea y a lo que es, a su vez, a que en cierto modo no sea” (*Sofista*, 241d6-7). De lo que se trata, en definitiva, es de invertir la formulación del fragmento 2 de Parménides, demostrando que ser y no ser se combinan mutuamente.<sup>20</sup> Si su unión no es contradictoria, tampoco lo será sostener que la falsedad es posible y mantener que el sofista, al igual que los mortales bicéfalos, la producen en su práctica habitual del lenguaje.

Al propósito de establecer que ser y no ser se combinan entre sí sirve la extensa y compleja discusión que culmina en la demostración de la realidad del no ser, un no ser que no es contrario sino diferente de lo que es, cuya mezcla con el discurso hace que este no sea siempre verdadero sino que tenga un valor de verdad. No puedo adentrarme aquí en la compleja discusión que lleva a afirmar el ser del no ser a título de diferencia o alteridad. Con todo, dado que a su término deja de ser problemático describir el enunciado falso como un enunciado que dice lo que no es, podemos preguntarnos por qué es contradictorio describirlo en términos de contrariedad y deja de serlo si el no ser se concibe como alteridad o diferencia. A continuación ensayaré una respuesta a esta cuestión a partir de *Sof.* 257b3-c4, pasaje que echa luz sobre la cuestión. Allí, poco antes de proclamar que hay “partes” de la naturaleza de la diferencia tales como lo no grande o lo no bello, el extranjero hace la siguiente observación dirigida a alertar sobre una posible confusión entre las nociones de no ser como contrario (*enantíon*) y como diferente (*hétéron*) de lo que es:

Ext.: Cuando hablamos de lo que no es, según parece, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo diferente (...) Por ejemplo, cuando hablamos de algo no grande, ¿te parece a ti que con tal expresión designamos a lo pequeño más bien que a lo igual?

Teet.: ¿por qué habría de ser así?

<sup>19</sup> Cf. *Sof.* 241d6, donde al igual que en *Sof.* 237b2, al citar por vez primera los versos iniciales del frag. 7 de Parménides, Platón usa el verbo *basanízo* para referirse a la acción de poner a prueba el argumento paterno con el propósito de ponderar su valor.

<sup>20</sup> No se trata ya de una combinación que depende de nosotros y se verifica en el plano del lenguaje, a la que Platón se viene refiriendo en términos de “suponer”, “convenir” o “acordar” (*hypothésthai*, *homologeîn*, *prosáptein*) que hay no ser, verbos asociados en todos los casos a la primera persona del plural (*hemás*, 240c5, 241b2), sino una combinación entre ser y no ser, independiente de nosotros. Sobre ambos tipos de combinación cf. los clásicos planteos de PECK, 1962 y HEINAMAN, 1982/83.

Ext.: No estemos de acuerdo, entonces, cuando se diga que la negación significa lo contrario, y admitamos que el ‘no’ colocado antes hace alusión solo a algo diferente de los nombres que siguen, o mejor, de las cosas designadas por esos nombres.

Teet.: Completamente de acuerdo (*Sofista*, 257b3-c4)

La distinción entre contrariedad y diferencia es ilustrada mediante un ejemplo a simple vista desafortunado. Platón establece una analogía entre “no ser” y “no grande”, con el propósito de liberar al primero de todo vestigio de contrariedad, al tiempo que subraya que la segunda expresión designa tanto a lo igual como a lo pequeño, contrario de lo igual. El problema es que así como “no grande” puede designar lo contrario de lo grande, *i.e.* lo pequeño, así también “no ser” debería poder aplicarse al contrario del ser. Esto, sin embargo, es algo que inequívocamente rechaza.<sup>21</sup> A menos que se trate de un mal ejemplo, nos es preciso variar sustancialmente el tipo de lectura de la que habitualmente se lo hace objeto. En lo que sigue ofrezco algunas consideraciones en esta dirección, con la intención de restituir su verdadero sentido a la analogía platónica entre no ser y no grande.

- a) La frase “cuando hablamos de lo que no es” (*Sofista*, 257b3) no se refiere forzosamente a casos en que nos servimos de la expresión “lo que no es” (*tò mè ón*), sino que puede aludir a aquellos en que formulamos enunciados negativos por cuyo medio expresamos no cómo es sino cómo “no” es algo. Cuando decimos p.e. que la prenda no es azul, decimos “lo que no es”, expresión que no funciona aquí como nombre de una entidad singular sino que sirve a la descripción de enunciados negativos. Esta ambigüedad, ya presente en *Sof.* 237b7ss., persiste a lo largo de la discusión sobre el no ser.
- b) Cuando hablamos de lo que no es en el sentido indicado, esto es, al formular enunciados negativos que al igual que los falsos pueden describirse como enunciados que dicen lo que no es, hablamos, prosigue el extranjero, no “de algo contrario a lo que es, sino sólo diferente”. También aquí “contrario” y “diferente” reemplazan una proposición completa,<sup>22</sup> solo que *légomen* en 257b4 significa posiblemente “querer decir”, en cuyo caso “diferente” no aludiría a lo enunciado sino a

<sup>21</sup> Cordero, en n. 244 *ad loc.* *Sof.* 257b, advierte la dificultad. Platón no aclara, afirma, “que también lo pequeño es un individuo de la clase de lo no-grande, es decir, que se deduce de su análisis que lo contrario es una especie del género de lo diferente”.

<sup>22</sup> Cf. *supra* n. 15.

su “sentido”. El punto es que si bien un enunciado negativo no dice cómo es sino cómo “no es” algo, tiene sentido bajo ciertos requerimientos que permiten caracterizarlo como un enunciado que significa lo diferente y no lo contrario de lo que es.

- c) La afirmación de que “no grande” designa tanto a lo pequeño como a lo igual apunta, según mi lectura, a que la expresión negativa se dice con sentido de lo uno o lo otro, “pero no de lo que carece de cualquier magnitud”. En “no grande” la partícula negativa no excluye la noción básica de cantidad o magnitud, antes bien significa “de una cierta magnitud, aunque no grande”.<sup>23</sup> La expresión se aplica rectamente a todo lo que “tiene” magnitud y no al indefinido número de cosas, inconexas y desprovistas de cualquier semejanza mutua, que pudiesen agruparse bajo la denominación única ‘no grande’ sobre la sola base de que carecen de grandor, como si no tener una propiedad fuese un rasgo genuinamente unificador de ellas.<sup>24</sup> Lo pequeño y lo igual son legítimos candidatos a recibir la denominación “no grande”, expresión que tiene sentido allí cuando se la emplea con referencia a las distintas especies o variedades de la magnitud.
- e) Satisfecha tal condición, la negación implica una callada afirmación acerca de qué es aquello de lo que se habla, como cuando jugando a resolver adivinanzas decimos “...no es rojo” para dar a entender que hablamos de algo coloreado, o “... no es impar” para indicar que se trata de un número. De ahí el énfasis de Platón en que la fuerza de la partícula negativa es restringida: en “no grande”, el “no” niega “sólo” (*mónon*, cf. *Sof.* 257b4, b10, 258b3) que aquello a lo que nos referimos tenga grandor, implicando –debemos inferir– que posee alguna “otra” magnitud. Si aplicásemos la denominación “no grande” a lo que carece de cualquier magnitud, lo dicho no remitiría a un género determinado de cosas (*tinós henós génous*, *Sof.* 257e2) sino a una multitud heterogénea e indefinida. Diríamos algo sin nexo alguno, “contrario” de lo que es, mientras que decir “lo diferente” será formular un enunciado negativo que se refiere inequívocamente a algo que es negándole un rasgo que “puede” tener.

<sup>23</sup> DE RIJK, 1986, p. 170.

<sup>24</sup> Es el caso de “bárbaro”, denominación unitaria que sin embargo designa una multiplicidad heterogénea, que no exhibe verdadera unidad. Cf. este y otros ejemplos en *Pol.* 262c8-263a1, donde Platón cuestiona el error metodológico derivado de confundir *eídos* y *méros*.

Si la lectura aquí propuesta es correcta, el sentido de los enunciados negativos se funda para Platón en la verdad de aquello que, calladamente, es implicado por lo que se dice. Un enunciado que dice lo que no es tiene sentido, entonces, dejándose caracterizar como un enunciado que dice sólo lo diferente de lo que es, cuando indica sin ambigüedad de qué se habla, preservando un nexo con lo que es que lo enlaza a una afirmación verdadera acerca del género de realidad objeto de discurso. Es posible negar algo, pues, de modo que esa negación tenga sentido y además sea verdadera, pero a condición de que atenuemos la fuerza del “no”, reconociendo que si decimos que algo no es, al fin y al cabo lo decimos porque no va de suyo que no es, porque no nos referimos a lo que no es en “ningún” sentido y bajo “ningún” respecto, absoluta e indiscutiblemente –recordemos que tal no ser ni siquiera deja espacio para que lo neguemos–, en cuyo caso negarlo sería ocioso, sino a algo sobre lo que no faltan razones en favor de que “es”. Del mismo modo que tiene sentido explicar por qué no se produce cierto acontecimiento sólo si hay medianamente alguna razón en favor de su producción, y así como no tiene caso hablar de algo no grande a menos que posea alguna magnitud, en la negación que profiere el adversario aflora el callado reconocimiento de la entidad de lo negado, afirmación que es ontológicamente previa a esa negación. Cuanto más absoluta sea esta última y mayor el empeño del oponente en sostener su posición, más patente su contradicción.

Es este el marco, a mi entender, en que debe ser evaluada la estrategia platónica de refutación de adversarios radicales, que recoge en buena medida el legado socrático.<sup>25</sup> También aquí se trata de hacer hablar al oponente para forzarlo a aceptar eso que intenta negar, de suerte que la refutación toma la forma de una auto-refutación en la que el interlocutor contribuye a su propia derrota. Este es solo el primer paso, sin embargo, de una estrategia argumentativa que Platón despliega movido por un afán dialéctico antes que histórico, interesado en el avance del propio pensamiento antes que en derrotar un punto de vista ajeno.

\*

---

<sup>25</sup> WILMET, 1990, subraya el nexo entre el procedimiento desplegado por Sócrates en los primeros diálogos platónicos, donde hace “hablar” a su interlocutor para derivar conclusiones que él no está dispuesto a aceptar y sin embargo se siguen de sus dichos, y el método de refutación que opera explícitamente en diálogos como *Sofista*, donde Platón busca sacar a la luz la discrepancia entre una cierta tesis y el lenguaje que le da expresión. Algunos pasajes de *Sofista* examinados en este trabajo se incluyen entre los ejemplos que de tal método refutativo brinda el autor.

Es probable que muchas de las tesis y doctrinas que Platón transmite en sus diálogos hayan sido elaboradas al calor de la contienda dialéctica, en respuesta a problemas envueltos en posiciones radicales como las examinadas en estas páginas. Recuperado el núcleo de problemas a cuya solución posiblemente iban dirigidas esas doctrinas, es mucho lo que ganamos en comprensión a la hora de interpretarlas. En el caso de la concepción del no ser como alteridad, adquiere sentido a la luz de la disputa con el “padre Parménides” y con una criatura sofística inspirada en Gorgias, cuya refutación lleva a Platón a invertir el planteo eleático. Si “es” constituía para Parménides el punto de partida de toda indagación, en *Sofista* se vuelve un término discutible cuya adscripción a las cosas es tan problemática como lo es en los diálogos de madurez atribuirles belleza o grandor.<sup>26</sup> Por otro lado, la demostración de que hay no ser y la posterior prueba de que hay *lógos* falso son resultado de desoir la prohibición paterna de internarse en la vía del no ser. Platón transita resueltamente la senda prohibida por el eléata y nos muestra que lejos de ser un “sendero que nada informa”, se trata de una vía rica en “signos” que conducen a la afirmación de “es” con un alcance mayor que el que le confería la ontología paterna. En tanto que Parménides le asignaba un carácter absoluto, producto de excluir de plano cualquier alternativa intermedia entre los contrarios ser y no ser, Platón, al mostrar que ni siquiera la negación de que algo es puede desvincularse de lo que es, extiende el rango de seres a entidades a las que esa ontología no daba cabida. Ejemplo de ello es lo falso, cuyo estatus de existente será sometido a discusión hasta volverlo inteligible. En ese sentido, todo el diálogo *Sofista* puede describirse como una esforzada búsqueda dirigida a probar que ‘falso’ tiene una referencia y es un nombre genuino aplicable al pensamiento como al discurso.

El éxito de la empresa está asegurado en la medida en que cuenta con la cooperación involuntaria del adversario sofístico, cuya negación de la falsedad contribuye a darle entidad. Del mismo modo que el no ser asume el carácter de problema a partir de la radical negación que de él hace Parménides, el rango de ser que conviene a lo falso se convierte en materia de discusión gracias a la negación sofística. En este sentido diríase que la definición final del sofista como artífice (*demiourgós*) de engaño, fabricante o productor de la falsedad, más que calificar el tipo de discurso que el adversario produce, describe el

<sup>26</sup> De hecho en *Sof.* 243c2-5 el extranjero confiesa que acerca del ser las dificultades no son menores que las que plantea el no ser, además de reconocer que no es fácil decir qué es el ser ni el no ser (246a1-2).

efecto de su negación. El sofista es un *poietés* en el sentido preciso que asume este término al comienzo del diálogo: es quien conduce a un ser ulterior lo que antes no era. Produce la falsedad al negarla, confiriéndole la entidad suficiente para que su rango de ser, puesto en tela de juicio, se torne discutible. Lo arduo que resulta para Platón desenmascarar al sofista, la complejidad y riqueza de la concepción del no ser con que da respuesta al problema ontológico heredado del “padre Parménides” y a su secuela en la paradoja de lo falso, son muestra de la asombrosa potencia sofística (*tò tês sobhistikês dýnamêos thaûma*, *Sof.* 233a8-9). Esta *dýnamis* define en rigor a todo adversario radical, adversario al que Platón da vida y hace hablar para ponerlo al servicio de su propia filosofía

Enviado em abril 2017; Aceito em junho 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, J. *Symploke Eidon*. In: ALLEN, R. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Jegal Paul, 1965, p. 199-206.
- BALTZLY, D. To an Unhypoetical First Principle. *History of Philosophy Quarterly* v. XIII, 1996, n. 2, p. 146-165.
- BOERI, M. Trad., int. y notas a PLATÓN, *Teeteto*. Buenos Aires: Losada, 2006.
- CORDERO, N. Trad., int. y notas a PLATÓN, *Sofista*. In: PLATÓN, *Diálogos*, v. V. Madrid: Gredos, 1988.
- CORNFORD, F. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935. Citado por trad. española de CORDERO, N. y LIGATTO, M. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- CROMBIE, I. *An Examination of Plato's Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- DE RIJK, L.M. *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Amsterdam: North-Holland, 1986.
- GROTE, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. London: Murray, 1867.
- HEINAMAN, R. Communion of Forms. *Proceedings of Aristotelian Society*, v. LXXXIII, 1982/1983, pp. 55-66.
- MALCOLM, J. Plato's Analysis of *to on* and *to me on* in the *Sophist*. *Phronesis*, v. XII, 1967, n. 2, pp. 130-146.
- MARCOS DE PINOTTI, G. ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Platón, *Teeteto* 170a-c. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXV (1999a), n. 2, p. 295-317.
- \_\_\_\_\_. A propósito de una interpretación reciente del argumento platónico de la auto-refutación de Protágoras. *Praxis Filosófica*, v. VIII-IX (1999b), p. 227-246.
- \_\_\_\_\_. En defensa de Platón. Notas al argumento de auto-refutación de Protágoras (*Teeteto* 171a-c). In: DI GREGORI, M. C. – DI BERARDINO, M. A. (comps). *Conocimiento, realidad y relativismo*. México: UNAM, 2006, p. 209-227.
- PECK, A. Plato's *Parmenides*. Some suggestions for its interpretation. Part II. *The Classical Quarterly*, v. V, 1954, n.4, p. 31-46.
- PECK, A. Plato's *Sophist*: the *symplokê tôn eidôn*. *Phronesis*, v. VII, 1962, n. 1, p. 46-66.
- WILMET, R. Platonic Forms and the Possibility of Language. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. VIII, 1990, n. 1, p. 97-118.

# LA EMPRESA DE ZENÓN, MONUMENTO A LA CREATIVIDAD

## ZENO'S ENTERPRISE: A MONUMENT TO CREATIVITY

LIVIO ROSSETTI\*

**Resumo:** Os paradoxos de Zenão, embora à primeira vista pareçam simples teses apresentadas contra as perspectivas comuns, mostram a inovação extraordinária ao se proporem fazer ciência. Há, possivelmente, na estrutura argumentativa, um alto nível filosófico que não pode reduzir os paradoxos a um mero enigma ou a uma encenação dramática para tratar os problemas. Os paradoxos continuam a ser problemáticos, lançando desafios aos interlocutores, realizando uma verdadeira provocação intelectual a noções diversas já assentadas, o que permite considerar Zenão o filósofo da filosofia.

**Palavras-chave:** Zenão, paradoxo, infinitesimal, enigma.

**Abstract:** Zeno's paradoxes, although they might appear to be simple theses directed against common perspectives, show themselves to be an extraordinary innovation for the purpose of creating science. In their argumentative structure they operate at a high philosophical level, and in a way that forbids us to reduce them to mere puzzles or dramatic presentations of problems to be solved. Zeno's paradoxes retain their problematic status, serving as a provocative challenge to his interlocutors and to many commonly accepted notions, and thus permit us to regard him as the philosopher of philosophy.

**Keywords:** Zeno, paradox, infinitesimal, enigma, puzzle.

1. El punto sobre el cual querría detenerme en este artículo<sup>1</sup> es la estrepitosa novedad del libro de Zenón, la anomalía que constituye su libro que, aun teniendo por título *Peri Physeōs* de un modo no diferente de la generalidad de los libros pensados para dar una mirada de conjunto al mundo,<sup>2</sup> se configura como algo extremadamente revolucionario precisamente respecto

---

\* Professor Emérito da Universidade de Perugia, Itália. Email: rossetti@gmail.com.

<sup>1</sup> Su precedente más inmediato es Rossetti 2010a.

<sup>2</sup> En la segunda mitad del siglo XX se sostuvo la idea de que este título fue atribuido sólo en la época helenística a obras que hasta ese momento permanecían sin título (véase sobre todo Schmalzriedt 1970). Considero, sin embargo, que existen sólidas razones para rechazar esta valoración. He contribuido a la discusión de este argumento en Rossetti 2006 y Rossetti 2010b.

del perfil de la tipología, del proyecto de comunicación que establece, de la lógica que dirigió su construcción. El dato más clamoroso está constituido por la renuncia a la acostumbrada oferta de un saber de tipo naturalista (ninguna enseñanza respecto del mundo físico, los cuerpos celestes, la forma de la tierra, etc.),<sup>3</sup> así como a la más reciente costumbre de ofrecer también un saber respecto de los organismos vivientes<sup>4</sup> y conforme al uso, ya bien establecido, de proponer una o más enseñanzas que se pueda decir que son de Zenón. Parece determinado a hacer objeto de su tratamiento sólo una nutrida seri<sup>5</sup> de tesis paradójales, es decir tesis que no tienen un contenido informativo convencional, que no entran en competencia con las teorías propuestas por otros maestros (como sin embargo había hecho su ilustre conciudadano y maestro, Parménides), que incluso se limitan a llamar la atención acerca de una entera serie de problemas irresueltos que el autor tampoco intenta resolver. En el caso de que sea confirmada, una elección tal resultaría sin duda sorprendente y casi increíble, pero no completamente incomprensible, dado que el propósito de provocar en los otros una tenaz perplejidad puede implicar perfectamente una propensión a no explicar y no explicarse. El sentido de sus paradojas, en efecto, no reside en la solución: no consiste en encontrar las motivaciones justas para replicar diciendo, supongamos, “pero sí, la flecha continua avanzando hasta alcanzar la diana”,

<sup>3</sup> Algunas declaraciones de Proclo (*In Parmenidem* IV 862.24- 863.25), a las cuales dedicó un primer señalamiento Dillon (1974; de esto no hay registro ni en Diels-Kranz, ni en Lee 1936, ni en Laks-Most 2016), muestran que Zenón pudo hablar, en su libro, de los antípodos no para afirmar que los antípodos existan y explicar en qué consisten, sino sólo para dar un ejemplo elocuente, intuitivo, concerniente a la universalidad de algunos conceptos. Según Proclo, en su libro él tuvo ocasión de aseverar que lo blanco es blanco del mismo modo aquí que en las antípodos, pero habría podido decir la misma cosa respecto del cuadrado, de lo igual y de otras entidades varias. Sobre estos textos véase Rossetti 2017, sección 6.1.

<sup>4</sup> En la época en la cual Zenón vivió y estuvo activo (los años centrales del siglo V), la inclusión de este tipo de enseñanza en los *Peri Physeōs* era una innovación ya bien establecida. La oferta de enseñanzas sobre el cuerpo humano y los organismos vivientes parece haber sido iniciada con los *Peri Physeōs* de Alcmeón y Parménides (v. Rossetti 2017, sección 3.4), pero se diría que para los contemporáneos (*grosso modo*) de Zenón era normal expandir estos subtratamientos que, de hecho, están documentados para Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y, si es que también él escribió un *Peri Physeōs*, Arquelao. Demócrito se debió ocupar largamente de esto pero, a diferencia de sus colegas, no escribió ninguna obra titulada así.

<sup>5</sup> De cuarenta *logoi* han hablado Proclo (*In Parm.* 632, 3; 694, 25-28 [= 29A15 DK = 2LM]; 684, 18; 699, 29) y Elías de Alejandría (*In Porphyrii isagogen*, p. 109 = 29A15 DK = D3 LM).

“pero sí, Aquiles está perfectamente capacitado para alcanzar a la tortuga e incluso sobrepasarla”, y otras similares.

El sentido de sus paradojas no está tampoco en la tesis, demasiado tranquilizadora, según la cual Zenón se propone solamente dramatizar el descubrimiento de lo infinitesimal o en su posición a favor de Parménides (sobre estas cuestiones, ver más adelante). Al razonar de este modo, en efecto, quedarían sin explicación muchísimos aspectos importantes y, sobre todo, se perdería de vista lo esencial de su invención: el desconcierto que sabía suscitar, el posible significado de la parálisis intelectual generada por sus paradojas, la lógica de un libro cuyo autor no pretendía enseñarnos, no enseñaba y no se explicaba; una empresa completamente carente de precedentes, una invención que no había sido anunciada de ningún modo por otras obras. De hecho un dato es cierto: las fuentes conocidas por nosotros proponen sólo desafío intelectual, no, además, hipótesis de solución atribuidas al autor, ni ideas sobre el tipo de enseñanza que Zenón pretendía impartir por medio de paradojas, ni siquiera el mínimo indicio de lo que pudiera haber considerado la solución de sus provocaciones a pensar.

La innovación se torna aún más extraordinaria a partir del hecho de que aquel libro se ha sabido configurar igualmente como una obra de ciencia, y su autor como un *sophos* a título pleno, en suma, como un intelectual de punta de la época. Es verdad que los antiguos (a partir de Gorgias) no dejaron de tratar a Zenón con consideración, pero él ha sabido también introducir nociones extremadamente precisas e innovadoras y producir argumentos afilados o afiladísimos, es decir, sujetos a un nivel tal de control formal que llegaron a hacer dudar a más de uno de la autenticidad de los poquísimos textos que se le atribuyen. La complicación nace del hecho, facilísimo de constatar, de que sus argumentos permanecen a medio camino, no arriban a conclusiones positivas sino, propiamente, a extravaganzas del tipo que Aquiles no puede alcanzar ni siquiera a una tortuga; es decir que terminan no contruyendo una porción de saber, sino acreditando tesis que, aun resultando bien argumentadas y aparentemente consecuentes, se revelan llanamente contradictorias con la experiencia ordinaria y entonces manifiestamente inatendibles, bizarras. Llega a demostrar, como sabemos, que el más veloz no puede alcanzar al más lento, que la flecha lanzada por el arquero no llega a partir o bien que en cada momento está detenida en medio del aire, que el espacio debe a su vez estar contenido en una secuencia infinita de espacios intermedios, y que el mismo segmento debería ser tanto infinitamente grande como tan pequeño que no tuviera ningún grandor.

En este último caso disponemos de las propias palabras de Zenón, las del fr. 1 (29A1 DK = D6 LM), donde podemos leer lo siguiente: Y agrega: “Si es, es inevitable que cada cosa tenga grandor y espesor, y que cada (parte o trozo) se diferencie de la otra. Y el mismo razonamiento (se debe hacer, es decir, vale) para (la parte) que está delante (de cualquier otra)”.<sup>6</sup>

Se habla, como es evidente, de objetos extensos, que ocupan una porción del espacio, y Zenón nos explica, sin ningún énfasis, que cada objeto extenso tiene –y no puede no tener– un grupo entero de características: Si un objeto extenso existe verdaderamente, debe entonces tener todas estas características, las tiene que tener necesariamente (*anankē*), de otro modo habría que decir que no es extenso.

Además, dada una parte, habrá otra, p.e. la que está delante de la parte considerada (*to proechōn, tou prouchontos*), y el mismo razonamiento hecho para un objeto extenso dado se aplica, de un modo igualmente necesario, al objeto extenso adyacente. Estamos, entonces, en presencia de un razonamiento o *logos* identificado con precisión y tratado como serial, es decir que se repite de este modo idéntico para todo cuerpo extenso y extiende a cada uno la misma necesidad. Al plantear las cosas de este modo, Zenón logró (A) individuar con notable precisión, sirviéndose de una frase breve, todo un conjunto de nociones – y de características constantes<sup>7</sup> de los cuerpos extensos– como grandor, espesor, parte y distancia entre las partes, y ponerlas en relación mutua, (B) instituir una relación necesaria entre cuerpo extenso, grandor, espesor y partes, (C) considerar esta relación necesaria como serial, en el sentido que se aplica cada vez que tengamos un cuerpo extenso y consideremos una parte.

Se trata de nociones y características diversas, cada una de las cuales debía ser individuada, quedando establecido que después había que indagar si en verdad eran nociones características diferentes y si eran pertinentes, relevantes, funcionales para el discurso que el autor tenía en mente. Ha sabido, pues, extender la mirada muy lejos. Se trata por esto de un evento, cuanto menos

<sup>6</sup> Nuestra fuente es Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria* (141, 2-3 = 29B1 DK = D6 LM): *ἐπάγει “εἰδὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος.*

<sup>7</sup> Se trata verdaderamente de requisitos permanentes y cualificados del objeto extenso. De hecho, si un objeto extenso existe verdaderamente, debe tener todas estas características, de otro modo quiere decir que no es extenso. Ideas nuevas, ideas que físicos, matemáticos y filósofos están (o deberían estar) en posición de apreciar como ejemplo antiquísimo y memorable de análisis conceptual.

memorable, un primer y, decimos incluso, glorioso paso hacia el análisis de conceptos así como hacia la objetivación de un razonamiento que establece relaciones necesarias y que, una vez individuado, puede aplicarse infinitas veces. Significativamente, esta relación necesaria y repetible la reencontramos también en muchas otras paradojas, desde el Aquiles a la Dicotomía.<sup>8</sup> No se trata, pues, de una intuición episódica sino de una modalidad de gestión y reutilización de los razonamientos que observamos varias veces retomados.

Con esto logramos escapar de cualquier posible duda sobre el altísimo nivel alcanzado por su saber, también desde el punto de vista del control formal y de la estructura argumentativa, un nivel altísimo que se esconde apenas detrás de un cierto número de historias paradójales. Sorprende por esto todavía más constatar que la exhibición de la unidad textual sujeta a una puesta a punto tan precisa desde el punto de vista formal, lógico-argumentativo y conceptual no distraiga al autor del propósito de no acuñar una enseñanza positiva. En el caso del breve texto referido antes, Zenón arriba a la siguiente y no menos lapidaria conclusión: “De este modo, si hay muchas cosas, es necesario que estas sean tanto grandes como pequeñas, pequeñas al punto de no tener ninguna grandeza y grandes al punto de ser infinitas”.<sup>9</sup>

El autor da muestras de haber buscado e individuado una multiplicidad de situaciones en las cuales la mente se puede literalmente perder, al punto de no saber ya más explicar experiencias o nociones incluso familiares y de uso cotidiano, y así también la funcionalidad del modo, simple sólo en apariencia, según el cual todo factor de turbación es presentado y sutilmente inculcado, al punto de condicionar con extraordinaria eficacia la percepción de la situación en la cual se pone la atención en cada caso. También el estudioso de formación literaria, por esto, hará bien en prestar adecuada atención a la insidia de las paradojas (y por tanto al libro de Zenón); a su vez el estudioso interesado en la filosofía, en la lógica, en la matemática, en la física tiene también necesidad de prestar la atención adecuada al filtro comunicacional y sus múltiples matices, porque instintivamente tiende a pensar que no tiene necesidad (así suelen razonar todos aquellos que se complacen en sustituir la situación representada con una suerte de avatar: por ejemplo, en el caso del Aquiles, con dos puntos que avanzan a velocidad constante a lo largo

<sup>8</sup> En el *Aquiles*, el más veloz se encuentra cada vuelta con un nuevo trayecto (bien individuado) para realizar; en la *Dicotomía* existe siempre una mitad del primer paso que da lugar a la mitad de la mitad y por consiguiente a otras mitades.

<sup>9</sup> οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα, μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.

de la misma recta partiendo de puntos diversos y con velocidades diferentes, como si de este modo la historia terminara por revelar su secreto), y con esto comete un error garrafal, tanto más cuando se tienta de encontrar una solución, como si Zenón propusiera simples enigmas.

La comparación con los enigmas puede ser merecedora de un poco de atención. Mientras que en el caso del enigma existe algo para descubrir porque ha sido deliberadamente ocultado, en el caso de la paradoja zenoniana hay algo para entender, algo sobre lo cual encender los reflectores. El enigma es epistémicamente nulo (o casi) porque no extiende los confines de nuestro saber, al punto que, una vez decodificado, nos percatamos de habernos fatigado en torno a cosas que ya conocíamos (por lo cual, quitado el artificio verbal, el enigma no nos permite aprender algo nuevo) o que hubiera sido posible llegar a conocer de un modo mucho más fácil y directo. Su valor es sólo secundario: obliga a una instructiva gimnasia intelectual, activa posibilidades inéditas –y modelos– de gestión y reelaboración de lo que ya se sabe, como mucho nos hace tomar confianza con la noción de sinécdoque<sup>10</sup> (o bien descubrirle una impensada potencialidad). La paradoja zenoniana, por el contrario, lanza un desafío que se torna inmediatamente más trabajoso por el hecho de colocarnos en la posición de realizar un razonamiento organizado en pasos, como una suerte de itinerario: (1) “¡vamos, Aquiles es perfectamente capaz de alcanzar la tortuga!”; (2) “eventualmente, ¿en qué sentido podría no hacerlo?; (3) “¿qué se propone Zenón? ¿qué nos quiere hacer notar?; (4) “¿y entonces? ¿Qué deberíamos haber entendido?”

Por lo tanto, no es casual que muchos hayan tratado un libro de este calibre con el más grande respeto, incluso si las enseñanzas que contiene son, con toda evidencia, inadmisibles (porque es normal que el más veloz alcance al más lento, que la flecha lanzada llegue a partir y arribar, etcétera), y como una obra de gran profundidad que pocos se sienten tentados de rebajar a mero juego o divertimento. Tomemos ahora en consideración una paradoja que delinea una doble imposibilidad, aquella conocida como el fr. 4 de Zenón. Se trata de esto: lo que se mueve, no se mueve en el lugar en el cual está, ni en el lugar en el cual no está.<sup>11</sup> La pregunta implícita es doble: (1) ¿es posible? (2) ¿dónde precisamente se mueve?

<sup>10</sup> Haciendo un uso impropio del término, *i.e.* tomando la parte por el todo, el género por la especie (*et sim.*).

<sup>11</sup> Nuestra fuente es Diógenes Laercio (IX 72 = 29B4 DK = D17 LM): τὸ κινούμενον οὐτ' ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ πρὸ κινεῖται οὐτ' ἐν ᾧ μὴ ἐστὶ.

Que la afirmación suscita una reflexión no sencilla está bastante libre de controversia. En primera instancia surge espontáneamente oponer que “moverse significa trasladarse de un lado a otro, por lo tanto, lo que se mueve primero se encontraba en el lugar A pero no en el lugar B, mientras que después arribó al lugar B, y se lo buscaría ahora en vano en el lugar A. Además, moviéndose, lo que se mueve puede haber pasado a través de muchos otros lugares intermedios, situados entre A y B. ¿Qué problema hay?” Pero si volvemos sobre la frase, llegamos fácilmente a sospechar que se nos escapa algo, de hecho es improbable que Zenón haya querido negar –o no supiera– lo que le acabamos de recordar. Por lo demás, él llama la atención no sobre el punto de partida o sobre el punto de llegada sino sobre el lugar en el cual se produce el movimiento, aquel en el cual lo-que-se-mueve debe haberse encontrado al menos por un momento (“en el punto donde se encuentra ¿se mueve o no se mueve?”). Por tanto nuestra réplica no constituye una verdadera respuesta (ni objeción, ni contra-argumento), y es bastante posible que, hasta este punto, la objeción de Zenón permanezca en pie, incluso que no haya sido ni siquiera levemente afectada.

¿Pero entonces cómo hacer para afectarla? Debemos tomarnos tiempo para pensar y no es seguro que encontraremos pronto una respuesta a la altura del desafío. Incluso porque, en este caso, es más fácil encontrar el modo de reforzar la posición de Zenón que no encontrar el modo de debilitarla. Por ejemplo, podríamos decir: “lo que se pone en movimiento estaba antes en reposo en el punto de partida, por tanto es verdadero que, en el lugar en el que estaba, no se movía, y por lo demás todavía no había hecho nada para alcanzar el lugar al cual arribaría luego. Incluso cuando se ha movido, ha ido a posicionarse en el lugar en el cual está a su vez, y también durante su movimiento le sucederá en cada caso encontrarse en un punto. Por lo tanto, mientras se estaba moviendo se encontraba en algún lugar y quizás estaba en reposo allí.” Afirmar esto es relativamente fácil pero no equivale precisamente a proporcionar una respuesta, sino únicamente a precisar la pregunta. Tratar de desmontar un razonamiento similar es una tarea mucho más trabajosa.

Probablemente Zenón esperaba la reacción de su público (y de todos nosotros) no en una primera instancia, sino después de que alguna reflexión hubiera generado un primer nivel de perplejidad, cuando comenzáramos a tener la impresión de que la solución se estuviera alejando. Además, nos ofrece también la posibilidad de ponernos en su lugar, de sostener su punto de vista mientras nuestra mente continúa trajando (y, a menudo, vagando

inútilmente). Notamos también que la paradoja tomada ahora en consideración se presta –y no es ciertamente la única!– a ser formulada del modo más nítido con una frase breve y muy bien estructurada, que tiene una identidad bien precisa y por tanto un alto nivel de estabilidad semántica.

En verdad también el enigma nos “constríne” a pensar (de hecho nos bloquea, nos propone una dificultad con la cual tiene sentido medirse inmediatamente), pero es concebido en modo tal que, una vez encontrada la solución, la tensión se afloja inmediata y definitivamente, porque puede dar placer detenerse a comentar el hermoso hallazgo, o bien ejercitarse en proponerlo nuevamente de modo apropiado, pero en tanto el enigma no tiene más nada de enigmático y la perplejidad que había sabido suscitar ha desaparecido, desaparece de una vez por todas. En cambio la paradoja zenoniana funciona casi al contrario. En todos los casos llegamos, poco a poco, a intuir que la pregunta es perfectamente capaz de resistir nuestra primera respuesta y sobrevivir. Después de esto se torna complicado elaborar una segunda (o una tercera) respuesta más pertinente y que sea capaz de afectar verdaderamente el enunciado paradójico. Por lo tanto, mientras el enigma, una vez decodificado, se vuelve un pensamiento inocuo, que no esconde nada más porque ya lo conocemos perfectamente, la paradoja posee la curiosa característica de hacernos reflexionar sólo en un segundo momento (y cada vez más). Incluso, cuando comienza a hacernos reflexionar, se comporta como un virus, porque sabe tenernos sobre la cuerda largo rato, nos invita a pensar y pensar, a explorar más caminos, y no está asegurado ni siquiera que llegue el momento en el cual la paradoja pueda ser definitivamente “resuelta”, al punto de poderla archivar del mismo modo en el que solemos archivar los enigmas.

Una confirmación indirecta aflora cuando por alguna razón el enigma se revela completamente insoluble (y en este sentido es un verdadero enigma). Si sucede esto, el juego compartido termina, la espera disminuye, la historia no interesa más. Tenemos la prueba casi perfecta de esta afirmación en un paso de la *República* de Platón, V 479b-c, que suele pasar inadvertido. Se supone, en base al contexto, que el enigma al que se apela allí consistía en el requerimiento de decodificar una frase de este tipo: “un hombre-no-hombre que está sobre un madero-no-madero arroja-no-arroja una piedra-no-piedra a un pájaro-no-pájaro”. Si fuese así, se trataría de decodificar cinco cosas aparentemente imposibles, y se nos explica que se está hablando de un eunuco, que está sobre una caña gruesa inclinada y deja caer un trozo de piedra pomez contra un murciélago. Cada una de las cinco anomalías constituiría,

en tal caso, un pequeño enigma, de hecho no existe una apoyatura de una anomalía sobre la otra, no hay una multiplicación del efecto como en el caso del animal que es cuadrúpedo sólo a la mañana. No es imposible, por esto, que el enigma en cuestión haya sido un poco más sofisticado de lo que parece, sólo que hacía tiempo que lo preguntaban en vano (¡y un minuto después nos desinteresamos!). Pero no sucede nada similar en el caso de una buena paradoja.

Debemos entonces preguntarnos por qué las paradojas de Zenón continúan siendo percibidas, a su modo, como problemáticas. Señalo, para comenzar, que sobre nosotros pesa siempre la sospecha de que algo se nos está escapando, especialmente si nos preocupamos en manifestar una presunta solución de esta o aquella paradoja zenoniana. El desafío tiende, por esto, a ser mental, y a ser interiorizado: “estas consideraciones mías, ¿son o no resolutivas? ¿seguro que Zenón no me está escondiendo alguna otra cosa? ¿Seguro que algo no se me escapa justo cuando creo que tengo a mano la solución? ¿Seguro que estoy apuntando a la diana?” De hecho, una vez que llegamos a pensar que la paradoja no prevee una solución unívoca al modo de los enigmas, se afronta necesariamente una duda similar. La satisfacción de quien se mide con sus paradojas no está dada a partir de la solución sino, como mucho, a partir del privilegio de haber alcanzado, gracias a ella, a prestar atención a cosas que, solos, no habríamos nunca pensado y de haber emprendido una indagación no solo insólita sino, a su modo, formativa.

En efecto, la típica paradoja zenoniana no sólo está muy bien protegida, sino que es muy oblicua: a menudo se limita a proponer una historia desconcertante sin darnos también la explicación, confiando mucho en nuestra capacidad de intuir. Y tiende a (se propone, pretende) volvernos curiosos, hacernos girar en el vacío, encerrarnos en la aporía, sospechar algo que se deja sólo advertir por un momento, hacernos “olfatear” lo impensado para luego lanzarnos en otra paradoja, y luego en otra –después de lo cual es normal que nos corresponda a nosotros detenernos, focalizarnos, razonar más a fondo y, para comenzar, excluir un primer grupo de posibilidades, o bien abrir la mente a determinada curiosidad mientras el autor calla.

Le debemos a Aristóteles (y luego a muchos modernos) una suerte de tenaz vocación de desear (o pretender) “resolver” o “desatar”<sup>12</sup> las paradojas

<sup>12</sup> Borges ha tenido ocasión de hablar de la indiferencia del *Aquiles* frente a las “refutaciones que hace más de veintitrés siglos lo abrogan” (1932/1984, I 379). El primero en hablar de *luein*, desatar las paradojas zenonianas fue Aristóteles (in 29A25 DK = D19 e R19 LM). Hay que tener

zenonianas del mismo modo que se desata un nudo intrincado, casi como si se tratase de desactivar un mecanismo dotado de un potencial explosivo (vienen en mente los procedimientos con los cuales se desarma una mina o una bomba antes de que explote). Cuando se adopta esta actitud, se trata la paradoja como un enigma ligeramente más complicado que los enigmas “comunes”, y se delinea un modo eminentemente competitivo, agonístico, de “afrontarlos”: involucrarse en una pulseada con Zenón en el sentido de asumir el desafío, presuponiendo que el diseñador de las paradojas ha lanzado un desafío y pensado en una competición y, lo más importante, que existe una solución.

Objeto, sin embargo, que la competición, si tiene lugar, no es una competición para encontrar la solución, sino para tratar de entender bien qué se esconde bajo el pequeño relato del perseguidor, dado que a nivel empírico –en cuanto inicio de un avance u obtención del logro, cuando el desafío es de este tipo– el problema se presta a ser resuelto fácilmente. Lo que llega a ser característico no es la búsqueda de una solución a fin de cuentas demasiado fácil, sino la impresión de que, a pesar de las apariencias, la historia tenga potencialidades latentes, no fáciles de aferrar o al menos de localizar, por lo cual rápidamente se perfila la exigencia de elevar el nivel de atención.

De hecho, el enigma tiene una conclusión bien establecida que viene prevista desde el comienzo, que se presume que sea resolutive (y a su modo intuitiva, incluso si en realidad no es fácil intuirlo), y que es develada puntualmente después de un momento, al punto que, cuando un enigma se revela capaz de tener en jaque a muchos durante mucho tiempo, hay siempre una persona que disfruta en su corazón y espera el momento propicio para hacer la revelación (“lo sabía hace tiempo”). No funciona así la paradoja, precisamente porque la paradoja no tiene ninguna necesidad de dejar entrever un punto de arribo predefinido, y la perspectiva de encontrar la clave no es realista. Por ejemplo, en el caso del avance que supone un primer paso, un primer medio paso, un primer cuarto de paso, etcétera, es evidente que estamos todos dispuestos a admitir haber completado un gran número de avances pequeñísimos colocados en sucesión, pero con esto, lejos de entrever una vía de salida de la paradoja, nos sumergimos dentro. En última instancia, estas y otras ideas (p.e. la noción de “distancia residual” extraída del Aquiles) tienen un valor incluso prescindiendo de cualquier desafío o competición:

---

en cuenta que se tiene noticia de un libro de Aristóteles no conservado, que se intitulaba *Prosta Zēnōnos*, “Contra lo que afirma Zenón” (lo refiere Diógenes Laercio en V 25).

poseen una vida autónoma, no son interesantes sólo a los fines de la disputa sobre la divisibilidad al infinito, del argumento llamado “dicotomía” o de otras aventuras de la mente propuestas por Zenón. Pero para apreciar el análisis conceptual es necesario que también nosotros desarrollemos un poco de curiosidad intelectual y nos dispongamos a suspender la supuesta competición con Zenón, evitemos estar siempre solamente a la defensiva, dejemos de reconocer en él un “enemigo” que se prepara para hacernos caer en una sofisticada trampa. Supone, en síntesis, que nos dispongamos a deponer las armas.

El problema surge cuando pasamos revista al modo de tratar las paradojas de Zenón de parte de los estudiosos del siglo XX. El recurso de la gran mayoría ha sido empeñarse, more aristotelico, en demostrar que el Aquiles y otras paradojas tienen una solución, pero no con los instrumentos de cálculo empleados por otros colegas en ocasiones anteriores, sino con instrumentos de cálculo mucho más sofisticados y, por tanto, más prometedores. ¡No era esta la vía para encaminarse! Los cálculos sofisticados que deberían permitir alcanzar la tortuga son notoriamente superfluos en el plano empírico y estériles en el plano conceptual precisamente porque, efectuados los cálculos, las preguntas (2), (3) y (4) mencionadas arriba permanecen perfectamente en pie.

Otras veces se repite que Zenón se ha limitado a dramatizar el descubrimiento de lo infinitesimal. En tal caso sería necesario que la dramatización tuviera una inequívoca desembocadura didáctica, como ocurre por ejemplo en las parábolas, pero no es este el caso, en tanto el objetivo (introducir a la gente a la idea del grandor infinitesimal) no da cuenta de la especificidad de los medios elegidos para perseguirlo, no nos habla de la oportunidad de idear una historia que sea tal y tal: nos habla del punto de arribo, no del camino recorrido; de la supuesta causa final, no del diseño de una historia paradójica que deje entrever lo infinitesimal.

De Aristóteles en adelante se ha reproducido la costumbre de pensar que Zenón ha intentado lanzar un desafío a los doctos de su tiempo (y luego a los de otras épocas), por lo cual una larga caravana de intelectuales prestigiosos, de Aristóteles a Bertrand Russell, de Max Black a Jonathan Barnes han creído ser capaces de “desatar” el enredo, individuando mejor que otros el pasadizo que Zenón había sabiamente ocultado. De este modo las paradojas han sido incautamente degradadas a enigmas y además se ha razonado como si Zenón hubiera lanzado un desafío a un grupo de personas calificadas casi tanto como él, personas que, si no encontraban una solución, hubieran sufrido. ¿Existía, empero, esta comunidad de expertos en los tiempos de Zenón (antes de o

en torno al 450 a.C.)? A mí me parece que no existen vestigios. ¡Los tiempos de Zenón no eran aquellos de Niccolò Tartaglia!<sup>13</sup> ¿A quién hubiera podido arrojar su desafío Zenón?

Si, por ejemplo, volvemos a concentrarnos en el fr. 4 DK (cf. nota 11), notamos fácilmente que Zenón nos “obliga” a sistematizar correctamente las relaciones entre movimiento y lugar. El movimiento tiene lugar en un lugar, si hay movimiento hay algo que se traslada de aquí a allá, pero también hay alguna otra cosa que no se traslada; existe la posibilidad de observar la traslación y notarla (o bien provocarla); existe, en fin, la posibilidad de describirla. Muchas cosas juntas, y podemos entender que no sea fácil encontrar la combinación exacta, y por eso es posible que se tenga la impresión de perdersenos. En efecto, para no perderse sería necesario predisponernos a poner a punto una entera serie de nociones “a medida” para analizar la situación: cosas que no se improvisan, ¡y quizás Zenón lo sabía!

Análogamente, en el caso del Aquiles él inventa un modo perfecto para desorientarnos a prueba a todo: nos propone representarnos la distancia como el grandor de la distancia inicial integrado por una pequeña distancia residual, después de lo cual todo se complica porque la pequeña distancia residual no llega nunca a cero. Pero en el momento que enciende los reflectores sobre las microdistancias que seguramente ninguno antes que él había tomado en consideración alguna vez, esta ya es una lección de primerísimo orden. En efecto, todo sucede porque, una vez introducida la noción de distancia residual, nos encontramos objetivamente empantanados, objetivamente en dificultad.

Deduzco que la vía emprendida por Aristóteles y después por muchísimos otros no es la vía justa, porque no nos son propuestos enigmas y no se delinea ningún desafío entre mentes excelsas. No es sobre este plano que Zenón se ha movido. Y mucho menos en defensa de Parménides.

Respecto de esto último no puedo evitar precisar que, según mi parecer, la fantasía platónica sobre Zenón, que se habría movilizado en traje de guarda espaldas de su maestro para desacreditar a quien osara poner en duda su respetabilidad y autoridad, no tiene ningún fundamento. Por muchas razones, sobre todo porque la idea de un Parménides sometido al ataque a causa de sus ideas sobre el ser presupone falsamente que la doctrina del ser ha constituido

<sup>13</sup> El nombre de Tartaglia está ligado a dos memorables desafíos para resolver ecuaciones de tercer grado, desafíos para calcular que tuvieron lugar en 1534 y en 1548. Para una introducción respecto de esto v. <http://matematica.sns.it/autori/1323/>.

una doctrina completa y su única enseñanza. Ahora bien, que esto es falso debería ser evidente a todos; en cualquier caso puedo señalar un artículo en el cual se multiplican los argumentos implícitamente dirigidos a negar la plausibilidad de todo lo referido en las primeras páginas del Parménides platónico.<sup>14</sup> Es como si, en el caso de Aristóteles, fuera necesario descender al campo de batalla en defensa de su respetabilidad y autoridad sólo por las esferas cósmicas, que serían concéntricas y no coaxiales. En realidad la reputación de Aristóteles tiene muchísimas otras flechas en su arco, y también las tiene la reputación de Parménides. Por otro lado, la exacta individuación de las nociones simples evocadas por la noción compleja de cuerpo extenso –grandor, espesor, distancia y partes– o la singular resiliencia demostrada por el Aquiles no tiene ninguna capacidad de servir de socorro a las hipotéticas objeciones elevadas contra Parménides. Se repite entonces la situación concerniente a lo infinitesimal: si el objetivo hubiera sido descender al campo de batalla a favor de Parménides, ¿entenderíamos las razones de esta lógica tan peculiar? Sólo una mirada rápida a las sofisticadísimas paradojas zenonianas permite dar algún crédito a una fantasía libre de Platón.

2. Otro punto sobre el cual es altamente deseable detenerse concierne a la distinción entre la presentación de un dato paradójico y la elaboración de las nociones empleadas para su construcción (paso del todo preliminar a cualquier posible reconocimiento de tales nociones). Este hombre ha manifiestamente invertido energías considerables en la puesta a punto de muchísimas nociones diversas: no sólo mitad del espacio, distancia residual, fracción de fracción, grandor, espesor, distancia entre las partes, grandor cero y grandor infinito, y otras, sino que también, como he recordado en la nota 2, corresponde a Zenón la afirmación según la cual lo blanco es blanco aquí como en las antípodas, y hay día y noche aquí como allá. Gracias a Proclo se descubre que este último punto encuentra una coincidencia reafirmadora en Platón cuando, en el *Parménides* (131b), Sócrates declara que cualquier *eidos* es idéntico en todos, del mismo modo que el día permance igual aun estando simultáneamente presente en muchos lugares, y que Zenón encontró el modo de elaborar la idea de universalidad de múltiples nociones y características.

Acerca del contexto en el cual planteó ideas tan sofisticadas no sabemos nada, pero entendemos que él encontró el modo de dedicar no pocas energías

<sup>14</sup> Si bien no he argumentado explícitamente este punto ni en Rossetti 2015 ni en Rossetti 2017 (Cap. I), creo haber ofrecido en estos dos escritos evidencias en base a las cuales se puede excluir que, respecto de esto, Platón pueda haber proporcionado informaciones atendibles.

también a esta función, que es eminentemente didáctica. En efecto, las nociones forjadas por él merecen ser meticulosamente estudiadas, sea respecto de algún aspecto al menos característico de su obra y alguna innovación de primerísimo orden, como con el objetivo de individuar con precisión las nociones introducidas por él y el modo por medio del cual ha efectuado la puesta a punto de paradojas singulares listas para despegar. Y sin embargo, se trata de uno de los puntos menos estudiados de la literatura del siglo XX sobre las paradojas.

La presencia constatable de todas estas enseñanzas inequívocas nos dice que las sofisticadas provocaciones zenonianas no excluían en absoluto el ofrecimiento de una enseñanza, pero se trata, como es evidente, de una enseñanza singularísima que se configura, en primer lugar, como una puesta a punto de nociones diversas: una enseñanza preciosa, en tanto formativa, pero también al menos disímil de cualquier otro núcleo doctrinal adscribible a alguno de sus contemporáneos, si se exceptúan algunos elementos de proximidad con Parménides.

Existe además la enseñanza formal constituida por la severísima disciplina intelectual que emana de los fragmentos conservados. Es la primera vez que nos encontramos frente a una prosa pulidísima, en la cual el autor se limita a argumentar construyendo razonamientos extremadamente plausibles (digamos incluso inobjektibles), que sin embargo arriban a conclusiones manifiestamente insostenibles. También esta es una conquista más que superlativa. Zenón, verosímilmente, ha partido del razonamiento compacto preparado por Parménides en B8.1-49 (único precedente conocido), ¡pero después ha recorrido un largo camino!

Comienza, así, a tomar forma el perfil de una mente excelsa. Se ha escrito acerca de él, alguna vez, que fue “un filósofo sin filosofía”<sup>15</sup>. Filósofo no pudo haber sido y una filosofía no pudo tenerla porque en sus tiempos no se tenía todavía idea de la filosofía. Si se quiere decir que su obra no tuvo un componente didáctico, es necesario decir que tampoco esta afirmación es aceptable, en cuanto muchas nociones empleadas por él, como también la puesta a punto de varios recorridos inferenciales constituyen otras tantas novedades memorables y “dignas de ser estudiadas”. Con esto se amplía ulteriormente el panorama de lo que Zenón supo concebir, y se trata de aspectos todavía poco conocidos y raramente estudiados.

<sup>15</sup> Los que propusieron esta idea fueron A. Plebe e P. Emanuele en un libro del 1994 y, más recientemente, J. Barnes (2011, 41).

3. No obstante, todavía otros aspectos esperan ser puestos en consideración. Si, como me atrevo a presumir, el objetivo perseguido por Zenón (y alcanzado de manera espectacular) fue, mientras impartía algunas enseñanzas, colocarnos y dejarnos en estado de perplejidad, tornar a sus contemporáneos y a todos nosotros reflexivos y, posiblemente, menos superficiales, sus paradojas se configuran, me atrevo a decir, como una verdadera y auténtica máquina para pensar<sup>16</sup> y una máquina impensada que Zenón de Elea ha ideado, concretado, puesta a punto e introducido en nuestro mundo sin poder contar con ningún precedente o término de comparación. Tiene la característica de producir frases breves y aparentemente aceptables que tienen el poder de suscitar reacciones y pensamientos de larga duración, que muy difícilmente proporcionan la clásica “solución”. Agrego (incluso repito) que Zenón no ha ni siquiera intentado resolver sus preguntas, estando satisfecho más bien con su asombrosa resiliencia, con la segura capacidad de sobrevivir a las soluciones aparentes, resiliencia de la cual dan prueba, en primer término, las “soluciones” fundadas sobre el cálculo y sofisticadas nociones matemáticas.

También en esto hay algo de increíble, en tanto delinea una fantástica innovación en la historia de la humanidad. Quizás no es inapropiado recordar que, durante la oleada de los sesenta, algún profesor de liceo (italiano) había pensado correctamente en emplear su tiempo en problematizar más que en explicar, enseñar, interrogar y asignar calificaciones, pero se protestó hasta el escándalo. En compensación, forma parte ahora de nuestra cultura la idea de que a menudo los problemas cuentan más que las soluciones, al punto que ocurre que se dan siempre soluciones nuevas a problemas que son más o menos los mismos, por ejemplo cuando se escribe el enésimo libro de historia, el enésimo tratado de física o el enésimo tratado de ginecología. Esto significa que a menudo, en comparación con los problemas que pretenden resolver, las respuestas tienen algo de estructuralmente inadecuado. Precisamente, del así llamado primado de la pregunta sobre la respuesta se ha comenzado a hablar sólo en el transcurso del siglo veinte, primero con Heidegger, después con Meyer (en la *Problematología* de 1986). ¡Pero Zenón había llegado a intuirlo con alrededor de 2400 años de anticipación! ¿Quién se lo habría podido imaginar?

Detengámos todavía un momento en la diversificación entre el que enseña y el que aprende. El que enseña se aplica a explicar y hacer entender; el

<sup>16</sup> Cf. Rossetti 2014.

que aprende trata de entender, de asimilar lo que el docente está comunicando. Podría también interrumpir diciendo “un momento, ahora ya no lo sigo”, o bien “un momento, ¿no se contradice esta afirmación, quizás, con la precedente?”, o bien “¿y qué sería esto que acaba de mencionar?”, o también “bueno, ¿no me habría dado cuenta nunca!”. El docente no puede desinteresarse demasiado de cómo se recibe su enseñanza, de hecho tiene un interés preciso de hacerse entender y resultar creíble, y de ahí, convincente. El abogado, el escritor de discursos y el publicista, asimismo, tienen además un interés profesional en hacerse escuchar, en hacerse entender y en resultar creíbles, en suma, en conquistar la mente de su público, tanto más que a menudo compiten con otros que persiguen el mismo objetivo, pero en sentido contrario, y no lo hacen por deporte en tanto hay en juego destinos, o al menos carreras y, a menudo, riquezas. En todos estos casos, por tanto, se nos moviliza para conseguir el resultado deseado: el enseñante de la escuela elemental debe conseguir que sus alumnos aprendan a escribir en buen italiano (i.e. con la hache en el lugar justo), escritores de discursos y otros abogados deben esforzarse en ganar la causa, los publicistas deben alcanzar a inducir al público a comprar un cierto producto. Por el contrario, la idea de arrojar una idea para después proponerse dejar las cosas por la mitad es infinitamente menos intuitivo. Por tanto, son necesarias reflexiones para poder arribar a algo semejante.

Además de todo esto, la operación no requería solamente una buena dosis de autoestima; tiene que haber requerido también una gran confianza en los recursos intelectuales del auditorio, por el cual este extraño maestro pretendió ser entendido y apreciado a pesar de que no se había visto nunca un maestro que, en vez de ofrecer respuestas, se limitara a suscitar interrogaciones insidiosas y privadas propiamente de respuesta. Para jugar una carta similar se requería, presumo, una audacia extraordinaria. Por el contrario, la oferta de antilogías (Protágoras y otros) se había hecho mucho más comprensible a partir de la práctica judicial, en la cual no podía no ocurrir que las partes sostuvieran dos tesis diferentes y correspondiera al juez, entonces, decidir, pero sin estar obligado a explicar por cuáles razones se había dejado vencer por las tesis de B más que por las sostenidas por A. Análogamente, el agón teatral ciertamente conseguía suscitar preguntas, pero no dejaba de representar también la resolución del asunto, por ej., con la muerte o el triunfo del héroe (o de la heroína). En comparación, la posición de Zenón resultará, entonces, mucho más difícil de entender.

Pasemos ahora a algunas consideraciones sobre el gusto de la provocación intelectual. También la comunicación provocadora es algo que se inventa, pero hace falta inventarla. La comunicación que provoca es una comunicación muy estudiada, en la cual las cosas no son como aparecen a primera vista y en la cual el hablante no dice lo que piensa sino otra cosa, y se trata de una cosa pensada, justamente, para provocar una reacción bien precisa. Es necesario pensar en el tipo de reacción y después en cómo condicionar al auditorio de modo que reaccione precisamente del modo deseado y, para hacerlo, es necesario que al auditorio se le esconda mucho. Es necesario conseguir que el auditorio conozca sólo lo que se quiere que conozcan, y no hace falta mucho esfuerzo para entender en qué medida la operación es difícil. Si dos de nosotros tratamos de imitar a un mago o un cómico destacado, ya sabemos que no obtendremos el mismo resultado, sino todo lo contrario, y esto prueba lo difícil que es este arte. Requiere también un delicado sentido de la medida, en tanto el auditorio debe llegar a entender que algo se le está escapando, al punto de ponerse mentalmente a buscar lo que no le ha sido mostrado.

Por esta vía comienza a ser claro que Zenón debió ser no sólo un pensador genial, creativo desde muchos puntos de vista, sino también un extraordinario diseñador de eventos comunicacionales. De hecho cada enigma es un evento comunicacional, y por añadidura inolvidable: algo que “encarcela” la mente, que tiene a todos en suspenso y hace hablar de él.<sup>17</sup> Después de lo cual es muy difícil desprogramarse de sus estudiadísimas invenciones. La “máquina para pensar” ideada y puesta a punto por él es capaz de sumergir en lo impensado e induce a merodear en un mundo irreal con una potencia raramente igualada. Deberíamos estar por esto extremadamente atentos a no banalizar un autor tan genialmente exquisito.

4. Si, a grosso modo, son tales la especificidad de la empresa zenoniana y la enormidad de su invención, ¿qué pensar de su libro? Desafortunadamente, no disponemos de datos suficientemente específicos para poder llegar a entender cómo se articulaba su discurso y tenemos dificultad incluso para

---

<sup>17</sup> En el 2008 el director japonés Takeshi Kitano (¡que ya no era un principiante!) osó intitular uno de sus films, centrado sobre objetivos inalcanzables, *Akiresu to kame*, es decir, “Aquiles y la tortuga”. Una elección similar confirma indirectamente la impresión de que en el mundo hay millones y millones de personas capaces de otorgar inmediatamente un sentido, y un sentido además preciso, a la más famosa de las paradojas zenonianas, pero nos dice también que esta paradoja es vista hasta hoy como una idea no agotada, como un evento que, a su modo, todavía nos interroga.

imaginarlo. Podemos preguntarnos si es posible que la ilustración de las paradojas particulares haya dado lugar a una sucesión mecánica de cuarenta (o no importa cuántas) unidades discursivas en prosa. Es difícil, porque el autor no podía no tener interés en preparar un poco a su auditorio, visto que se disponía a maravillarlos con historias bastante estrambóticas. Es difícil también por la exigencia, que él pudo advertir, de aislar con cuidado cada historia paradójica, de modo de evitar interferencias con otras historias. Por lo demás, tenía también necesidad de introducir las historias singulares. Sólo que sobre todo esto no tenemos el sostén de ningún indicio.

Lo que la observación de los fragmentos nos permite entender es sólo esto, que a pesar de la dimensión lúdica que marca a fuego su obra, Zenón recurrió a un fraseo excesivamente conciso, sujeto a un severo control formal, por lo tanto no poco catedrático (diríamos nosotros), luego en contraste con la idea misma de provocación. Nos hace pensar en un profesor muy serio, muy exigente, excelente, que, sin embargo, en realidad está jugando con las palabras. Esto basta para concluir al menos acerca de un punto, que Zenón debe haber sido excesivamente elitista y en absoluto atraído por la perspectiva de empeñarse en sacudir la fantasía del gran público, una mente completamente centrada en la preocupación de refinar al máximo sus consideraciones para luego dejarlas como recuerdo a la posteridad. Esta es, al menos, la impresión que creería poder recabar.

Con esto comenzamos quizás a entender por qué su libro fue intitulado *Peri Physeōs*: porque, a partir de muchos puntos de vista esenciales, también el suyo era un libro de ciencia, y para los libros de ciencia en esa época estaba.

[Traducción del italiano por María Elena Díaz]

Recebido em maio 2017; Aceito em maio 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNES, J. et al. *Zenone e l'infinito*. Sankt Augustin, 2011.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, I-III, Berlin: Weidmann, 1951-52.
- LAKS, A; MOST, G. *Early Greek Philosophy*, in 9 vols., Harvard: Harvard University Press, 2016.
- LAKS, A; MOST, G. *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris: Fayard, 2016.
- MEYER, M. *De la problématique: langage, science et philosophie*, Bruxelles: Mardaga, 1986.
- PLEBE, A.; EMANUELE, P. *Filosofi senza filosofia*, Roma-Bari: Laterza, 1994.

- ROSSETTI, L. «Zenone di Elea, maestro in comunicazione», in CORTÉS GABAUDAN, F.; MÉNDEZ DOSUNA, J. V. (eds.), *DIC MIHI MUSA VIRUM. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*, Salamanca 2010, 595-602.
- \_\_\_\_\_, «Caratteristiche tipologiche dei trattati PERI PHYSEOS nei secoli VI-V a.C.», *Nova Tellus* 24.2, 111-146 [2010b].
- \_\_\_\_\_, «Peri Physeos», in P. Radici Colace (dir.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, Pisa-Roma 2010, 815-818.
- \_\_\_\_\_, «I paradossi sono macchine per pensare», *Diogene Magazine* 36, 2014, 62-66.
- \_\_\_\_\_, «La *polumathia* di Parmenide», *Cbôra* 13, 2015, 193-216.
- \_\_\_\_\_, *Un altro Parmenide*, I-II, Bologna 2017.
- SCHMALZRIEDT, E. *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.

# LA FLECHA INMÓVIL: INFLUJO DE ZENÓN DE ELEA Y PLATÓN EN LA FÍSICA ARISTOTÉLICA

## THE MOTIONLESS ARROW: ZENO OF ELEA'S AND PLATO'S INFLUENCE ON THE PHYSICS OF ARISTOTLE

M. ELENA DÍAZ\*

**Resumen:** Este trabajo, por medio del estudio de la paradoja de la flecha, muestra la influencia doctrinal y metodológica de los procedimientos dialécticos de Zenón de Elea y el tratamiento del tiempo del *Parménides* platónico en la *Física* aristotélica. La discriminación de los sentidos en los que se puede hablar del presente y del lugar, elementos básicos de la concepción aristotélica del movimiento, se forjan al calor de la discusión con estos dos filósofos, en la búsqueda de las condiciones de posibilidad del status científico de la física.

**Palabras clave:** Aristóteles, Platón, Zenón de Elea, tiempo, física aristotélica.

**Abstract:** This work, through the study of the paradox of the arrow, shows the doctrinal and methodological effect that the dialectical procedures of Zeno of Elea and of the treatment of time in Plato's *Parmenides* had on Aristotle's *Physics*. Aristotle's distinction of the senses in which we can speak of present time and of place, and the basic elements of his conception of motion, are forged in the heat of his discussion with these two philosophers, as he searches for the possibility conditions for the scientific status of physics.

**Keywords:** Aristotle, Plato, Zeno of Elea, time, Aristotelian Physics.

En los estudios aristotélicos de los últimos cincuenta años se ha avanzado mucho sobre la comprensión del rol de la crítica a los predecesores en el método científico aristotélico.<sup>1</sup> Lo cierto es que Aristóteles no es quien primero se vale de la dialéctica para el enfrentamiento de sus adversarios sino que en esto se revela heredero de una tradición que signó los primeros siglos del desarrollo de la filosofía griega. En este trabajo me centraré en un debate puntual, erigido en torno a una paradoja, la de la flecha, formulada por Zenón

---

\* Doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. E-mail: nosoymary@hotmail.com

<sup>1</sup> El aporte metodológico de la dialéctica para las ciencias ha sido puesto de relieve a partir de trabajos pioneros como los de Owen, 1961 y Wieland, 1992, y estudiado ampliamente por autores como Berti, 1975, 1995, por mencionar algunos de los más destacados. Se puede ver un sucinto estado de la cuestión en Mié, 2009. (Cf. bibliografía final.)

de Elea con un decidido propósito dialéctico. Rossetti denomina paradojas como esta “*macchine per pensare*”, y su impacto en los escritos de Platón y Aristóteles muestra que se trata de una maquinaria muy bien aceiteada.<sup>2</sup> El procedimiento de Zenón consiste en aceptar provisoriamente la tesis que se quiere refutar – en el caso de la paradoja de la flecha, su movimiento – y a partir de ella extraer la conclusión contraria – su inmovilidad –, mostrando de este modo que cualquiera de las dos opciones lleva a consecuencias inaceptables, una por la imposibilidad de probar el movimiento sin caer en contradicción, la otra por su falta de coincidencia con la percepción y el sentido común. Es por eso que la situación dramática que Platón coloca al comienzo del *Parménides*, la de un Zenón que defiende la tesis de su maestro mostrando que se siguen peores absurdos de la de sus detractores, cobra pleno sentido. En efecto, el objetivo de Zenón, según mi lectura, radica en mostrar la incapacidad de la razón de probar científicamente la existencia del movimiento, lo cual responde a la negación parmenídea de la posibilidad de que un discurso sobre la *phýsis* alcance un status de verdad y salga del campo de la *dóxa*. La labor de Zenón sería la refutación combativa de aquellos que pretenden exceder los márgenes de esta limitación epistemológica parmenídea. Los detalles de sus paradojas, sin embargo, van mucho más allá del poema de Parménides y señalan algunos de los problemas puntuales que tiene que enfrentar Aristóteles a la hora de despejar las complejidades propias de la tarea de pensar el movimiento, el lugar y el tiempo.

En diversos testimonios sobre Zenón, el de Platón en el *Parménides* incluido, se afirma que el propósito de las paradojas de Zenón era refutar a los críticos de Parménides.<sup>3</sup> Esta estrategia es digna de atención, en tanto supone que, en vez de defender directamente la tesis parmenídea, su discípulo habría elegido un camino indirecto, mostrando los absurdos que se siguen de aceptar las de quienes la refutaban. Como veremos más adelante, incluso hay coincidencia de varios testimonios que afirman la paternidad

<sup>2</sup> ROSSETTI, L. I paradossi? Sono macchine per pensare. *Diogene Magazine*, 36, p. 62-66, 2014, p. 62. Las paradojas de Zenón, en todo caso, atravesaron la barrera del pensamiento antiguo y es común encontrar soluciones contemporáneas. A. Grünbaum explora el impacto de las paradojas de Zenón en la ciencia moderna. (GRÜNBAUM, A. *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. Middletown, Connecticut: Wesley University Press, 1967.)

<sup>3</sup> En general, no ha tenido aceptación el testimonio de Eudemo (*apud* Simplicio) acerca de que Zenón atacaba también la unidad (DK19 A 16). Según mi lectura, una poderosa razón para rechazarlo es que Zenón estaría moviéndose en el campo de la física, acerca de la cual Parménides había negado que pudiera haber un discurso verdadero.

zenoniana de este método. Más allá de la imposibilidad empírica de afirmar de modo contundente tal tesis, en base a la precariedad de los fragmentos conservados y la magnitud imponderable de los que no llegaron hasta nosotros, nos basta con indicar un cierto consenso en las fuentes antiguas acerca del carácter precursor de Zenón. Para los fines de este trabajo alcanza con mostrar que los escritos de Platón y Aristóteles reconocen explícitamente la maestría en la aplicación, o incluso la invención, de parte de Zenón de ciertos procedimientos dialécticos básicos. Más allá de este carácter bien atestiguado de la dialéctica zenoniana, hay un campo de disputa bastante amplio acerca de su naturaleza. Una de las querellas atañe a la identificación de los adversarios contra los cuales el eleata argumenta. Según Ross, no poseen evidencia suficiente los comentaristas que se inclinan por filósofos de la Magna Grecia como los pitagóricos, Anaxágoras o los atomistas, e incluso entiende que resulta imposible, sobre la base de los textos conservados, inclinarse por uno u otro adversario.<sup>4</sup> En todo caso, cree que el candidato más plausible sería Empédocles. Entiendo que este debate no apunta a ningún punto crucial. Es más fructífero pensar que las paradojas zenonianas no están dirigidas contra ningún personaje en particular a la vez que sesgadamente refieren a muchos de ellos, en tanto su metodología pudo obedecer a lo que Deleuze y Guattari denominan “personaje conceptual”, un adversario que, si bien puede tener algún anclaje histórico, es creado por el autor en función de sus necesidades agonísticas.<sup>5</sup> Por esto tales ficciones textuales suelen tener cierto carácter reduccionista y vago, y provocar desconcierto y respuestas disímiles en los intérpretes que buscan referencias históricas puntuales.

En mi exposición, iré en primer lugar a un análisis de la presentación aristotélica de la paradoja de la flecha, a continuación mostraré cómo impactó en el pensamiento platónico en la última deducción de la segunda de las hipótesis del *Parménides*, para ir luego a las críticas que dirige Aristóteles primariamente a la paradoja zenoniana y secundariamente al diálogo platónico. Entiendo que a la hora de evaluar la influencia de un filósofo preplatónico en el pensamiento aristotélico no se debe dejar de lado la mediación y potente influencia ejercida por su maestro. Para cerrar, mostraré que el impacto de la polémica con Zenón en los escritos de ambos filósofos es más importante

<sup>4</sup> Cf. los comentarios de Ross, in: ARISTOTLE. *Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936, p. 655-657.

<sup>5</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Editions de Minuit, 1991.

desde el punto de vista metodológico que doctrinal, posiblemente porque tal sesgo era una característica del *modus operandi* del eleata, más centrado en la refutación de los adversarios que en la defensa de tesis positivas. La física occidental nace, así, amenazada, en un campo de disputa dialéctico, que tiene como principales contradictores a los eleatas. O al menos, eso es lo que Aristóteles interpretó a la hora de delinear los fundamentos de su física.

#### LA PARADOJA DE LA FLECHA

Ubicaré, en primer lugar, el rol de los eleatas como adversarios radicales en la *Física* en el marco del procedimiento dialéctico. Al comenzar *Física* I, Aristóteles afirma que no es tarea de la ciencia física probar la existencia del movimiento sino mostrar que este posee la racionalidad requerida por la ciencia, esto es, que hay principios y causas que permiten argumentar acerca del movimiento sin poner en riesgo principios lógico-ontológicos como el de no-contradicción.<sup>6</sup> A la hora de buscar los principios de la ciencia física realiza una taxonomía de las opciones que habían sostenido sus predecesores, y dentro de ellos el grupo de los eleatas tiene un rol especial. Aristóteles se muestra un claro heredero de la interpretación platónica del *Sofista*<sup>7</sup> y califica a los eleatas de monistas extremos que llegaron a la negación del movimiento y la multiplicidad.<sup>8</sup> La herencia platónica se verifica tanto en la lectura de los filósofos de Elea como en los procedimientos metodológicos de invención de adversarios paradigmáticos para hacer avanzar la discusión y acercarse al establecimiento de los principios.

El tratamiento que reciben los eleatas en este primer libro de la *Física* es ambivalente: por un lado, Aristóteles entiende que sus afirmaciones merecen ser calificadas de “erísticas” (*lógon eristikón*, 185a8), y en tanto tales indignas de ser discutidas dentro de la disciplina física, y, por otro, entiende que

<sup>6</sup> Boeri, in: ARISTÓTELES. *Física*. Libros I y II. Traducción, introducción y comentario de M. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1993, p. 17; ROSSI, G. Algunas notas sobre la discusión con los eleatas en *Física* I de Aristóteles. *Tópicos*, 20, p. 137-159, 2001, p. 140.

<sup>7</sup> En la sección 237b-239c, Parménides se presenta como un monista radical que impide cualquier tipo de multiplicidad, y por lo tanto es criticado por Platón apelando a la estructura misma del lenguaje, que supone al menos un nombre y aquello que se nombra. El monista se vería refutado tan pronto enuncia su tesis.

<sup>8</sup> Si bien en el poema parmenídeo la diosa revela, a partir de B8: 52 un discurso físico, califica al mismo de “verosímil” (*eoikóta*, B8:60) lo cual implica una impugnación directa de su carácter científico, a partir de la distinción posterior, aceptada por Platón y Aristóteles, entre *dóxa* y *epistème*.

quienes las sostuvieron plantearon importantes problemas para la filosofía. Se puede arrojar algo de luz sobre esta doble valoración teniendo en cuenta cómo este tipo de posición extrema es calificada por Aristóteles en *Tópicos* I, 11, 104b19-20 de “tesis”, la cual constituye “un juicio paradójico de alguno de los famosos respecto de la filosofía”, pero que se aparta de las opiniones habituales. Entre los ejemplos que ofrece en ese contexto están mencionados tanto el heraclitismo extremo (*pánta kineítai*, 104b22) como el monismo radical de Meliso (*bén tò ón*, 104b23).<sup>9</sup> Aristóteles entiende que no toda tesis merece ser discutida con argumentos, en tanto en algunos casos lo que se requiere es una corrección o una percepción. En el caso de los ataques al movimiento, dado el lugar que ocupan los eleatas en varias secciones diferentes de *Física*, es claro que estamos en presencia de una tesis que fue evaluada como digna de atención por Aristóteles, y que se constituyó, como veremos, en motor de nociones clave en torno al lugar y el tiempo.

La figura del creador de las paradojas acerca del movimiento cobra relieve en el Libro VI, si bien su influencia puede ser rastreada en el tratamiento de la noción de movimiento en el Libro III. Los elementos que Aristóteles considera indisolubles de las nociones de *kínēsis* y *metabolé*, en efecto, suponen todos ellos una respuesta crítica a las aporías zenonianas. Como señalé antes, el impacto de Zenón de Elea es doble, en tanto a este enfrentamiento dialéctico subyace tanto la delimitación conceptual de nociones básicas de la física como la adopción de rasgos de su metodología como herramienta de combate contra los propios eleatas. La diferencia metodológica estriba en que el planteo zenoniano implica una sola línea de ataque, preso como parece estar en la dicotomía de hierro parmenídea, mientras que Aristóteles abre el panorama de las posibilidades y pretende ser exhaustivo en la enumeración de las alternativas.

Aristóteles transmite, con muy pocas palabras, la formulación de la paradoja “Zenón formula un paralogismo, pues dice: si siempre todo está en reposo cuando está en lo igual (*katà tò íson*), pero lo que se desplaza siempre está en el ahora (*nún*), la flecha que se desplaza está inmóvil.” (*Física* VI, 9, 239b 5-7).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> En *Física* VIII, como preludio a su prueba de la necesidad de un primer motor inmóvil, muestra que, paradójicamente, ambas tesis van a parar a la misma conclusión. Cf. DÍAZ, M. E. Percepción y dialéctica en la argumentación aristotélica acerca del movimiento. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 4, p. 13-27, 2016.

<sup>10</sup> Todas las traducciones del griego son propias.

El argumento reposa sobre una serie de premisas acerca del lugar y el tiempo que o bien Zenón originalmente, o bien Aristóteles al transmitirlo, no explicitaron. Son, pues, para nuestra lectura, supuestos, y no están libres de controversia. Como veremos, Aristóteles se centra, para su solución, en la polisemia de la noción de “ahora” (*nûn*), pero uno de los puntos más oscuros de su exposición de la paradoja es la expresión *katà tò íson*. Con estas palabras Aristóteles afirma que la flecha ocupa siempre un lugar igual a sí misma, respecto del cual no se mueve, y que en cada instante del tiempo la flecha estaría en la misma situación de inmovilidad espacial. Así, se suma el elemento temporal, la noción de instante, otro concepto clave de la paradoja. Es decir que se trataría de un atomismo espacio-temporal entendido de modo geométrico, lo cual es un lugar común con el resto de las paradojas. De las cuatro paradojas transmitidas por Aristóteles en *Física* VI, dos suponen que el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles (el estadio y Aquiles), dos que están constituidos por unidades indivisibles (la flecha y las filas en movimiento). Si atendemos a otras fuentes que transmiten la paradoja, es posible suponer, tal como lo hace Vlastos, que la versión aristotélica sólo nos ofrece la mitad de un dilema.<sup>11</sup> Según Diógenes Laercio (IX, 72 = DK29 B4), Zenón elimina el movimiento por medio de la siguiente antinomia: “lo que se mueve no se mueve en el lugar en el cual está ni en el cual no está.”

La paradoja de la flecha probaría que no se puede mover en el lugar en que está, y la otra parte se eliminaría, podemos especular, por el absurdo de afirmar el movimiento en algo en el cual no se está. Aristóteles se centra sólo en la primera de las dos opciones, pero ambas alternativas, como veremos, reposan en una especial concepción del lugar y del tiempo que denunciará como inaceptable. Si bien en su interpretación global de los eleatas retoma los lineamientos generales de la versión platónica, a la hora de criticarlos se aparta de su maestro. Antes de ver la solución aristotélica a la paradoja de la flecha, mostraré cómo los elementos básicos están presentes en la segunda hipótesis del *Parménides* platónico.

#### LUGAR Y TIEMPO EN LA SEGUNDA HIPÓTESIS DEL *PARMÉNIDES*

La presencia de Zenón en este diálogo platónico tiene un claro sesgo dialéctico. Zenón abre la argumentación del *Parménides* planteando una

<sup>11</sup> VLASTOS, G. A note on Zeno's arrow. In ALLEN, R.E.; FURLEY, D. J. (eds.). *Studies in presocratic philosophy*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975, p. 184-200, p. 186.

paradoja cuyo propósito es caracterizado por él mismo como un auxilio (*boétheia*, 128c8) de la tesis parmenídea frente a aquellos que se habían mofado (*komodeîn*) de las consecuencias absurdas que se seguirían de sostener que lo uno es (*ei hên ésti*, 128d1).<sup>12</sup> Y también el eleata está presente en la sección de las hipótesis, en tanto el entrenamiento dialéctico de la última parte se realiza a partir de la exhortación de Parménides al joven Sócrates de someterse al ejercicio (*gymnasía*) que había escuchado de Zenón (135d-e).<sup>13</sup> Sin embargo, tanto aquí como luego en la *Física* aristotélica, la presencia de Zenón no se limita a su aporte metodológico, sino que es posible encontrar vestigios de los conceptos físicos que problematiza en sus célebres paradojas. Me centraré, en esta sección, en la presencia de elementos básicos de la paradoja de la flecha en la última parte de la segunda hipótesis.

Dentro de la sección de las hipótesis acerca de lo uno, hay un pequeño pasaje sobre el tiempo, que va de 155e a 157b, el cual ha sido identificado por algunos autores como una tercera hipótesis, y por otros como un apéndice o un corolario de la segunda.<sup>14</sup> Si bien mi propósito no es evaluar el rol de esta sección en el conjunto de las hipótesis, me inclino más por la última opción por la dependencia argumentativa de la hipótesis inmediatamente anterior. La denominación de “apéndice”, por otra parte, poco aporta para la comprensión de la noción de tiempo, que se presenta en el diálogo platónico entrelazada con la noción de ser y no como algo accesorio. A pesar de la presencia silenciosa de Zenón en esta sección, el personaje vuelve al centro de la escena que ocupó antes en la primera parte del diálogo. Ahora

<sup>12</sup> La presentación que hace Platón aquí de la tesis parmenídea, acentuando lo uno en vez del ser, tiene más relación con la exploración dialéctica de la última parte de este diálogo que con una tesis positiva parmenídea. Cordero ha argumentado vehementemente sobre esta deformación del contenido de B8. Cf. CORDERO, N. *Siendo se es*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

<sup>13</sup> Esta concepción del entrenamiento dialéctico como gimnasia se ve reflejada en una de las utilidades de la dialéctica señalada por Aristóteles en *Tópicos* I, 1. No entraré en detalles acerca del sentido general de las hipótesis de esta sección del *Parménides*, y me limitaré sólo a la relación con Zenón en la sección final de la segunda hipótesis. Un breve estado de la discusión contemporánea sobre lo primero puede verse en: FRONTEROTTA, F. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Bari: Laterza, 1998, p. 85-87.

<sup>14</sup> Cornford, 1939 y Brisson, 1994 la consideran un apéndice de la segunda hipótesis, mientras que Allen, 1983, que comparte con ellos el no considerarla una hipótesis independiente, la entiende como una tercera deducción. Cf. ALLEN, R. *Plato's Parmenides*. Oxford: Blackwell, 1983; Brisson, in: PLATON. *Parménide*. trad., introd. et notes par L. Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1994; CORNFORD, F.M. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an introduction and a running commentary. London: The Liberal Arts Press, 1939.

no se trata de una intervención suya ni de una alusión explícita, sino de una remisión tácita a su paradoja de la flecha.

El desarrollo de la segunda hipótesis, si lo uno es, comenzado en 142b, lleva a la altura de 155e a dos conclusiones preliminares: sería uno y múltiple, pero a la vez ni uno ni múltiple. Y ahora se agrega que también participaría del tiempo (*metéchon chrónou*), en tanto para poder participar del ser y a la vez no participar del ser, debería hacerlo en dos momentos diferentes. Este paso del ser al no ser, en dos momentos distintos, supone movimiento y reposo (156c). El tránsito de uno a otro estado no podría darse, afirma Parménides, ni cuando está en movimiento ni cuando está en reposo, sino en un instante (*exaíphnes*). La noción de *exaíphnes*, empero, se sustrae al tiempo: “Pero esta naturaleza algo inusitada del instante se encastra entre el movimiento y el reposo, al no estar en ningún tiempo.” (156d-e)

Se trataría del momento mismo de la mutación, en el cual no se puede afirmar ni negar ninguna de las dos propiedades contrarias. Sería un punto límite no sólo entre el pasado y el futuro sino también, según Brisson<sup>15</sup>, entre el tiempo y la eternidad.<sup>16</sup> La noción problemática que está en juego aquí, presente también en el planteo de Aristóteles sobre el tiempo en *Física IV*, es la del ahora, en tanto es claro que pasado y futuro suponen una extensión temporal, pero el presente parece fagocitado, justamente, por su misma proyección hacia pasado y futuro.

Esta noción de instante como un punto que no implica tiempo es una resonancia de la paradoja de la flecha, en tanto en ambos casos aparece la noción de un instante que se sustrae al tiempo. Se podría pensar incluso que a partir del planteo platónico se seguiría una posible solución, en tanto, a diferencia del planteo zenoniano en el cual la trayectoria de la flecha era una sumatoria de instantes en cada uno de los cuales la flecha se encontraba en reposo, en el caso del *Parménides* el instante sólo se piensa a la hora de intentar dar cuenta del momento mismo del paso de un estado a otro, y esto no elimina ni el movimiento ni el tiempo que este supone. La postura platónica, en síntesis, no sería reduccionista del tiempo a una sumatoria de instantes. Creo que dos aclaraciones se imponen a esta altura de mi argumentación. La primera es que mi marco de referencia es la lectura

<sup>15</sup> BRISSON. L. L'Instant, le temps, et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon. *Dialogue*, 9, p. 389-396, 1970, p. 389.

<sup>16</sup> Brisson entiende, a partir de la definición del tiempo del *Timeo* (37d), que la eternidad es un instante absoluto, del cual el tiempo es una imagen móvil. *Ibidem*, p. 394.

que Aristóteles realiza de las paradojas zenonianas, conforme a la cual estas representan desafíos que el físico debe superar para poder probar el status científico de su disciplina. La segunda precisión es que el objetivo de Platón en el *Parménides* no es resolver las paradojas de Zenón, sino que está preocupado por los detalles internos de su propia teoría, heredera en cierto sentido de la filosofía parmenídea. Quizás por esto, a la hora de discutir problemas relacionados con la unidad y la multiplicidad, el ser y el no ser, el movimiento y el tiempo, lo hace en un diálogo que lleva el nombre del más destacado de los filósofos de Elea y tiene como interlocutor, además, a Zenón. Toda referencia a conceptos eleáticos en el interior del diálogo, entonces, llama la atención del lector sobre su trasfondo parmenídeo. Por lo tanto, y aunque el propósito de Platón no haya sido resolver la paradoja de la flecha, el tratamiento del instante en la última deducción de la segunda hipótesis no puede ser pensado al margen de su antecedente más claro, *i.e.*, la flecha que en el instante puntual se sustrae al tiempo y al movimiento. La versión platónica del instante supone una superación de la paradoja de Zenón, pues, según entiendo, no es incompatible con el tiempo ni con el movimiento. Es cierto que otros usos platónicos de la noción de instante están asociados al momento repentino y atemporal de conexión con las formas (*Banquete* 210e4; *República* 515c, 516e; *Carta* VII, 341d)<sup>17</sup>, es decir que su registro usual no es físico. Sin embargo, las nociones de movimiento y reposo implicadas en esta sección de la argumentación del *Parménides* fueron leídas por Aristóteles de modo físico, por su relación directa con el movimiento, tal como veremos a continuación en lo que seguramente es una crítica del estagirita a este pasaje.

Comencemos con el concepto de instante. Vimos que en la transmisión de la paradoja de la flecha Aristóteles se vale del concepto de ahora (*nûn*), mientras que en este pasaje platónico el concepto en juego es el de instante (*expháines*). En *Física* IV, 13, al estudiar las nociones vinculadas al tiempo, Aristóteles aclara el sentido de la forma adverbial *exaíphnes*: “instantáneamente (*exaíphnes*) es el salir fuera de sí en un tiempo imperceptible (*en anaisthêto chrôno*) por su pequeñez.” (222b 14-15)

<sup>17</sup> La aparición de la expresión en estos pasajes ha sido estudiada en un excelente artículo sobre el instante, el tiempo y la eternidad en la segunda hipótesis del *Parménides* por Brisson. Cf. BRISSON, L. L'Instant, le temps, et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon. *Dialogue*, 9, p. 389-396, 1970, p. 395.

Esta noción forma parte de una serie de definiciones de términos temporales y retoma cierto sentido de la noción platónica. Se trata de un movimiento repentino cuyo comienzo escapa a la percepción. No es el concepto que Aristóteles elige para hablar del tiempo propio del movimiento ni para su refutación de la paradoja de la flecha, que, como veremos, realiza en base a la noción de “ahora” (*nûn*). De los dos sentidos de “ahora” que Aristóteles distingue, a los que me referiré más adelante, sólo el que implica una analogía con el punto geométrico guarda cierto parecido con la noción platónica de *exphainés*, al menos respecto de su carácter imperceptible. Lo que Aristóteles critica es que cualquier noción vinculada originariamente al tiempo pueda llevarse al extremo de suprimir incluso la dimensión temporal y el lenguaje. Tal concepto carecería de una dimensión física, lo cual lo tornaría ajeno a esta ciencia. Y para Aristóteles, la última deducción de la segunda hipótesis tendría incumbencia en el campo de la física porque trata el movimiento y el tiempo.

Tanto en la paradoja de la flecha como en la sección del *Parménides* referida supra queda en pie el problema de la racionalidad del cambio, dado que en el instante no se puede predicar ninguna de las propiedades que están sujetas a movimiento y este permanece opaco. Serían, ciertamente, dos tipos diferentes de opacidad, en tanto la paradoja zenoniana es radical, y afecta a la posibilidad completa de pensar el movimiento, mientras que la problematización platónica sólo alcanza al instante puntual del paso de un estado a otro. Aristóteles, a la hora de intentar solucionar la paradoja, va a cambiar el marco espacio temporal que constituye la condición de posibilidad de la inmovilidad de la flecha, de un modo diferente del *Parménides* platónico. En *Física* VI, en el marco de su crítica a las paradojas zenonianas, hay una clara referencia, también crítica, a esta sección del *Parménides*. Al defender la posibilidad de una explicación científica del cambio, sostiene que aun cuando este se da entre contrarios, no estamos en presencia de una dificultad irremontable. La paradoja que menciona está expresada en estos términos: “si algo cambia del no blanco al blanco no está en ninguno de los dos estados, de modo que no será ni blanco ni no blanco.” (240a20-22)

Este pasaje es paralelo a *Parménides* 156d-e, en el cual lo que está en el instante se sustrae al tiempo, y por lo tanto, según el entramado conceptual de la física aristotélica, también al lugar y al movimiento. De hecho, unas líneas más adelante (240a25) Aristóteles afirma que también se podría resolver esta paradoja, aunque el cambio se diera entre ser y no ser, el mismo ejemplo del *Parménides*. Este peculiar estado sin lugar ni tiempo, en efecto,

recuerda la última deducción de la segunda hipótesis de ese diálogo, en la cual, como vimos, Platón afirmaba que aquello que en el instante mismo del cambio, la cosa que lo experimenta no puede recibir ni el predicado del estado anterior, ni el de aquel hacia el cual cambia. Para Aristóteles, si no está en ningún tiempo, y no puede aplicársele el predicado de ninguno de los contrarios, tampoco está en ningún lugar. Sin embargo, este argumento, según Aristóteles, comete el error de haber planteado una dicotomía radical entre que algo sea blanco por completo o no lo sea en absoluto, mientras que algo que está cambiando puede ser blanco en parte o en grado, pero no enteramente. En *Física* I, donde los eleatas habían recibido el severo juicio de indignos como contrincantes físicos, por haber negado los principios de esta ciencia, Aristóteles entiende que cualquier planteo que pretenda justificar la racionalidad del movimiento tiene que recurrir, al menos, a un sustrato, la privación y la forma, o bien a los sentidos de ser como potencia y acto.<sup>18</sup> Es decir que se necesita algo que permanezca y los términos *a quo* y *ad quem* del movimiento, que se da en un proceso. Esto que permanece está siempre en un tiempo y un lugar y constituye el anclaje del movimiento.

#### CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA PARADOJA DE LA FLECHA

Inmediatamente después de transmitir la paradoja, Aristóteles señala el carácter falso de sus premisas, y adelanta lo que será su principal objeción: “Pero esto es falso, pues el tiempo no está compuesto a partir de ahora indivisibles, como no lo está ninguna otra magnitud.” (*Física* VI, 9, 239b 8-9.)

Habíamos indicado antes que para Aristóteles la justificación de la racionalidad del movimiento no era un problema menor sino el objetivo mismo de gran parte de sus tratados físicos. La solución de la paradoja de la flecha involucra dos cuestiones básicas íntimamente relacionadas con el movimiento: el tiempo y el espacio, conceptualizado por Aristóteles, como veremos, como lugar (*tópos*). Respecto del primero, retoma el problema, que vimos antes en *Parménides*, de qué significa el presente, y el camino sin salida que representa entenderlo como un ahora puntual. En relación con el lugar, la formulación misma de la paradoja transmitida por Aristóteles implica un desafío exegético respecto del espacio que ocupa en cada momento la

<sup>18</sup> El primer conjunto de conceptos es explicado en *Física* I, 8, y respecto del acto y la potencia se limita a afirmar que fueron tratados en otro lugar, posiblemente lo que para nosotros hoy en día es el libro noveno de *Metafísica*.

flecha. Veamos primero cómo se relacionan estos conceptos, para ir luego a los problemas que Aristóteles enfrenta a la hora de dar cuenta de ellos de modo tal que no tengan lugar las paradojas zenonianas.

A la hora de emprender la definición de movimiento, Aristóteles recoge una serie de nociones básicas sobre lo que se cree acerca del movimiento, y que necesita discutir para caracterizarlo. El movimiento “parece ser” continuo (*synexés*) y la primera noción que se asocia al continuo es lo infinito (*ápeiron*). Además, se cree que el movimiento sólo puede darse si hay vacío (*kenós*), lugar (*tópos*) y tiempo (*chrónos*).<sup>19</sup> (*Física* III, 1, 200b16-21). De entre estos conceptos, Aristóteles rechazará sólo la noción de vacío (*Física* IV, 7-9). El resto de ellos, el tipo de infinitud que supone el continuo, el lugar y el tiempo, como veremos, son claves en su crítica de la paradoja de la flecha.

### a) La cuestión del tiempo. Sentidos de “ahora”

Como muchas de las soluciones a dificultades planteadas por sus predecesores, Aristóteles, en *Física* VI, 3, ataca la paradoja de Zenón señalando la polisemia del término “ahora” (*nûn*). Este puede ser usado al menos en dos sentidos diferentes:

- 1) Por sí (*kath' hautô*) y en su sentido primero (*prôton*) *nûn* remite a un ahora indivisible, y carente por lo tanto de duración (233b33-34).<sup>20</sup>
- 2) En un sentido derivado del primero (*kath'hêteron*) *nûn* supone un lapso de tiempo presente, potencialmente divisible.<sup>21</sup>

Conforme al primer sentido, tampoco tendría razón Zenón al sostener que nada se mueve (*Física* VI, 3, 234a24-32), pues ni siquiera, afirma Aristóteles, se podría sostener que está en reposo. Hay dos posibles líneas interpretativas para esta afirmación:

- 1) Según algunos intérpretes, Aristóteles estaría sosteniendo que nada está en movimiento en un instante. Las categorías de movimiento y reposo suponen tiempo (234b8), y el instante como ahora indivisible

<sup>19</sup> Según Magidor, tiempo, movimiento y magnitud tienen “estructuras isomórficas”. Cf. MAGIDOR, O. Another Note on Zeno's Arrow. *Phronesis*, 53, Issue 4, p. 359-372, 2008.

<sup>20</sup> Vlastos se refiere a él como “time atom”. Cf. VLASTOS, G. A note on Zeno's arrow. In ALLEN, R.E.; FURLEY, D. J. (eds.). *Studies in presocratic philosophy*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975, p. 184-200.

<sup>21</sup> En *Parménides*, Platón había dejado planteada la paradoja del ahora: 1) si el presente tiene extensión, entonces tiene partes y esas partes que están antes y después serían tanto presentes como pasadas y futuras (152b-c); 2) si no tiene extensión, no hay un momento en el cual se produzca el movimiento (165c-d).

excluye la posibilidad de cualquier dimensión temporal, y por tanto también impide la aplicación del campo semántico del movimiento. Así, para Vlastos afirmar que la flecha se mueve en el instante es un sinsentido.<sup>22</sup>

- 2) Magidor cree que la crítica de Aristóteles en este pasaje no está indicando una violación categorial sino que el movimiento en el instante, como el caso del punto geométrico, sólo puede ser afirmado en tanto forma parte de un proceso de movimiento que se da en una duración temporal, y no de manera aislada.<sup>23</sup>

La segunda de las interpretaciones tiene la ventaja de ofrecer una interpretación temporal del instante y reintegrarlo, por consiguiente, dentro del análisis de un movimiento específico, que es la perspectiva que suele tomar Aristóteles, para quien no hay movimiento (ni por lo tanto, tiempo ni instante) al margen de las cosas que se mueven (*Física* IV, 10, 218b10-12). Y esas cosas están sujetas a movimientos determinados, que tienen un principio y un fin. A partir de esta extensión espacio temporal del movimiento se pueden abstraer instantes, pero no se podría hacer el movimiento sintético contrario, conformando el movimiento a partir de una sumatoria de instantes.<sup>24</sup> A nivel gnoseológico, para Aristóteles, no hay que olvidar nunca el punto de partida de la argumentación y el fenómeno que se quiere explicar.<sup>25</sup> Para la argumentación crítica zenoniana, sin embargo, que no acepta el status de principio del movimiento, esto parecería suponer demasiado.

La segunda noción de “ahora”, como instante indivisible, sería la versión temporal del punto geométrico, y por lo tanto hay un claro paralelismo en el tratamiento aristotélico de ambas nociones. Para Aristóteles, en efecto, un punto geométrico no es capaz de moverse a menos que forme parte de una magnitud dotada de movimiento (*Física* 240b8-11). Del mismo modo, un instante temporal indiviso sólo puede decirse que transcurre en la medida en que forma parte de un ahora extendido en el tiempo.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p.192.

<sup>23</sup> MAGIDOR, O. Another Note on Zeno's Arrow. *Phronesis*, 53, Issue 4, p. 359-372, 2008.

<sup>24</sup> Owen entiende que la falacia en la que incurre la paradoja radica en sostener que lo que se puede predicar con verdad de la flecha en cada instante de su vuelo es verdadero también del proceso completo. Cf. Zeno and the Mathematicians. In: ALLEN, R.E.; FURLEY, D. J. (eds.). *Studies in presocratic philosophy*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975, p. 157.

<sup>25</sup> Cf. *Anal. Pr. I*, 30, 46a17-22 para el establecimiento de este orden entre *aísthēsis* y *lógos* en el campo de los movimientos astronómicos.

Tal como señalé en la introducción, las paradojas de Zenón se revelaron como máquinas para pensar, dado que es justamente a partir del intento de solución que Aristóteles se ve llevado a establecer esta crucial diferencia entre las dos acepciones del “ahora”,<sup>26</sup> abriendo una interesante discusión filosófica acerca de cuáles con las coordenadas para pensar el presente que llega hasta nuestro días –recordemos el memorable tratamiento de este problema por parte de Agustín de Hipona en *Confesiones* XI. Por otro lado, como vimos, la discusión con el *Parménides* supuso un refinamiento aún mayor de la conceptualización del tiempo, sumando el instante a los dos sentidos de ahora. Tal como los lectores de Aristóteles están acostumbrados a encontrar, una parte omnipresente de la discusión con sus predecesores pasa por refinar herramientas conceptuales y distinguir sentidos de los términos.

En todo caso, para Aristóteles, salvo los motores inmóviles que están en un estado de inmovilidad absoluta, todo lo demás en el cosmos está tanto en movimiento como en reposo en algún respecto, de modo que la paradoja de la flecha estaría tomando sentidos excesivamente monolíticos de movimiento y reposo, que no se corresponden con el tipo de movimiento que una entidad sublunar como la flecha es capaz de realizar. Al tratar la noción de lugar, quedará más clara esta noción relacional de movimiento y también el tipo de marco absoluto reconocido por Aristóteles.

### **b) El movimiento local de la flecha**

A la hora de comentar la presentación aristotélica de la paradoja de la flecha señalé que la dificultad más grave la ofrece la exégesis de la expresión “*katá tòn íson*”, conforme a la cual Zenón habría afirmado que la flecha está en cada instante ocupando un lugar igual a sí misma, respecto del cual no está en movimiento. Aristóteles enfrenta el desafío de conceptualizar esta noción de lugar de un modo tal que no se vuelva incompatible con el movimiento ni con el reposo, y lo hace, como veremos, estableciendo referencias múltiples.

Para despejar confusiones como la zenoniana respecto del concepto de lugar, Aristóteles precisa su diferencia con la noción de recipiente o contenedor, que sería otro modo de entender el concepto de lugar. El contenedor se traslada junto con lo que se mueve, mientras que el lugar permanece inmóvil. Ilustra la diferencia con esta imagen:

<sup>26</sup> Esta dependencia es señalada por Kirk, Raven y Schofield. Cf. KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983<sup>2</sup>.

Así como el recipiente (*angeïon*) es un lugar transportable (*tópos metaphoretós*), el lugar es un recipiente inmóvil. Por tanto, cuando se mueve en algo móvil, dentro de algo que cambia, como un barco en un río, se usa como un recipiente más que como un lugar que contiene. El lugar, en cambio, quiere ser inmóvil, por eso el lugar es más bien el río total, porque como totalidad es inmóvil (*akínetos ho pàs*).<sup>27</sup>

El pasaje es claramente deudor de la concepción de lugar propia de la paradoja de la flecha, que Aristóteles intenta superar recurriendo a dos acepciones diferentes de lugar (recipiente o lugar propiamente dicho), tal como había forjado dos nociones de “ahora” para resolver el costado temporal de la paradoja. Comentadores antiguos y modernos señalaron las dificultades de esta atribución de inmovilidad.<sup>28</sup> Vigo, siguiendo a Ross, entiende que la dificultad que introduce este pasaje radica en que cuando piensa en un continente que se encuentra en movimiento, Aristóteles tendría que elegir entre dos opciones igualmente inaceptables: a) atenerse a la exigencia de inmovilidad del lugar, con el precio de abandonar la noción que venía desarrollando de “lugar particular”; b) persistir en la noción de “lugar particular”, abandonando la exigencia de inmovilidad del lugar.<sup>29</sup> En este caso, además, se solaparía la diferencia entre lugar y recipiente, cuyo establecimiento era el objetivo del pasaje que estamos comentando.

Y sin embargo, si tenemos en cuenta el siguiente cuadro de Mendell<sup>30</sup>, el lugar, como límite, podría ser pensado como inmóvil, porque el límite no es la extensión y, por lo tanto, como límite mismo, no se traslada, en tanto no tendría extensión, sin que esto vaya en contra, según sostengo, con la noción de límite primero, porque no es el límite lo que se traslada sino el cuerpo que, al hacerlo, pasa precisamente de un lugar a otro. Mendell ofrece el siguiente cuadro para precisar el status del lugar:<sup>31</sup>

<sup>27</sup> *Física* IV, 4, 212a14-18.

<sup>28</sup> Entre los antiguos, Simplicio, 583,29 - 584,28; entre los modernos Ross (1936, pp. 56-58, *ad loc.*), Hussey (HUSSEY, E. *Aristotle's Physics Books III and IV*. Oxford: Oxford University Press, 1983).

<sup>29</sup> Cf. Vigo, In: ARISTÓTELES. *Física III-IV*. Traducción, introducción y comentario de A. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 199; Ross, in: ARISTOTLE. *Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross*. Oxford: Oxford University Press, 1936, p. 575-576.

<sup>30</sup> MENDELL, H. Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place. *Phronesis*, 32, p. 206-231, 1987, p. 219.

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

	<b>Extensión</b>	<b>Límite</b>
Dependiente de lo contenido	Materia	Forma
Dependiente de lo que contiene	Intervalo o extensión <sup>32</sup>	Lugar

En principio, la inmovilidad del lugar puede ser interpretada en dos sentidos diferentes:

- 1) Cualquier cosa se movería respecto de una totalidad más amplia que excede el lugar propio del cuerpo. Esto podría ser el universo tomado como un todo, ya que, en un sentido máximo, el universo es el continente de todos los cuerpos, aunque también podría hacer referencia a su centro o a la esfera de las estrellas fijas. Al ser finito, el universo representa un marco de referencia absoluto para el arriba (el límite extremo del movimiento circular del cielo) y el abajo (el centro del universo). Siguiendo esta línea de lectura, Lang entiende que lo que estaría operando como lugar inmóvil para todo movimiento sería el primer cielo (así entiende el *prôton* de 212a20).<sup>33</sup>
- 2) Cualquier cosa se movería respecto de un lugar fijo constituido por el cuerpo continente como un todo. Esta es la interpretación de Ross y de Hussey, quienes entienden que “*prôton*” en la definición de lugar como “límite primero inmóvil del continente” (212a20-21) se refiere al límite más cercano, cerca de lo movido.<sup>34</sup>

Morison entiende, en cambio, que en el ejemplo aristotélico de la barca en el río el límite interno que constituye el lugar de la barca no es el límite interno del agua del río, sino el límite interno del río mismo.<sup>35</sup> Existe una diferencia entre estos límites, en tanto la superficie interna del río mismo está, en cualquier momento dado, constituida por la superficie del agua que coincide con él. Pero la constitución no es identidad, porque en otro momento la misma superficie de algo inmóvil como el río, o el universo, podría estar constituida por una superficie diferente del agua móvil.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Mendell, *ibid.*, aclara que la extensión no sería algo que tenga existencia independiente.

<sup>33</sup> LANG, H. *The Order Of Nature In Aristotle's Physics: Place And The Elements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>34</sup> Ross (ARISTOTLE. *Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1936); Hussey, op. cit., p. XXX.

<sup>35</sup> MORISON, B. *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford University Press, 2002, p.152.

<sup>36</sup> “*The inner surface of the universe at which it is in contact with the [boat] (as long as [it] remains stationary) remains the same, even though it is constituted at different times by different surfaces of water*”. *Ibidem*, p. 154.

Volviendo a la paradoja de la flecha, en ambos casos es posible sostener que se mueve, rescatando a la vez un marco de inmovilidad que opera como condición de posibilidad del movimiento. La disputa entre los intérpretes se traslada a la identificación del marco de estabilidad que funciona como referencia del movimiento, y esto afecta directamente a la disputa de Aristóteles con Zenón y a la naturaleza de su argumentación. Entre los dos tipos de interpretaciones básicas se juega la diferencia entre una concepción relacional del lugar o una absoluta, que ya había sido señalada, en términos de la disyunción idealismo / realismo en un estudio clásico de Moreau sobre tiempo y espacio en Aristóteles.<sup>37</sup> La concepción relacional parece más plausible que la absoluta, lo cual no impide sostener que el Universo es un marco de referencia absoluta, aunque no en sentido inmediato. En el pasaje de la barca en el río, Aristóteles adjudica la inmovilidad al río respecto de la barca. Incluso se podría plantear si la diferencia entre la concepción del lugar en *Física* y en *De Caelo* no obedece más bien a que se están tratando dos perspectivas diferentes, ya que la teoría de los lugares naturales está restringida a un tipo específico de movimiento, propio de los cuatro elementos, mientras que en *Física* se trata de todos los tipos de movimiento en general. Esta posibilidad ha sido defendida por Arisó Cruz, para quien están involucrados sistemas múltiples de referencia para cada movimiento.<sup>38</sup> En el ejemplo de la barca del pasaje que estamos analizando:

...el lugar del barco, deslizándose por el río, lo definiría el agua que lo bordea, lo cual indicaría que el barco se hallaría en reposo respecto a las aguas contiguas que se deslizan con él. Pero la nave estaría en reposo accidental respecto a este agua que lo rodea, como lo estaría una cosa colocada sobre su cubierta, porque la relación que mantiene con el barco es la de la parte respecto al todo, mientras que, considerado desde un sistema exterior al propio barco y al cauce del río, por ejemplo las orillas y el lecho, el lugar sería esta totalidad, la que es inmóvil respecto al barco y al movimiento del cauce del río.<sup>39</sup>

Según mi lectura, esta interpretación cuadra muy bien con el tratamiento de la causalidad de la *génesis* en *Metafísica* XII, para la cual se indican causas próximas y remotas: es causa eficiente de la *génesis* el padre, en sentido

<sup>37</sup> MOREAU, J. *L'espace et le temps selon Aristote*. Padua: Antenare, 1965, p. 43.

<sup>38</sup> ARISÓ CRUZ, A. La noción de lugar en la *Física* aristotélica. *Thémata*, 45, p. 35-50, 2012, p. 45.

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

próximo, y el movimiento de la eclíptica, en sentido remoto y más remoto aún, el primer motor inmóvil. Cada uno de estos cambios tendría como referencia un diferente lugar. También creo que esto muestra la complejidad de un planteo físico basado en la noción de lugar que, a diferencia de la de espacio, tiende a multiplicarse y también a confundirse con el contenedor y con la extensión.

La paradoja de la flecha lanzó el desafío de cómo y respecto de qué afirmar que un móvil se mueve, sea de modo absoluto como relativo. El camino de la resolución de esta paradoja radicaría entonces, según Aristóteles, en no haber tenido en cuenta este carácter relacional del movimiento de la flecha. Al plantearlo de este modo, la concepción aristotélica es más plástica y permite afirmar respecto de qué es posible afirmar que la flecha está inmóvil y en relación a qué no lo está. En todo caso, Zenón estaba en lo cierto de que allí había un problema.

#### CONSIDERACIONES FINALES. EN POS DE LA DIÁLECTICA ZENONIANA

En la arena del combate dialéctico en pos de la constitución de la ciencia física, Zenón de Elea ejerció una notable influencia en el pensamiento aristotélico tanto por su posición teórica como por su método dialéctico. Me he referido antes a cómo Zenón venía ya sindicado como un experto en dialéctica en el *Parménides*, donde había sido presentado como un modelo de ese método. Según Kirk, Raven y Schofield<sup>40</sup>, esta influencia había alcanzado antes a Protágoras y a Gorgias y, además de Platón y Aristóteles, posteriormente a Diodoro Crono. Diógenes Laercio (VIII, 57 = DK29 A10) afirma que en su diálogo de juventud *Sofista*, del cual apenas contamos con unos fragmentos, Aristóteles afirmaba que Zenón había sido el inventor de la dialéctica. Si nos atenemos a la definición aristotélica de la dialéctica en *Tópicos* I, Zenón habría forjado una técnica para discutir acerca de cualquier cosa, refutando una tesis con cualquier objetivo, gimnástico, agonístico o filosófico. Aristóteles, en este sentido, sería un successor confeso del gran polemista, no sólo por su herencia doctrinal, que he mostrado en las secciones anteriores acerca del tiempo y el espacio, sino por su metodología, que tiene como base la aporía, a la cual se llega a partir de las posiciones contrapuestas sobre el mismo asunto. Desde luego, Aristóteles, emulando a Fálaris, no vacila en aplicar

<sup>40</sup> *Op. cit.*

la dialéctica contra su inventor. Las herramientas conceptuales que forja para refutarlo, *i.e.*, las distintas acepciones del lugar y el tiempo, dependen de la figura de este adversario eleata. Sopesar adecuadamente el influjo zenoniano en Aristóteles tiene que tener en cuenta, como he intentado mostrar, la mediación platónica, que en el caso de las nociones de lugar y tiempo involucradas en la paradoja de la flecha se remontan principalmente al *Parménides*. En este sentido, mi trabajo ha mostrado razones adicionales a favor de la influencia decisiva de este diálogo platónico en la *Física* aristotélica, lo que ha sido señalado por trabajos pioneros como los de Owen y Couloubaritsis.<sup>41</sup> La clave de la solución aristotélica radicaría, según he sostenido, en la conceptualización del movimiento, que implica lugar y tiempo, en un sistema de referencias múltiples ausentes tanto en la paradoja zenoniana como en la deducción final de la segunda hipótesis del *Parménides*. Eso lleva a entender por qué Aristóteles, a diferencia de sus dos ilustres predecesores, desliza el problema al campo de competencia de una física que entiende al movimiento como principio, y debe ajustar las nociones de lugar y tiempo en función de la policromía de movimientos que se puede observar en el cosmos.

Recebido em abril/2017; Aceito em junho de 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, R. *Plato's Parmenides*. Oxford: Blackwell, 1983.
- ARISÓ CRUZ, A. La noción de lugar en la *Física* aristotélica. *Thémata*, 45, p. 35-50, 2012.
- ARISTOTE. *Topiques*. Tome I, Livres I-IV. texte établi et traduit par J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- ARISTÓTELES. *Física*. Libros I y II. Traducción, introducción y comentario de M. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Física III-IV*. Traducción, introducción y comentario de A. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- ARISTOTLE. *Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross*. Oxford: Oxford University Press, 1936.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1975.
- BERTI, E. L'uso 'scientifico' della dialettica in Aristotele. *Giornale di Metafisica*, vol. XVII, p. 169-190, 1995.

<sup>41</sup> OWEN, G. E. L. "Tithenai ta phainomena". In: MANSION, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Brussels: Louvain, 1961, p. 83-103; \_\_\_\_\_. Zeno and the Mathematicians. In: ALLEN, R.E.; FURLEY, D. J. (eds.). *Studies in presocratic philosophy*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975, p. 199-222; COULOUBARITSIS, L. *La physique d'Aristote*. Brussels: Ousia, 1997.

- \_\_\_\_\_. La dialettica in Aristotele. In *Studi aristotelici*. L'Aquila: Japadre, 1975, p. 109-133.
- BRISSEON, L. L'Instant, le temps, et l'éternité dans le *Parménide* (155e – 157b) de Platon. *Dialogue*, 9, p. 389-396, 1970.
- CORDERO, N. *Siendo se es*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- CORNFORN, F.M. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an introduction and a running commentary. London: The Liberal Arts Press, 1939.
- COULOUBARITSIS, L. *La physique d'Aristote*. Brussels: Ousia, 1997<sup>2</sup>.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Editions de Minuit, 1991.
- DÍAZ, M. E. Percepción y dialéctica en la argumentación aristotélica acerca del movimiento. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 4, p. 13-27, 2016.
- FRONTEROTTA, F. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Bari: Laterza, 1998.
- GRÜNBAUM, A. *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. Middletown, Connecticut: Wesley University Press, 1967.
- HUSSEY, E. *Aristotle's Physics Books III and IV*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983<sup>2</sup>.
- LANG, H. *The Order Of Nature In Aristotle's Physics: Place And The Elements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MAGIDOR, O. Another Note on Zeno's Arrow. *Phronesis*, 53, Issue 4, p. 359-372, 2008.
- MENDELL, H. Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place. *Phronesis*, 32, p. 206-231, 1987.
- MIÉ, F. Dialéctica y ciencia en Aristóteles. *Signos Filosóficos* XI, 21, p. 9-42, 2009.
- MOREAU, J. *L'espace et le temps selon Aristote*. Padua: Antenare, 1965.
- MORISON, B. *On Location: Aristotle's Concept of Place*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- OWEN, G. E. L. "Tithenai ta phainomena". In: MANSION, S. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Brussels: Louvain, 1961, p. 83-103.
- \_\_\_\_\_. Zeno and the Mathematicians. In: ALLEN, R.E.; FURLEY, D. J. (eds.). *Studies in presocratic philosophy*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975, p. 199-222.
- PLATON. *Parménide*. trad., introd. et notes par L. Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- ROSSETTI, L. I paradossi? Sono macchine per pensare. *Diogene Magazine*, 36, p. 62-66, 2014.
- ROSSI, G. Algunas notas sobre la discusión con los eleatas en *Física I* de Aristóteles. *Tópicos*, 20, p. 137-159, 2001.
- VLASTOS, G. A note on Zeno's arrow. In ALLEN, R.E.; FURLEY, D. J. (eds.). *Studies in presocratic philosophy*. Vol. 2. London: Routledge & Kegan, 1975, p. 184-200.
- WIELAND, W. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992<sup>3</sup>.

**“LA FILOSOFÍA SIEMPRE DICE LO MISMO”  
(PLATÓN, *GORG.* 482B1):  
LA REPETICIÓN COMO ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA  
PARA REORIENTAR EL DESEO  
“PHILOSOPHY ALWAYS SAYS THE SAME THING”  
(PLATO, *GORG.* 482B1): REPETITION AS ARGUMENTATIVE  
STRATEGY FOR REORIENTING DESIRE**

**MARTIN FORCINITI\***

**Resumen:** Este trabajo analiza el rol clave que la repetición desempeña en la estrategia persuasiva que desarrolla Sócrates en el *Gorgias* para atraer a Calicles al modo de vida filosófico. Se determina en principio qué es el *eros* del pueblo, presente en el alma del orador, y por qué constituye un obstáculo para el éxito de la persuasión. Luego de encontrar su origen en la reiterada *mimêsis* del pueblo, se postula que Sócrates ofrece la *mimêsis* filosófica como antídoto e instrumento para reorientar el *eros* de Calicles.

**Palabras Clave:** Eros, Pueblo, Mímêsis, Filosofía.

**Abstract:** This paper analyzes the key role that repetition plays in the persuasive strategy developed by Socrates in the *Gorgias* in order to attract Calicles to the philosophical way of life. The paper first determines what that *eros* of the people is that is present in the soul of the orator, and why it constitutes an obstacle to the success of persuasion. After finding the origin of it in repeated *mimêsis* of the people, the paper then postulates that Socrates offers philosophical *mimêsis* as an antidote for, and an instrument to reorient, the *eros* of Calicles.

**Keywords:** Eros, People, Mimesis, Philosophy.

El diálogo *Gorgias* escenifica un constante desencuentro entre el modo de vida filosófico y el político-retórico. Este se profundiza con cada nuevo interlocutor de Sócrates; el orador que releva al anterior se muestra más desafiante, más convencido de la validez de sus propias opiniones y, por lo tanto, más impermeable a la crítica socrática. En ese sentido, mientras el tono de la conversación con Gorgias es cordial, el intercambio con Polo

---

\* Investigador en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: forci@hotmail.com.

es abiertamente conflictivo y, finalmente, la tensión con Calicles llega a tal punto que éste abandona la discusión, y Sócrates debe continuar hablando solo para que los argumentos no queden inconclusos.

Existe sin embargo un momento decisivo del diálogo, que nos permite dudar de que esta progresión geométrica hacia el desencuentro se produzca de manera lineal, exenta de ambigüedades y posibles reversiones. Luego de que Sócrates finaliza su soliloquio y Calicles vuelve a participar del diálogo, el filósofo postula que el poder y la técnica necesarios para no ser víctima de actos injustos (confiscaciones, destierros, asesinatos etc.) son profundamente distintos de aquellos que se requieren para no cometer ese tipo de actos. Cuando afirma que para lo primero es necesario "... gobernar uno mismo en la ciudad, ejercer la tiranía (*tirannein*) o ser compañero del sistema político vigente" (*Gorg.* 510a8-10) – en suma, ser político–, Calicles concuerda ardorosamente con su opinión. Pero inmediatamente Sócrates aplaca su fervor, explicándole que quienes conducen su vida de ese modo creen que lo más importante de todo es vivir el mayor tiempo posible; y que a pesar de que hay muchas técnicas que tienden a dicho objetivo y lo alcanzan, eso no las hace realmente valiosas. Lo serían si su efecto fuera una vida buena, no meramente una vida larga. Es entonces cuando se produce el siguiente intercambio, eje de este trabajo:

Cal.: – No sé por qué me parece que en cierto sentido tienes razón, Sócrates, pero me ha sucedido lo mismo que a la mayoría: no me persuades del todo.

Sóc.: - Es porque el *eros* del pueblo (*démou eros*), Calicles, que está en tu alma, se enfrenta a mí. Pero si examinamos repetidamente (*pollakis*), igual (*isos*) y mejor (*beltion*) estas mismas cuestiones (*tauta tauta*), te persuadirás. (513c4-d1).<sup>1</sup>

Este pasaje nos ofrece dos datos fundamentales. Por un lado, Calicles admite que las palabras del filósofo lo hacen dudar de sus convicciones más profundas; por el otro, Sócrates confía en la posibilidad de modificarlas completamente, lo que implicaría que Calicles renunciara al modo de vida retórico y adoptara el filosófico. Esta confianza de Sócrates se debe a que, en primer lugar, ha identificado aquel elemento presente en el alma de su interlocutor que opera como un obstáculo para la persuasión filosófica: el "eros del pueblo". Dado que el término griego "*eros*" posee un campo

<sup>1</sup> Las traducciones son propias, a partir de la edición de Burnet.

semántico amplio, que incluye tanto al amor como al deseo sexual,<sup>2</sup> prefiero no traducirlo por ninguna de ambas acepciones, para evitar interpretaciones parciales del pasaje. Según veremos, este *eros* constituye el elemento hegemónico dentro del alma de Calicles, que aspira a arrastrar en su dirección a todo el resto de los deseos y opiniones particulares.<sup>3</sup>

En segundo lugar, la confianza socrática se explica porque el filósofo cree poseer el antídoto para eliminar dicho obstáculo erótico. Este parece ser el examen repetido, “igual y mejor”, de los mismos temas ya tratados. La bibliografía especializada ha dividido sus opiniones acerca de la factibilidad de esta pretensión socrática. Hay quienes sostienen que Calicles no puede ser persuadido, ya sea por las falencias de su disposición anímica<sup>4</sup> o por las limitaciones del método socrático.<sup>5</sup> Por el contrario, otros consideran que la persuasión racional es capaz de modificar la orientación deseante del alma de Calicles.<sup>6</sup> En lo que sigue me inscribiré en esta segunda posición, profundizando en un tema que, a mi entender, los comentadores no han desarrollado suficientemente: el rol que la “repetición” juega en la estrategia persuasiva del filósofo. Postularé que esta repetición explica en qué sentido “la filosofía siempre dice lo mismo”, y constituye una característica esencial de esta actividad, tal como Sócrates la entiende y practica.

Comenzaré realizando un análisis del *eros* del pueblo, a partir del cual se revelará el rol clave que juega la repetición, específicamente en su sentido de imitación (*mimêsis*), a la hora de hacer surgir y reorientar los deseos. Sobre esta base se podrá comprender por qué Sócrates se vale de ella para intentar atraer a Calicles hacia la vida filosófica.

#### EL *EROS* DEL PUEBLO COMO *EROS* TIRÁNICO

La compleja fórmula griega *demou eros* requiere de una elucidación pormenorizada. Su significado inmediato parecería ser que Calicles orienta su *eros* “hacia” el pueblo, es decir que el pueblo constituye su principal objeto

<sup>2</sup> Ludwig (2002, 7-10), contra Dover (1989, 42-53), entre otros, que identifica a *eros* solamente con el deseo sexual.

<sup>3</sup> Podría entonces trazarse un paralelismo entre este uso del término y el de *Rep.* IX, 572d-573b, en donde se habla de un *eros*-zángano que se convierte en el líder de los deseos y opiniones del alma, y la conduce hacia la tiranía.

<sup>4</sup> Cfr. Dodds, 1959, Newell, 2000.

<sup>5</sup> Cfr. Klosko, 1983.

<sup>6</sup> Cfr. Irwin, 1995.

de deseo (amoroso y/o sexual). Pero también podríamos interpretar que el *eros* que domina el alma de Calicles, y explica sus acciones, no es propio de él como individuo sino “del” pueblo. El *dêmos*, ese ente colectivo siempre difuso y difícil de precisar, sería el verdadero sujeto deseante, habitando como un intruso el alma del orador. Propongo que no es necesario elegir entre ambas posibilidades de interpretación (genitivo objetivo y subjetivo respectivamente). Veremos a continuación que el desarrollo de la primera nos conducirá a la segunda, y que ambas resultarán articuladas en una unidad de sentido mayor.

Comencemos entonces analizando el *eros* de Calicles hacia el pueblo. Éste debe entenderse como aquello que motiva sus pretensiones de dominar políticamente a la multitud, a la mayoría de los ciudadanos atenienses. El pueblo es objeto de su *eros* en tanto objeto de dominio, de sometimiento político.<sup>7</sup> La famosa doctrina de Calicles, según la cual es justo por naturaleza que “los fuertes” (entre los cuales se cuenta a sí mismo) sometan a “los débiles” (la mayoría, el pueblo), da voz a este *eros*. En una de sus múltiples formulaciones:

Cal.:- (...) Pero, según yo creo, la naturaleza misma muestra esto: que es justo que el mejor tenga más que el peor, y el más poderoso más que el menos poderoso. Y evidencia que tales cosas son así en muchos ámbitos, tanto en el resto de los animales como en todas las ciudades y razas humanas, que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte gobierne al débil y posea más (...) Pero yo creo que cuando un hombre nace con una naturaleza apropiada, habiéndose sacudido, atravesado y escapado de todo esto, y aplastando nuestros escritos, trucos, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, sublevándose, se revela como amo nuestro esclavo, y entonces resplandece la justicia de la naturaleza (483c8-d6; 484a2-b1).

Aquí Calicles evidencia las características decididamente “tiránicas” de su *eros*. El pasaje citado refiere a la toma del poder político de modo violento, al ejercicio del gobierno sin control de las leyes, y a un vínculo entre

<sup>7</sup> Ludwig, 2002, p.171-191, explica que en la democracia ateniense se había apropiado y extendido para la totalidad de la ciudadanía la “moral de amos” aristocrática, que exaltaba la libertad (frente a la esclavitud) y la actividad (frente a la pasividad) como caracteres masculinos por excelencia. Pero, paralelamente, los reducidos núcleos socio-político-sexuales de las clases altas (las *betaireiai*) se arrogaban esas virtudes sólo para sí, por lo cual eran percibidos con desconfianza por los demócratas, ya que constituían un posible germen de iniciativas tiránicas en relación al *dêmos*. Calicles se inscribe con claridad en esta segunda posición.

gobernante y gobernados análogo al del dominio de un amo sobre sus esclavos. Todos estos constituyen rasgos típicos de la figura del tirano en la Grecia clásica.<sup>8</sup> Recordemos que durante la discusión acerca de cuál sería la técnica apropiada para evitar padecer injusticias, la segunda opción mencionada por Sócrates era la de ejercer la tiranía (*tirannein*), lo cual había sido celebrado con entusiasmo por Calicles. Y ya Polo había puesto de relieve el rol arquetípico que la figura del tirano desempeña para el modo de vida de los oradores, elogiando a Arquelaos de Macedonia (470d-471d).

Existe otro rasgo típicamente tiránico del *eros* de Calicles: su desmesura (*hybris*).<sup>9</sup> En el pasaje citado leemos que es justo “que el fuerte gobierne al débil y posea más” que él. Podemos afirmar que para Calicles el gobierno del fuerte sobre el débil es entendido justamente como la impunidad para satisfacer su deseo de poseer cada vez más. Dos pasajes apoyan esta lectura. El primero es aquel en el que el orador caracteriza la justicia por convención, establecida por los débiles, como la antítesis de su concepción de la justicia por naturaleza

Cal.: - (...) Pero creo que los que establecen las leyes son los hombres débiles y los muchos (...) Tratando de atemorizar a los hombres más saludables y a los capaces de poseer más, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho (*pleonektein*) es vergonzoso e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más (*pleon ekhein*) que los muchos. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo (*ison ekhôsin*) siendo inferiores (483b4-c6).

Lo justo y lo injusto se definen siempre a partir de la búsqueda y la posesión de los objetos de deseo. En el reino de la convención – la *polis* democrática – existen regulaciones al respecto. Todos tienen el mismo derecho a poseer, y la justicia consiste en el respeto de ese derecho, mientras que la injusticia es la violación del mismo. Inversamente, en el reino de la naturaleza, nada regula la búsqueda y la posesión de lo deseado más que la capacidad de los individuos. Así, lo único que podría conducir a un hombre a reprimir sus deseos de poseer algún bien sería la conciencia de ser más débil que sus competidores. Pero esto no constituiría una preocupación para el más fuerte, que sabe que puede sobreponerse a todos. De modo que el deseo de posesión de los más fuertes por naturaleza es, por definición, inmoderado. La dominación política del débil sobre el fuerte en democracia

<sup>8</sup> Cfr. Morgan 2003, p. 59-94.

<sup>9</sup> Sobre la *hybris* como característica del tirano, cfr. Morgan, 2003, p. 95-116.

se expresa en el hecho de que este último se encuentra obligado por las leyes a moderar ficticiamente aquello que no posee moderación alguna. Si el fuerte por naturaleza gobernara la *polis* en los términos en que pretende – tiránicamente – su deseo de posesión se desplegaría, como anticipábamos, con total impunidad. Un segundo pasaje confirma que para Calicles dominar políticamente equivale a ser capaz de poseer desmesuradamente:

Cal.:- (...) lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con franqueza (*parrhesiazomenos*): que es necesario para el que va a vivir rectamente que sus deseos (*epithymias*)<sup>10</sup> se hagan tan grandes como sea posible y no se repriman, sino que, siendo ellos lo suficientemente grandes, les sirva con valentía e inteligencia y los llene con lo que en cada ocasión se vuelva objeto del deseo (491e6-492a3).

En el contexto de la democracia Calicles puede desear desmesuradamente, pero no dispone del poder que sería necesario para “llenar” los vacíos que sus deseos le producen cada vez que se le presentan; en otras palabras, es incapaz de poseer todo lo que desea en la cantidad en que lo desea y, a la vez, no ser castigado por la injusticia que eso implica para el resto de los ciudadanos. Desde ya, tal castigo sería interpretado por Calicles como una injusticia cometida contra él, una afrenta contra la naturaleza. Es claro entonces que, de las tres vías delineadas por Sócrates para no padecer injusticia, Calicles se inclina por la segunda: ejercer la tiranía.

Recapitemos. Al explorar el *eros* de Calicles “hacia” el pueblo identificamos una serie de notas tiránicas: su pretensión de arrebatarse el poder político de modo violento y de gobernarlo como un amo a un esclavo. Pero mientras estas características remiten solamente al pueblo como objeto de deseo, la desmesura del *eros* calicleano parece trascenderlo. Existen otros objetos que Calicles también aspira poseer tiránicamente “sobre la base” del sometimiento político del pueblo. Para “ser libre” de las restricciones que el sistema político democrático impone a sus deseos, Calicles debe antes “esclavizar” al pueblo ateniense.<sup>11</sup> De modo que el “eros hacia el pueblo” constituye sólo una de las facetas de su *eros* tiránico.

<sup>10</sup> Siguiendo a Cummins, 1981, contra Hyland, 1968, entiendo aquí *epithymia* como el nombre para cualquier tipo de deseo, y no necesariamente para aquél con el menor grado de racionalidad posible, por debajo del *eros* y de la aún más racional *pbilia*.

<sup>11</sup> Ya Polo había definido a la tiranía como “...tener la libertad en la ciudad para hacer aquello que uno piensa, de modo que mate, expulse y actúe en todos los asuntos de acuerdo a su propia opinión” (469c5-7).

¿Cuáles son esos otros objetos que el orador desea? Si bien nunca lleva a cabo una enumeración completa, los menciona en diversos momentos. Por ejemplo, cuando cuestiona la inutilidad de la vida filosófica, propone emular "... no a los hombres que refutan esas pequeñeces, sino a los que tienen vida, fama y muchos otros bienes" (486c8-d1). Ya antes habíamos mencionado que la vida prolongada, sin padecer injusticias, era un bien deseado por Calicles. Ante la pregunta de Sócrates "... ¿O crees tú que un hombre debe preocuparse, sobre todo, por esto: vivir el mayor tiempo posible (...)?" (511b7-9) respondió afirmativamente. Podemos asumir, entonces, que cuando Polo había admitido que llamaba buenas a "... la sabiduría, la salud, la riqueza y a otras cosas del mismo tipo..." (467e4-5), Calicles coincidió plenamente con él.

Tener una vida prolongada y sana, sin padecer injusticias; poseer sabiduría, fama y riqueza: se trata de bienes que podrían ser reconocidos como tales por cualquiera. En otras palabras, esos objetos constituyen bienes para el sentido común,<sup>12</sup> es decir para un modo acrítico de opinar, que aún no ha sido examinado filosóficamente. De modo que el pueblo, los muchos, ese ente tan despreciado por Calicles, comparte con él los mismos objetos de deseo. Encontramos así el *eros* "del" pueblo, que habíamos señalado antes como una de las dos posibles interpretaciones de la fórmula *dêmou eros*.

Estamos, entonces, en condiciones de concluir que el *eros* tiránico de Calicles posee dos facetas: por un lado, el *eros* "hacia" el pueblo – que aspira a someter políticamente a la mayoría - y por otro un *eros* del pueblo – que desea lo mismo que esa mayoría. Así, *dêmou eros* es, en boca de Sócrates, un sinónimo de "*eros* tiránico". Si bien en primera instancia esta conclusión puede resultar extraña, se volverá evidente luego de que establezcamos la naturaleza del *dêmos* en este diálogo platónico, tarea que acometeremos a continuación.

## EL PUEBLO ATENIENSE

Encuentro dos comprensiones alternativas de lo que es el pueblo en el texto. Por un lado la de Calicles, que lo entiende como una multitud de hombres a los que Nietzsche<sup>13</sup> denominaría "reactivos" o "del resentimiento". Ya hemos citado un pasaje en el que responsabilizaba a la multitud de débiles

<sup>12</sup> Al respecto, cfr. Vigo, 2009, p. 90-92.

<sup>13</sup> Cfr. Nietzsche, 2005, p. 50-57.

de instaurar leyes y valores morales (como la vergüenza) con el sólo objetivo de limitar el afán de posesión de los fuertes. Calicles agregaba que esta acción les generaba placer, dada su propia impotencia (483bc). El pueblo sería entonces una mayoría de individuos que, conscientes de su inferioridad y resentidos contra la aristocracia de los fuertes, subvierten la legítima dominación de éstos, no mediante un enfrentamiento directo - tal sería la lógica de los fuertes - sino recurriendo a artificios y engaños como la ley y la moral. Así, el conjunto de los fuertes representaría aquel elemento radicalmente diferente del conjunto del pueblo, el cual, sin embargo, aseguraría su identidad y cohesión. Los fuertes serían el "otro", el enemigo, aquellos que de ser incorporados "en tanto fuertes" (es decir, en tanto sujetos deseantes desmesurados) destruirían el "nosotros". Solo pueden formar parte del pueblo "en tanto domesticados", sujetos a las leyes y a la moral. Si se rebelan contra esta domesticación, su destino será la expulsión del todo social. Podemos concluir entonces que el pueblo se conforma sobre la base de una común enemistad hacia los superiores, lo cual establece entre sus miembros - "los iguales" - lazos recíprocos de amistad. Se trata de aquello que los griegos denominaban *philia*: un vínculo afectivo - traducible por "amistad", "amor"<sup>14</sup> o incluso "pertenencia"<sup>15</sup> - que suponía obligaciones recíprocas para quienes se encontraban unidos por él.<sup>16</sup> En ese sentido, ya desde la época arcaica se lo utilizaba para nombrar los lazos políticos y/o clientelares establecidos entre los miembros de un mismo *oikos* y, sobre todo, entre ellos y otras familias.<sup>17</sup>

Frente a esta concepción encontramos la de Sócrates. El filósofo retoma la caracterización de Calicles, reconociendo que el pueblo ateniense se conforma a través de lazos de *philia*, y que reprime las manifestaciones de desmesura individual en sus ciudadanos. Pero lejos de hallar la explicación de este fenómeno en una supuesta envidia hacia los fuertes, la encuentra en el *eros* "tiránico" colectivo propio del pueblo ateniense. Como veremos, la

<sup>14</sup> Cfr. Dover 1989: 49-54.

<sup>15</sup> Cfr. Ludwig 2002: 192.

<sup>16</sup> Cfr. Halperin 1986:70.

<sup>17</sup> La *philia*, al igual que la *betairía* con la que se encontraba directamente asociada, fue otro de los valores aristocráticos apropiados y resignificados por parte la democracia. Los *philoí* o *betairoi* eran, desde la perspectiva democrática, todos los ciudadanos, no un grupo reducido de ellos. Ya desde la época de Clístenes se opuso a la figura del *philetairos* aristocrático la del *philodemos*, es decir, la de aquél que hacía de todo el pueblo su *betairía* (Plácido, 2012: 41). En ese sentido, la propuesta de Sócrates en *Rep. V* de transferir los vínculos de *philia* desde el *oikos* a la *polis* no es más que una réplica del movimiento que ya había realizado la democracia (Ludwig, 2002, p. 214).

satisfacción de este *eros* a través del engrandecimiento del imperio requiere, como su condición de posibilidad fundamental, el mantenimiento de la *politeia* democrática en el orden interno. Y un individuo que orienta su *eros* tiránico hacia sus conciudadanos puede poner en riesgo toda esta necesaria articulación entre democracia e imperio. En el contexto de su crítica a los políticos del pasado se vuelve evidente la diferencia entre la caracterización socrática y la calicleana:

Sóc.-: Elogias a hombres que han deleitado a los atenienses, complaciéndolos con lo que deseaban (*epethymoun*). Y así dicen que ellos hicieron grande a la ciudad; pero que se está hinchando y está infectada, por culpa de dichos hombres del pasado, no se dan cuenta. Pues sin moderación y justicia, han colmado la ciudad de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras nimiedades de ese tipo (518e2-519a4).

Sócrates menciona aquí deseos (*epithymiai*) y objetos de deseos que debemos considerar sin lugar a dudas como *colectivos*. Pues si los políticos del pasado “deleitaron” a los atenienses satisfaciendo sus deseos, eso significa que previamente éstos habían manifestado dichos deseos; y el lugar en que ello debe haber acaecido no es otro que aquel en que el pueblo ateniense demanda a los políticos la adopción de medidas que involucran a toda la *polis*: la Asamblea. Los atenienses han votado mayoritaria y consistentemente, a lo largo de su historia democrática, diversas medidas tendientes a engrandecer su propio poderío, consolidando así un imperio marítimo. Y sobre la base de los tributos de las *poleis* aliadas, han hecho “grande” a su ciudad: las grandes obras arquitectónicas y escultóricas, los juegos, las fiestas son el resultado de la prosperidad imperial de la Atenas del siglo V a. C.<sup>18</sup> No hay aquí en términos nietzscheanos una concepción “reactiva” del pueblo sino, muy por el contrario, una activa y afirmativa.

Recordemos los ya mencionados objetos de deseo del sentido común: una vida prolongada, fama, riqueza, sabiduría. El imperio puede pensarse entonces justamente como un medio para alcanzar dichos objetos. Pues se trata de una construcción política que pretende perpetuarse en el tiempo (minimizando las acciones “injustas” en su contra), provee de renombre inmortal y riqueza cuantiosa a la ciudad de Atenas, y promueve el desarrollo de toda una serie de actividades culturales asociadas a la sabiduría.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Yunis, 1996, p. 141-146.

<sup>19</sup> Tengamos en cuenta que para el sentido común la sabiduría (*sophía*) no es aquello que la filosofía considera como tal. Por todo lo señalado, se explica que Yunis (1996: 136-153)

Si el planteo de Calicles proyectaba un futuro en el que un individuo excepcional tiranizará a sus conciudadanos, el de Sócrates revela en el presente la existencia de una *polis tyrannos*, motivo frecuente de la época para referirse a la Atenas imperial.<sup>20</sup> El pueblo ateniense manifiesta un claro *eros* tiránico. Comienza así a esclarecerse por qué Sócrates describía en esos términos el *eros* hacia/del pueblo de Calicles.

Habíamos dicho que Calicles consideraba que debía reprimir su *eros* tiránico para no ser castigado en la *polis* democrática. Ahora debemos agregar que dicha represión no es absoluta. La democracia ateniense ofrece a hombres tiránicos como Calicles la oportunidad para satisfacer en cierto sentido sus deseos, siempre y cuando se vean modificados. Pues si Calicles impone una medida a sus deseos, si renuncia a la desmesura de querer despojar a sus conciudadanos de todo aquello que él quiere sólo para sí, puede encontrar en el rol del político-orador el medio preciso para acceder a una vida prolongada, a la fama y a la riqueza. Esto supone que el pueblo debe dejar de ser considerado un objeto de sometimiento y convertirse en un *philos*, un sujeto colectivo vinculado con el político a través de la *philia* y la reciprocidad.<sup>21</sup> En nuestro vocabulario, Calicles debe modificar su *eros* hacia el pueblo. Como consecuencia su *eros* del pueblo - sus deseos de vida prolongada, fama y riqueza - también se verá modificado, pues será mesurado. Pero esta medida tendrá lugar sólo en el interior de la *polis* y en relación con sus conciudadanos. En el plano colectivo todavía le será posible acceder a una satisfacción desmesurada de sus deseos, formando parte de ese pueblo cuyas políticas imperiales ayuda a llevar a cabo. Pues no existen límites para el engrandecimiento imperial más que la propia capacidad de la *polis* de someter al resto.<sup>22</sup>

De modo que el pueblo otorgará fama, riqueza y larga vida a aquel orador que colabore, a través de su acción política, en la obtención de fama, riqueza

---

postule que las opiniones de Sócrates sobre el imperialismo ateniense tienen como contexto polémico inmediato el elogio de la Atenas imperial que realiza el personaje de Pericles en la obra Tucídides.

<sup>20</sup> Cfr. Morgan, 2003, p. 59-94;117-154.

<sup>21</sup> La "reciprocidad" era un valor ético, político y económico que estructuraba todas las relaciones sociales en la Grecia arcaica. Se define como el principio y práctica de devolver favor por favor ("reciprocidad positiva") y daño por daño ("reciprocidad negativa") (Gill, Postlethwaite y Seaford 1998: 1-12).

<sup>22</sup> En este sentido, la Atenas imperial es un excelente ejemplo del "fuerte por naturaleza" tal como Calicles lo concibe en 483c-d.

y larga vida para la ciudad y su imperio.<sup>23</sup> El orador puede aun engañarse, como Polo, pensando que es un tirano en la *polis* democrática, que logra que se apruebe lo que él quiere (466b-e). Pero Sócrates demuestra lo contrario: en la Asamblea se aprueba aquello que la multitud quiere, y el orador es en realidad un instrumento más al servicio del *eros* tiránico del pueblo.

Por todo lo desarrollado hasta aquí, postulo que el *eros* tiránico de Calicles se encuentra, a lo largo de toda su conversación con Sócrates, tensado entre dos posibles orientaciones: el interior de la *polis*, lo cual conduciría a Calicles por la senda del tirano, y el exterior de la *polis*, lo cual lo convertiría en un político-orador. Su doctrina del comportamiento “justo” que deben adoptar los fuertes por naturaleza en relación a los débiles, aplicada a su relación con el pueblo ateniense, favorece la primera orientación. Sin embargo, su desempeño cotidiano como orador en la Asamblea favorece la segunda. Existe así una inconsistencia entre la teoría y la práctica calicleana, que Sócrates identifica rápidamente y se dedica a exponer. Según veremos, el objetivo de esta exposición no es otro que persuadir a Calicles de que adopte otro modo de vida, distinto al que le ofrecen la tiranía y la democracia, renunciando completamente a su *eros* tiránico.

¿Cómo pretende llevar a cabo ese prodigio? Recurriendo a aquella misma actividad que produce oradores partidarios de un pueblo democrático e imperialista: la repetición y la imitación. Analizaremos entonces cómo la actividad de la *mimêsis* es capaz de producir, reproducir y reorientar los deseos, lo cual nos permitirá comprender en su totalidad el *eros* “tiránico” de Calicles y, sobre esa base, también la propuesta socrática.

### *EROS Y MIMÊSIS*

Según lo visto, el pueblo ateniense es considerado un tirano, dado que a través del imperio somete a numerosas *poleis*, satisfaciendo sus deseos desmesurados. Mostraré ahora que también se comporta tiránicamente hacia el interior de la *polis*, en su relación con los ciudadanos que la habitan, incluyendo a los oradores. Abordemos el siguiente pasaje, en el que Sócrates describe la práctica político-oratoria de Calicles:

Sóc.- (...) Me doy cuenta que tú, aunque eres hábil, no puedes contradecir lo que tus amados (*ta paidika*) dicen cada vez ni cómo lo hacen, sino que cambias lo que dices en un sentido y en otro. En la Asamblea, si estás

<sup>23</sup> Se trata de una reciprocidad del tipo *do ut des*, “doy para que des”.

hablando y el pueblo ateniense dice que no es así, cambias lo que dices de acuerdo a lo que aquél quiere... (481d5-e2).

En la Asamblea, Calicles es incapaz de contradecir al *dêmos* porque éste es su "amado" (*paidika*); es decir que su *eros dêmous* es la causa de esta incapacidad. La contradicción erótica en la que se encuentra, ya señalada, consiste en que desea someter al pueblo y, a la vez, desea lo mismo que él. Más aún, su rol de orador lo ubica en la posición de tener que servir al pueblo, satisfaciendo el *eros* tiránico de éste. En su conversación con Polo, Sócrates ya había señalado esta característica distintiva de la retórica, definiéndola como una de las cuatro especies del género de la adulación (*kolakeia*), la cual simula ser una técnica política, siendo en verdad una mera práctica carente de conocimiento y fundamento (463a-466a). Según el filósofo, todos los oradores del pasado han sido también aduladores, diferenciándose mínimamente de los actuales:

Sóc.- (...) me parece que han sido más serviciales que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella deseaba (*epethymei*). Pero en cuanto a aplacar los deseos (*epithymias*) y no alimentarlos, persuadiéndolos y forzándolos hacia aquello que los hará ser mejores, en nada se diferencian, por así decirlo, aquellos a estos (517b3-c1).

En este pasaje se enfatiza la maleabilidad de los deseos: estos pueden ser disminuidos o aumentados, modificados en su orientación por la persuasión o por la fuerza. Los políticos han optado por una sola de estas múltiples opciones en lo que respecta a los deseos populares y, como resultado, los atenienses se han vuelto más feroces (*agrioterous*), injustos y peores (516c), semejantes a animales mal domesticados. La ferocidad de esta gran bestia<sup>24</sup> se manifiesta en que ha atacado y castigado incluso a los próceres democráticos del pasado, aquellos que le habían proporcionado en mayor medida lo que deseaba: Pericles fue condenado por robo, Cimón y Temístocles fueron enviados al ostracismo, y Milciades casi arrojado al bátrato (516a-e). ¿Cómo esperar que se comporte entonces con el resto de los ciudadanos?

Sócrates responde a esta pregunta partiendo de una aclaración de lo que entiende por *philia*: "Me parece que es amigo (*philos*) de otro, en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante (*homoios*) de su semejante" (510b2-4). La *philia*, ese vínculo afectivo-político que deben establecer los ciudadanos entre sí, y los oradores con el pueblo, supone la

<sup>24</sup> Otra clásica comparación del pueblo con un gran animal se encuentra en *Rep.* VI 493a-d.

semejanza (*homoiôsis*). Ahora bien, "... donde sea gobernante un tirano feroz (*agrios*) e inculto (*apaideutos*), si hay en la ciudad alguien que sea mucho mejor que él, ¿no le temería, de cierto, y no sería el tirano en absoluto capaz de volverse sinceramente amigo (*philos*) suyo?" (510b7-c1). Tampoco podrá ser amigo de alguien mucho peor, pues lo despreciará (510c3-5). En consecuencia, el único *philos* de un tirano – lo cual vale desde ya para el pueblo ateniense – será aquél que logre "... acostumbrarse (*ethizein*) ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su amo, y procurar hacerse lo más semejante (*homoios*) posible a aquél..." (510d6-8).

Podemos concluir sobre esta base que el pueblo tiraniza a los ciudadanos en tanto los obliga a adecuarse a sus valoraciones de lo que es bueno y deseable; en suma, a elegir los mismos objetos de deseo. El *dêmos* obliga a quienes habitan la *polis* a asemejarse en lo que respecta a su *eros*. Si algún ciudadano disiente al respecto, corre el riesgo de resultar excluido de los lazos de *philia* y, por ende, ser identificado como un enemigo que merece ser castigado, expulsado o incluso eliminado. Los ataques y castigos recibidos por los próceres democráticos del pasado pueden entenderse como respuestas del pueblo a intentos de aquellos de contrariarlo, de diferenciarse excesivamente de su *eros* tiránico.

Recordemos ahora las tres técnicas que Sócrates había mencionado para evitar padecer injusticia en una ciudad: gobernar (*archein*) uno mismo, ser tirano (*tirannein*) o ser compañero (*betairon*) de la forma de gobierno (*politeia*) existente. En la democracia ateniense, las primeras dos técnicas son las que utiliza el pueblo; la tercera es propia del ciudadano individual, y especialmente del político-orador, que sólo puede satisfacer su deseo de tener una vida prolongada y libre del padecimiento de injusticias, si se vuelve *betairos* de la democracia/imperio, es decir, *philos* del pueblo. Como anticipamos, el filósofo se opone tajantemente a quienes desarrollan este modo de vida. De acuerdo con sus palabras, a tal individuo "... le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompido por la imitación (*mimêsin*) de su amo y por el poder (*dynamin*).” (511a1-3).

Más allá de la valoración socrática, me interesa resaltar que el proceso de asemejarse al pueblo, denominado aquí *mimêsis*, supone una transformación anímica. Desde su juventud, el imitador “se acostumbra” (*ethizein*: hace parte de su *ethos*, de su manera cotidiana de comportarse) a desear la fama, las riquezas, la vida prolongada y, por lo tanto, el poder para procurárselas. El imitador no puede permanecer inmune, exterior a su actividad imitativa; es su propia alma la que está comprometida en ella. El alma es, justamente,

el lugar en el que arraigan los deseos; allí se encuentra el *eros* tiránico de Calicles. Por lo tanto, debemos concluir que la *mimêsis*, reiterada cotidianamente durante un período prolongado de tiempo, produce deseos en el alma del imitador. Imitar deseos ajenos vuelve propios tales deseos: he aquí la lección psicológica decisiva de la filosofía socrática.<sup>25</sup>

Estamos finalmente en condiciones de comprender en qué sentido aquello que está presente en el alma de Calicles es un *eros del* pueblo. Él, como cualquier ciudadano ateniense, se ha acostumbrado desde joven a hacerse *philos* del pueblo, imitándolo en sus deseos. Podríamos llamar a esta imitación general, de la que participa toda la ciudadanía, *mimêsis* social. A su vez, Calicles la ha reforzado con un segundo tipo de imitación, que podríamos denominar *mimêsis* política, específica de los oradores que cambian su parecer en la Asamblea cuando sus palabras son contrariadas por la multitud. Por lo tanto el *eros* tiránico del pueblo ateniense, que dio nacimiento al imperio y sostuvo su expansión, se volvió parte del alma de Calicles, primero a partir de su reiterada *mimêsis* social, y luego gracias a su *mimêsis* política. Él desea desmesuradamente la vida prolongada, la fama y la riqueza porque *ya antes* lo deseaba el pueblo.

Queda un punto que dilucidar. Si el *eros* tiránico de Calicles se ha originado como un *eros* "del" pueblo, ¿por qué posee también otra faceta, la de ser un *eros* hostil "hacia" el pueblo, que tiende a someterlo? ¿Por qué no ha replicado la hostilidad imperial que el *dêmos* despliega hacia el exterior de la *polis*, y la dirige en cambio hacia su interior? Esto se explica porque ha articulado, de manera contradictoria, su *eros* tiránico-popular con su convicción aristocrático- sofística de ser un "fuerte por naturaleza". Deseando lo mismo que el pueblo ya antes de dedicarse a la política, Calicles compartía la creencia de Gorgias y Polo de que los oradores son lo más semejante a un tirano en una *polis* democrática, dominando al *dêmos* a través de la adulación. En ese sentido, concebía a la arena política como un campo en el que reina la justicia por naturaleza, dado que los individuos más capaces se imponen por sobre los inferiores. Su convicción de ser uno de esos fuertes por naturaleza lo habría impulsado entonces a valerse de la retórica adulatoria, considerándola como un medio para ejercer cierto tipo de tiranía.

Ahora bien, según dijimos, el adulator no es un dominador, sino un esclavo de aquél a quien adula. Más aún, la adulación es un tipo de imitación, pues consiste en decir lo que el adulado desea. De modo que Calicles se ha

<sup>25</sup> Lo mismo se establece, por ejemplo, en *Rep.* III 395d.

dedicado a imitar a los políticos aduladores, creyendo que eso lo distinguía de la masa y confirmaba su carácter de fuerte por naturaleza, sin advertir que no hacía otra cosa que reforzar la *mimêsis* social del pueblo con una segunda *mimêsis* política.

En suma, el *eros* tiránico de Calicles se ha originado en el pueblo,<sup>26</sup> pero se ha visto orientado en contra de este por la doctrina de la justicia por naturaleza. Lo único que le ha permitido conciliar la contradicción entre dicha doctrina aristocrática y su práctica política democrática ha sido la errónea creencia de que la retórica adulatoria era un instrumento de dominación del pueblo. Sócrates, como vimos, ha impugnado seriamente esa creencia. Según lo señalado en el apartado precedente, una de las posibilidades de que dispone Calicles para superar la contradicción en que encuentra consiste en modificar la orientación su *eros* y asumir de manera coherente su rol de orador y servidor del pueblo; la otra era intentar convertirse literalmente en un tirano, abandonando la mediación política. Analizaremos, para concluir, los términos en que Sócrates formula esa primera posibilidad, lo cual nos permitirá desarrollar la alternativa de vida que el filósofo le ofrece a Calicles, opuesta en igual medida tanto a la orientación de su *eros* “tiránico” hacia el interior de la *polis* como hacia su exterior.

#### LA MIMÊSIS FILOSÓFICA COMO ANTÍDOTO A LA MIMÊSIS POPULAR

Sóc.: - (...) [el que en verdad es hombre] debe examinar de qué modo viviría mejor durante el tiempo que vaya a vivir, si asemejándose (*exomoiôn*) a ese sistema político (*politeia*) de donde habite, y en ese caso es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante (*homoiotaton*) posible al pueblo ateniense, si quieres volverte amigable (*prophilês*) para él y tener gran poder en la ciudad (...). Si tú crees que algún hombre puede enseñarte una técnica tal que te haga muy poderoso en esta ciudad, aunque seas diferente (*anomoion*) al sistema político (*politeia*), para mejor o para peor, no deliberas correctamente, Calicles, según creo. En efecto, no debes ser un imitador (*mimêtên*), sino semejante por naturaleza (*autophyôs homoion*) a ellos, si quieres hacer algo auténtico para conseguir la amistad (*philian*) del pueblo ateniense y también, por Zeus, la de Demo, el hijo de

<sup>26</sup> Sostengo que aquí se encuentra la crítica política fundamental que realiza diálogo: la democracia ateniense, por su manera de funcionar hacia el exterior y hacia el interior, engendra tiranos. La misma idea se reitera en *Rep.* IX 565a-566d.

Pirilampes. Así pues, el que te haga más semejante (*homoiotaton*) a ellos te hará ser también, como tú deseas (*epithymeis*), político y orador (...) (512e4-513a4; 513a7-c1).

Sócrates señala con claridad la contradicción en la que se halla Calicles. Si realmente quiere ser poderoso - lo que significa para el orador poseer la capacidad de satisfacer sus deseos (466b-e) - no puede continuar siendo un imitador del pueblo, que por un lado desea los mismos bienes que él y, por el otro, pretende destruir la *politeia* democrática e instaurar una tiranía. Sólo asemejándose al máximo a ese pueblo y a esa *politeia* podrá establecer con ellos una relación de *philia*, lo que le permitirá a su vez convertirse en un político y orador con el poder para satisfacer sus deseos.

Estas palabras, que podrían ser entendidas como un consejo, contienen en realidad una crítica implícita a la posibilidad que la democracia le ofrece a Calicles. Para explicitarla, debemos notar en primer lugar que Sócrates se vale de la misma distinción calicleana entre lo convencional (o ficticio) y lo natural. El actual comportamiento de Calicles –participar de las instituciones democráticas sin valorarlas, afirmándose superior por naturaleza al pueblo ateniense– es ubicado del lado de lo ficticio. Calicles actúa como un mero “imitador”, y eso no le otorgará el poder que desea. Para conseguirlo, debe abandonar la ficción y volverse semejante “por naturaleza” al pueblo.

De este modo, Sócrates se está apropiando de la doctrina calicleana para sugerirle al orador que sólo si acepta modificar su naturaleza (de “fuerte” a “débil”) podrá colmar su *eros* tiránico. Calicles es colocado así en una encrucijada entre su teoría y su práctica. Sus opciones se ven reducidas a dos: llevar hasta sus últimas consecuencias su dedicación a la vida política, renunciando a su convicción de ser un fuerte por naturaleza, o conservar esta idea de superioridad con respecto al pueblo y abandonar, consecuentemente, las instituciones políticas atenienses.

Cabe aclarar que Sócrates no sostiene la dicotomía entre lo natural y lo convencional, cuyo origen es sofístico.<sup>27</sup> La utilización que hace de ella tiene un objetivo claramente persuasivo: reforzar la creencia de Calicles de ser superior al pueblo, para que lo abandone como modelo de imitación. Sólo sobre esa base podrá comenzar a transitar el camino hacia el modo de vida filosófico. La efectividad de la táctica socrática es inmediata. En este punto

<sup>27</sup> Dodds, 1959: 266. De hecho, de acuerdo a lo desarrollado en el apartado precedente, la *mimêsis* supuestamente “ficticia” (exterior) es capaz de producir, a fuerza de repetición, una *homoiôsis* “auténtica”, “por naturaleza” (interior, anímica).

de la conversación se produce aquel intercambio decisivo que citamos al comienzo, y que reproducimos ahora:

Cal.: – No sé por qué me parece que en cierto sentido tienes razón, Sócrates, pero me ha sucedido lo mismo que a la mayoría: no me persuades del todo.

Sóc.: – Es porque el deseo del pueblo (*demou eros*), Calicles, que está en tu alma, se enfrenta a mí. Pero si examinamos repetidamente (*pollakis*), igual (*isos*) y mejor (*beltion*) estas mismas cuestiones (*tauta tauta*), te persuadirás. (513c5-d2).

Sócrates confía en alcanzar sus objetivos dialogando con Calicles sobre los mismos temas, en reiteradas ocasiones y de una forma “igual y mejor”. El vocabulario de la mismidad y la repetición es omnipresente y profuso en estas breves líneas. Calicles se encuentra sumido en una lógica repetitiva; Sócrates le está proponiendo salir de ella internándose en otra. ¿Cuáles son sus características?

Identifiquemos en primer lugar cuáles son las “cuestiones” que Sócrates y sus interlocutores han examinado y volverían a examinar. En términos generales son: la naturaleza y status de saber de la retórica, su vínculo con la justicia y la injusticia en la *polis* y, sobre esa base, la contraposición entre el modo de vida retórico y el filosófico. En segundo lugar, la “forma” en que las han examinado ha sido el diálogo filosófico. En diversas ocasiones Sócrates explicita las “condiciones formales” que deben regirlo. Las principales son que se desarrolle a través de preguntas y respuestas breves (*brachylogia*: 449b, 461d-e) y que uno de los dos interlocutores formule las preguntas, mientras que el otro se dedique a responder.<sup>28</sup> Dichas condiciones distan de satisfacerse. Calicles desarrolla una larga exposición de su doctrina (482c-486d) y Sócrates un largo mito sobre el destino del alma después de la muerte (523a- 527e), incumpliendo ambos la *brachylogia*. A su vez, en el momento en que Calicles abandona la conversación, Sócrates se pregunta y responde a sí mismo, violando así la condición de división de roles (506c-509c). Es por esto que la forma de examinar las mismas cuestiones debe ser reiterada, pero también mejorada (“igual y mejor”). Existen, en tercer lugar, una serie de “condiciones anímicas” para el diálogo filosófico. Según Sócrates, su interlocutor debe poseer “... conocimiento (*epistêmen*),

<sup>28</sup> Si bien durante parte de la conversación entre Polo y Sócrates, aquél se dedica a preguntar y éste a responder, mostrando que tales roles serían en principio reversibles, el filósofo cuestiona constantemente el modo en que el orador conduce el diálogo (462b-463d). Queda así establecido implícitamente que el que pregunta debe estar ya iniciado en la vida filosófica.

benevolencia (*eunoian*) y franqueza (*parrhesian*).” (487a2-3). De poseer dichas virtudes, los acuerdos entre ambos serían la misma “consumación de la verdad” (487e8), pues el interlocutor jamás habría concedido ningún punto “... ni por falta de sabiduría (*sophias*), ni por exceso de vergüenza, ni tampoco lo concederías intentando engañarme; eres amigo (*philos*) mío, como tú mismo dices.” (487e4-6). Como sostienen diversos comentadores, la adjudicación a Calicles de estas tres características es exagerada de parte de Sócrates.<sup>29</sup> También ellas operan como un horizonte regulativo, no como una descripción de lo efectivamente acontecido en el diálogo.

¿Qué se requiere, entonces, para que las condiciones anímicas y formales sean satisfechas en mayor grado, y las mismas cuestiones sean abordadas con resultados más persuasivos? Sócrates ha sido claro al respecto: el puro hecho de la repetición garantiza la mejora de los diálogos. Esta tesis que puede resultar extraña se sostiene firmemente en los desarrollos previos. Si la repetición a la que Calicles es invitado posee los rasgos de una *mimêsis*, en ella se encontrará la clave para modificar su *eros* “tiránico”, principal obstáculo para que adopte la vida filosófica.

De todas las condiciones mencionadas, nos interesa particularmente la de que los interlocutores filosóficos deben ser “amigos” (*philoí*). Recordemos que para Sócrates la *philia* suponía la semejanza entre los *philoí*. La democracia ya le había propuesto a Calicles establecer una relación de *philia* política con el pueblo, profundizando su semejanza con él. Pero Sócrates le sugirió que este objetivo era imposible (o indeseable), dada su naturaleza de “fuerte”. Podemos sospechar que ahora le estaría ofreciendo una *philia* alternativa y, por ende, un modelo de semejanza e imitación opuesto al del pueblo: el filósofo. Una importante sentencia de Sócrates durante su conversación con Polo refuerza esta sospecha: “... con los muchos no dialogo” (474b1). Volverse filósofo significa entonces colocarse en una posición desde la cual resulta imposible ser *philos* del pueblo, por dos razones. En primer lugar, porque la *philia* filosófica requiere del diálogo, y con el pueblo no es posible entablarlo. En segundo lugar porque en la *philia* política el orador debe satisfacer los deseos populares, y Sócrates propone exactamente lo contrario:

Sóc.: - Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que utiliza la verdadera técnica política, y el único que practica la política

<sup>29</sup> Cfr. Stauffer, 2002, p. 634.

en estos tiempos; pero como no hablo para agradar, sino que cada uno de los discursos que enuncio son para el mayor bien y no el mayor placer... (521d6-e1).

Sócrates se está presentando a sí mismo como un modelo de imitación profundamente antitético al pueblo, enfatizando que los modos de vida filosófico y político-retórico son incompatibles. El filósofo exhibe una multiplicidad de características indudablemente positivas: posee conocimiento, benevolencia, franqueza, busca la verdad, no comete injusticias, es capaz de mejorar a los ciudadanos. Sobre esta base se opone claramente al orador, al menos en dos cuestiones decisivas para los intereses calicleanos. Eligiendo la senda del orador, Calicles debe resignarse a convertirse en un “débil”; adoptando el modo de vida filosófico, puede conservar esa convicción de superioridad con respecto a la masa que caracterizaba a su “fuerte por naturaleza”. Por otro lado, la “verdadera política” promete brindarle el “verdadero poder”, que consiste en conocer y realizar lo mejor para sí mismo y para otros, y no en hacer meramente “lo que a uno le parece mejor”, en palabras de Polo (466a-467a). Así, el hecho de que Sócrates bautice a la filosofía con el nombre de la actividad que su interlocutor desarrolla para obtener un gran poder, debe ser entendido como parte de su estrategia persuasiva.

De modo que Sócrates pretende encauzar y orientar hacia la filosofía la convicción calicleana de ser superior al pueblo y su interés en convertirse en político, proponiéndole una resignificación de ambos. La figura del filósofo es revestida así de una apariencia bella y atractiva, a la medida del *eros* de Calicles, para incitarlo a sumirse en un nuevo tipo de práctica mimética. Tengamos en cuenta que, además de que la *mimêsis* es el procedimiento adecuado para reorientar el *eros*, la filosofía, por su propia naturaleza, no puede ofrecer más que su propia repetición a sus potenciales iniciados:

Sóc.: - (...) no te extrañe que yo diga estas cosas, antes bien, impide que la filosofía, que es mi amada (*paidika*), las diga. Pues dice, querido compañero, lo que ahora me has oído decir, y es para mí mucho menos impulsiva que otros amados. Porque este hijo de Clinias<sup>30</sup> cada vez dice algo distinto; al contrario, la filosofía siempre dice lo mismo (*tôn autôn*). (482a3-b1).

He aquí la última característica de Sócrates como modelo de imitación filosófico: es un gran repetidor de las palabras de su amada. Por eso insiste: “Mi argumento ya lo he expresado muchas veces (*pollakis*), pero nada impide

<sup>30</sup> Alcibiades, el otro amado de Sócrates.

decirlo una vez más (*kai eti*)" (508d5-6) o "...mi discurso es siempre el mismo (*ho autos logos estin aei*)..." (509a4-5). Sócrates ama la mismidad filosófica e invita a Calicles a que también lo haga, imitándolo en su renuncia a la *philia* con el pueblo y en la reiteración de los diálogos, repitiendo lo mismo sobre las mismas cuestiones. De la repetida *mimêsis* filosófica surgirá el *eros* filosófico, tal como de la *mimêsis* popular surgió el *eros* tiránico; y el nuevo *eros* motorizará una nueva repetición.

Carecemos de elementos dramáticos para determinar el resultado de la estrategia persuasiva de Sócrates. Sin embargo, espero haber ofrecido aportes para considerar que el *Gorgias* podría no ser la escenificación de la imposibilidad de la filosofía socrática para modificar el *eros* de sus interlocutores, dado su supuesto carácter intelectualista en los "diálogos tempranos". La repetición, una actividad que de acuerdo a nuestra caracterización no puede ser reducida a ninguno de los polos de la dicotomía racional-pasional, es un elemento esencial tanto de la erótica como de la filosofía.<sup>31</sup> Es por ello que Sócrates ha recurrido a ella para librar esta batalla de su larga disputa con el pueblo ateniense.

Enviado em abril 2017; Aceito em junho 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURNET, J. (1900-1905), *Platonis Opera. Tomus III*, Oxford: Clarendon Press, pp. 447-527.
- CUMMINS, W. J. (1981), "*eros, epithymía* and *philia* in Plato", en *Apeiron*, Vol. 15, N° 1, pp. 10-18.
- DODDS, E. R. (1959), *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press.
- DOVER, K. J. (1989), *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press.
- GILL, Ch., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (eds.) (1998), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: University Press.
- HALPERIN, D. M. (1986), "Plato and Erotic Reciprocity", en *Classical Antiquity*, Vol. 5, N° 1, pp. 60-80.

<sup>31</sup> Es importante aclarar que las conclusiones alcanzadas acerca de la filosofía socrática pretenden valer únicamente para el *Gorgias*, y no para el resto del *corpus* platónico. Hemos visto que el personaje de Sócrates enfatiza aquí la repetición por sobre la innovación en su concepción de la filosofía. Si este hecho revela una característica general de esta concepción, aplicable a otros diálogos, o si, por el contrario, se explica a partir de las particularidades dramáticas del *Gorgias* (en términos de que Sócrates pretende contraponer tajantemente el discurso filosófico al discurso camaleónico y adulator de los oradores) es una cuestión que queda abierta para futuras investigaciones.

- HYLAND, D. A. (1968), "eros, epithymía and philia in Plato" en *Phronesis*, Vol. 13, N° 1, pp. 32-46.
- IRWIN, T. (1995), *Plato. Gorgias*, Oxford: Clarendon Press.
- KLOSKO, G. (1983). "The Insufficiency of Reason in Plato's *Gorgias*", en *Political Research Quarterly*, pp. 579-595.
- LUDWIG, P. W. (2002), *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: University Press.
- MORGAN, K. (ed.) (2003), *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin: Texas University Press.
- NEWELL, W. R. (2000), *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Oxford: Rowan & Littlefield.
- NIETZSCHE, F. (2005), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza.
- PLÁCIDO, D. (2012), "Las relaciones de amistad en la ciudad griega. Entre arcaísmo y helenismo", en *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia*, N° 6, pp. 35-46.
- STAUFER, D. (2002), "Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias*", en *The Review of Politics*, Vol. 64, N° 4, pp. 627-657.
- VIGO, A. (2009) "Medios y fines en el *Gorgias* de Platón" en *Hypnos*, n. 22, pp. 73-97.
- YUNIS, H. (1996), *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Greece*, Ithaca: Cornell University Press.

# LA TORSIÓN ELEÁTICA: LA DIALÉCTICA FUERTE EJERCIDA POR PLATÓN Y ARISTÓTELES FRENTE AL ADVERSARIO MONISTA

THE ELEATIC TWIST: THE STRONG DIALECTIC AGAINST MONISM WORKED OUT BY PLATO AND ARISTOTLE

PILAR SPANGENBERG\*

**Resumen:** Este trabajo apunta a indagar en el tipo de argumentación empleado por Platón y Aristóteles frente al adversario monista y a iluminar así una estrategia dialéctica, que lejos de servirse de la relación entre diversas creencias del interlocutor a la manera del *elenchos* socrático, indaga en el sentido de la tesis a refutar. Intenta exhibir que en su misma emisión por parte del interlocutor está supuesta la negación de aquello que la tesis afirma y mostrar además que este tipo de argumentación supone una torsión con relación a estrategias acuñadas en torno a la tradición eleática, destacando en especial la figura de Zenón.

**Palabras clave:** dialéctica, Zenón, Platón, Aristóteles

**Abstract:** This paper aims to investigate the kind of argumentation used by Plato and Aristotle against monism so as to illuminate a particular dialectic strategy. This strategy, instead of focusing on the relationship between the different beliefs of the interlocutor (as the Socratic *elenchus* does), enquires into the sense of the thesis being maintained, in order to show that the very statement of the thesis involves the adversary in a contradiction. It aims to show also that this kind of argumentation implies a twist in the strategies built into the Eleatic tradition, highlighting the figure of Zeno in this regard.

**Keywords:** dialectic, Zeno, Plato, Aristotle

Tanto Platón como Aristóteles se enfrentaron al monismo, atribuido por ambos al eleatismo, a la hora de proponer los fundamentos de sus propias ontologías. Ambos se sirvieron en tales contextos, directa o indirectamente, de un tipo de argumentación tendiente a exhibir la contradicción implícita en la misma formulación de la tesis monista. Este trabajo apunta a indagar en el tipo de argumentación empleado por ambos filósofos frente a tal adversario y a iluminar así una estrategia dialéctica que, lejos de servirse de la relación

---

\* Investigadora en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: pspangenberg@gmail.com.

entre diversas creencias del interlocutor a la manera del élenkhos socrático, indaga en el sentido de la tesis a refutar, para exhibir que en su misma emisión por parte del interlocutor está supuesta la negación de aquello que la tesis afirma.

Interesa mostrar, también, que este tipo de argumentación supone una torsión por demás interesante con relación a estrategias provenientes del mismo eleatismo. De acuerdo con el testimonio platónico acerca de la figura de Zenón en el *Parménides*, sería posible identificar un precedente de la estrategia que utilizarán Platón y Aristóteles contra el monismo en la argumentación que Zenón emplea para defenderlo. Pero este, a su vez, dice servirse de un tipo de argumentación ya empleado por los detractores de Parménides. En efecto, Platón pone en boca de Zenón la afirmación de que él demostrará la tesis de la unidad refutando a quien afirma la multiplicidad, presentando así un argumento que acude a la contradicción implícita en la hipótesis a examinar: “si la multiplicidad es”.<sup>1</sup> En este sentido, en su refutación al monista Platón y Aristóteles habrían utilizado—y habrían hecho cada vez más sofisticados—los recursos dialécticos de los que se habría servido el propio eleático a la hora de rebatir la tesis pluralista. Así, en la batalla entre el monismo y sus detractores se habría acuñado un tipo de argumentación de neto corte dialéctico, que apuntaría, antes que a mostrar la factibilidad de la propia tesis, a exhibir la imposibilidad de la tesis del adversario, sacando a la luz contradicciones implícitas en ella o en su propia formulación. De hecho, siempre de acuerdo con el testimonio platónico, la argumentación empleada por Zenón ya habría implicado una torsión frente a adversarios del eleatismo que habrían negado la tesis monista exhibiendo la contradicción en ella supuesta. Las argumentaciones de Platón y Aristóteles a la hora de

<sup>1</sup> No es objeto de este trabajo un abordaje del pensamiento del Zenón histórico ni una evaluación de las tesis generales atribuidas por Platón a Zenón en el *Parménides* a la luz de otros testimonios sobre el eleáta, tema que ha sido objeto de interminables debates desde hace unas cuantas décadas (para una completa reseña de tales polémicas cf. Gardella, 2016). Interesa más bien asumir como dato la interpretación de su pensamiento transmitida por Platón en el *Parménides*, para analizar el tipo de matriz argumentativa allí empleada, más allá de que se trate de un momento parcial de su argumentación total o no. En otras palabras, lo que cuenta aquí es el testimonio aportado por Platón en cuanto al argumento del que se habría servido Zenón para defender la tesis de lo uno. Esto no implica, claro, que no haya utilizado un argumento semejante o diferente para demostrar también la imposibilidad de lo uno. Así, más allá de la problemática del Zenón histórico, interesa aquí focalizar en la lectura —y la consiguiente apropiación— que Platón y Aristóteles hicieron de ciertos procedimientos dialécticos presuntamente empleados por el eleático.

enfrentarse al eleatismo se insertarían así en una tradición sólida de recurso a la dialéctica y a la auto-contradicción implicada en la tesis monista.

En este trabajo nos proponemos entonces, en primer lugar, ofrecer un somero análisis de los pasajes del *Parménides* en que Platón adscribe a Zenón una particular estrategia para demostrar la tesis monista: la exhibición de la contradicción en la formulación misma de la tesis del adversario. Además, sirviéndonos del ejemplo de Gorgias, veremos en ese contexto qué tipo de argumento puede estar mentando el personaje de Zenón al referirse a los detractores del eleatismo. En segundo lugar, nos interesa exhibir el modo en que cierta matriz dialéctica implicada en esta estrategia es retomada por Platón y por Aristóteles a la hora de enfrentar al monista. Veremos, sin embargo, que hay una suerte de progresión en el recurso a la dialéctica, pues Platón recurrirá a la imposibilidad de “emitir” consistentemente una tesis tal por parte del monista, mientras que en el caso de Aristóteles, tal mecanismo de recurso a la imposibilidad de un discurso consistente por parte del adversario estará “implicado” en la refutación empleada. En este sentido, para constatar tal progresión recurriremos al primer argumento contra el monista desarrollado en *Sofista*<sup>244b6-d13</sup> y luego a una somera presentación de la argumentación desarrollada en los capítulos 2 y 3 de *Física I*, en que Aristóteles enfrenta a idéntico adversario.

## 1.

Vamos en primer lugar al texto del *Parménides* en que el personaje de Zenón pretende rebatir las críticas al monismo parmenídeo empleando la misma estrategia argumentativa de sus adversarios: la exhibición de la contradicción implicada en la tesis a rebatir.

Allí, frente al requerimiento de Sócrates, Zenón admite que lo que quiere decir en el escrito que acaba de leer es que “si las cosas que son son múltiples, las mismas cosas deben ser, entonces, tanto semejantes como desemejantes; pero esto es por cierto imposible, porque ni los desemejantes pueden ser semejantes ni los semejantes ser desemejantes” (*Parm.* 127e1-4).<sup>2</sup> Y si es imposible, continúa Sócrates, que los desemejantes sean semejantes y los semejantes desemejantes, es imposible también que las cosas sean múltiples, porque si lo fueran no podrían eludir esas afecciones imposibles

<sup>2</sup> Traducción de M. I. Santa Cruz, 1992, de la cual me serviré también en las demás referencias al *Parménides*.

(*Parm.* 127e6-8). Podemos sospechar que los múltiples son semejantes en la medida que cada uno de ellos es uno, y desemejantes en la medida en que la diferencia opera para distinguir uno de otro. Los argumentos se proponen, según admite el propio Zenón, para “sostener enérgicamente, contra todo lo que suele decirse, que no hay multiplicidad”. La forma del argumento de Zenón es entonces bastante transparente. La hipótesis que se asume aquí es la prótasis: “si las cosas que son son múltiples”.

Si las cosas que son son múltiples, las cosas son semejantes y desemejantes; es imposible que las cosas sean semejantes y desemejantes; por lo tanto, las cosas que son no son múltiples.

El argumento es una clara *reductio ad impossibile*.<sup>3</sup> La contradicción se encuentra envuelta en el consecuente de la primera premisa, de modo que lo que se muestra es que la premisa misma es la que envuelve una contradicción y así se auto-destruye.

Según considera Berti, el argumento de Zenón no constituye una prueba por el absurdo corriente, a la manera de la que utiliza la geometría, sino un argumento dialéctico en la medida en que sólo se sirve del principio de contradicción y no de otros principios, los postulados, que en la demostración geométrica se presupondrían también como punto de partida. En la demostración dialéctica, la consecuencia de la hipótesis que se quiere demostrar resultaría imposible porque se contradice a sí misma y, en consecuencia, la refutación no se sirve de la admisión de un presupuesto externo a la hipótesis inicial, sino que surge del análisis conceptual de ella misma.<sup>4</sup> Tomando prestada la terminología de Irwin, podríamos decir que aquí se encuentra envuelta una “dialéctica fuerte” que supone no solamente un examen crítico de la tesis del adversario, sino un método que, en cierto modo, exhibe la contradicción en ella implicada, conduciendo así a demostrar la verdad de la tesis contradictoria.<sup>5</sup> El argumento explica la razón por la cual Zenón

<sup>3</sup> Con respecto a las dudas con relación a que el Zenón histórico se haya servido de este tipo de argumentación cf. Barnes, 1982, p. 236, quien sostiene que los fragmentos no contienen ninguna *reductio* en la medida que nunca hacen el movimiento característico de tal tipo de argumento, la inferencia a la falsedad de la hipótesis.

<sup>4</sup> Berti, 1975, p. 301-302. Con respecto a los principios de la dialéctica cf. Vigo, 2016, p. 19, quien establece que los principios de no contradicción y de tercero excluido son aquellos propios de la dialéctica aristotélica. En nuestro caso, hacemos extensiva tal consideración a la dialéctica zenoniana, como así también a un uso específico de la dialéctica por parte de Platón.

<sup>5</sup> Este “préstamo” de la terminología de Irwin no implica admitir la caracterización que el autor ofrece de ella. En efecto, Irwin entiende por “dialéctica fuerte” aquella que, frente a la

pudo haber sido visto por Aristóteles como el descubridor (*beuretês*) de la dialéctica.<sup>6</sup> Poco más adelante, Zenón, frente a la acusación de Sócrates de buscar fama, afirma:

Mi obra constituye una ayuda (*boêtheia*) del *logos* de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo (*pros tous epicheirountas auton komodein*), diciendo que, si lo uno es, las consecuencias que de ello se siguen son muchas, ridículas (*polla kai geloia*) y contradictorias con el mismo *logos* (*enantia autôi*). Mi libro, en efecto, se opone (*antilegei*) a quienes afirman la multiplicidad y les devuelve los mismos ataques (*antapodidosi*) y aún más, queriendo exhibir que de su propia hipótesis –“si hay multiplicidad”– se siguen consecuencias todavía más ridículas (*eti geloiotera*) que de las hipótesis sobre lo uno, si se la considera suficientemente. Por cierto, fue con ese afán de disputar (*dia toiauten philonikian*) con el que la escribí cuando era joven, pero como una vez escrita alguien la robó, no se me dio la oportunidad de decidir si debía salir a la luz o no (128c-e).

Lo primero que debemos señalar es que el argumento se presenta como una ayuda (*boêtheia*) a la tesis de Parménides acerca de lo uno. Esto sugiere que Zenón se servirá, para demostrar idéntica tesis, de un “camino alternativo”: partiendo de la tesis contradictoria –la afirmación de la multiplicidad– se exhibirá su imposibilidad apoyándose en la contradicción que su misma afirmación entraña.

En segundo lugar, llama nuestra atención en este pasaje el hecho de que Zenón atribuya a los detractores del uno parmenídeo el empleo de un tipo de argumentación que consiste en exhibir la contradicción supuesta en la tesis a rebatir. No es claro a quiénes podría estar refiriendo aquí el personaje de Zenón. Un caso que podría servir de ilustración es el de Gorgias. En efecto, aun cuando el sofista es posterior a Zenón, es posible, sin embargo, ilustrar el tipo de mecanismo que Platón pudo haber tenido en mente al referirse a los detractores del monismo. No se debe perder de vista que aun cuando Zenón no haya tenido noticias del embate de Gorgias contra el eleatismo, Platón lo tiene muy en vista y nada impide que haya cometido tal tipo de anacronismo al referirse a una pretendida defensa de Zenón de su maestro frente a las refutaciones posteriores. En *Sobre el no ser*, uno de

---

mera dialéctica, no se apoya en premisas meramente plausibles, sino en creencias que “no podemos negar sin dejar de participar en el debate científico acerca de la realidad” (Irwin, 1988, p. 476-477).

<sup>6</sup> Aristóteles fr. 64 (ed. Rose).

los argumentos que emplea Gorgias en favor de su primera tesis “nada es” consiste en negar la posibilidad de que algo sea, afirmando que si es, es uno o múltiple. Primero niega que sea uno y luego que sea múltiple. A la hora de negar lo uno, acude a su implicación de lo múltiple: si es uno, puesto que toda unidad supone divisibilidad, a la vez resulta múltiple (DK82B 3, 73). Por lo tanto, no es uno. Pero Gorgias no se detiene en esta conclusión. Sirviéndose de un mecanismo claramente antilógico, sostiene que tampoco es múltiple.<sup>7</sup> Interesa subrayar que según el testimonio del anónimo pseudo-aristotélico autor del *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, Gorgias se sirve de argumentos de Zenón y Meliso a la hora de demostrar la primera tesis del tratado: “Intenta mostrar que no es ni uno ni múltiple, ni inengendrado ni generado, en parte como Meliso y en parte como Zenón” (979a22-23). De modo que Gorgias, aun cuando debe haber sido posterior a Zenón, se encuadra en esta tradición de crítica al monismo a través de la exhibición de la contradicción implicada en la hipótesis que oficia de punto de partida. No debemos descartar, entonces, que Platón esté pensando en refutaciones de esta índole a la hora de poner en boca de Zenón que quienes intentaron refutar a Parménides se sirvieron de la contradicción implicada en su propia tesis. Puede operar para nosotros, pues, como un exponente del tipo de adversario al que habría enfrentado Zenón.<sup>8</sup>

En tercer lugar, en relación con el pasaje del *Parménides* citado, interesa destacar el hecho de que este tipo de argumentación, según Zenón, apunta

<sup>7</sup> Sostiene que si toda multiplicidad supone un conjunto de unidades y la unidad, según se ha demostrado, es imposible, también lo es la multiplicidad. La argumentación general de la primera tesis que apunta a demostrar que nada es se sirve entonces de la antilogía: si es, es uno o múltiple. A partir de la demostración de la imposibilidad de cada una de tales alternativas, concluye la imposibilidad de la hipótesis inicial. En el contexto del *Fedro*, se hace mención de Zenón como un Palamedes, un experto en antilogías (261d6-8), lo cual nos podría sugerir el punto de contacto con Gorgias al que haría referencia el anónimo pseudo-aristotélico. En efecto, según una línea de lectura del pensamiento de Zenón, defendida, por ejemplo, por Brisson, 1994, p. 28, apoyándose en Proclo, el eleático habría defendido la tesis parmenídea de lo uno sirviéndose de un esquema que negaría la multiplicidad porque esta conduciría a afirmar la existencia de contradictorios como semejante-desemejante o igual-desigual. Así, tales demostraciones serían semejantes en algún punto a las de Gorgias: también supondrían una hipótesis, “si la multiplicidad es”, y una reducción al imposible. Pero mientras que Gorgias exhibe la imposibilidad de cada una de las alternativas que se ofrecen en la apódosis por separado, Zenón exhibe su imposibilidad conjunta en tanto contradictoria.

<sup>8</sup> Según una línea de lectura del pensamiento de Zenón, sin embargo, este se habría servido de antilogías, pero no para defender tesis alguna sino para ejercitar una gimnasia de pensamiento tendiente a exhibir problemas conceptuales. Al respecto cf. por ejemplo Hopkins, 2006.

a poner en ridículo al oponente. Por eso la intención de Zenón es mostrar que las consecuencias que se siguen de la tesis del pluralista son “aún más ridículas” (*eti geloiotera*),<sup>9</sup> condición que se seguiría directamente de la contradicción implicada en su propia tesis. El recurso al ridículo, según veremos, es una constante asociada a este tipo de argumentación.

Por último, en referencia una vez más al pasaje citado, merece destacarse la matriz dialéctica del tipo de argumentación allí descrito y desplegado. Tal tipo de argumentación procedería siempre contra y necesitaría del discurso del adversario para sentar la propia posición. La tesis defendida queda sentada a partir de la refutación ejercida respecto de la contradictoria. Zenón afirma, recordemos, que pretende devolver los mismos ataques recibidos por parte del pluralista. Así, aspira a retorcer sus argumentos. El verbo *antapodidomi*, que significa devolver, revertir, reaccionar es especialmente claro en este sentido y parece avanzar en alguna medida en la línea de una serie de estrategias que serán bautizadas por la tradición posterior sirviéndose de un vocabulario ligado a la lucha, que implica revertir, torcer el golpe recibido y utilizar así la fuerza del adversario en el propio provecho.<sup>10</sup> La referencia al ansia de victoria en la contienda (*philonikia*) termina de sellar la referencia a este tipo de argumentación de visos erísticos puesta allí en juego.

## 2.

En lo que sigue me interesa mostrar brevemente que Platón y Aristóteles volverán a explotar esta torsión a la hora de refutar la tesis del monismo. En lo referente a Platón, el texto relevante es *Sofista* 244b6-d13, pasaje en el cual el Extranjero de Elea refuta al monismo acudiendo también a la contradicción que se sigue de la emisión de la tesis por parte del adversario, pero esta vez, según veremos, se efectuará una vuelta de tuerca fundamental. Allí se ofrece una argumentación en dos tiempos de quienes afirman que todo es uno (*ben*

<sup>9</sup> En la utilización del comparativo sumado al *eti* se pone en evidencia la matriz antilógica sobre la base de la cual conforma su estrategia Zenón. La suya parece conformar una estrategia que lejos de apuntar a dejar impoluta la propia tesis, aspira a mostrar que si esta no resiste cualquier ataque, la del adversario menos aún.

<sup>10</sup> Con respecto a la jerga asociada a la auto-contradicción (y a la auto-refutación), tales como las nociones de *peritropê*, *anatropô*, *kataballô*, todas ellas acuñadas a partir de un campo semántico vinculado a la lucha y presentes en especial en la tradición helenística, cf. Castagnoli, 2010, en especial p. 156-158.

*to pan*).<sup>11</sup> En el contexto de su intento de mostrar que lo que es no puede ser reducido a una cantidad, el Extrajero empieza por refutar al monista. Así, el argumento se abre con una pregunta a los adversarios monistas: “¿Dicen (*phate*) que solo hay algo uno?”, poniendo de relieve el horizonte dialéctico en que se asentará la argumentación y la importancia de adscribir al adversario la enunciación del discurso que oficia como punto de partida. Y puesto que a continuación el monista reconoce que “llama (*kaleite*) ‘ente’ a algo”, se concluye que utiliza dos nombres para lo mismo: “uno” y “ente”. Esto, sin embargo, es inadmisibile en la medida que se intente defender que sólo existe una cosa. Ante este cuestionamiento, señala Sócrates, el interlocutor no podrá responder que constituyen dos nombres para lo mismo, puesto que sostuvo que solo hay una cosa y, en tal caso, ya estaríamos frente a la presencia de dos nombres (144c1-3). Así, afirma el Extranjero: “Admitir que hay dos nombres habiendo establecido que nada hay excepto lo uno es bastante ridículo (*katagelaston*)” (244c8-9). Encontramos, como en el caso del argumento de Zenón, el ridículo asociado a la tesis del adversario, cuyo solo enunciado supone dos cosas y, en consecuencia, es contradictorio con el propio contenido de la tesis.

El segundo momento del presente argumento va un paso más allá. En sentido estricto, señala el Extranjero, el monista tampoco podría admitir que se habla de la existencia de un nombre. Frente a la pregunta de si el nombre es diferente de la cosa (*tu pragmatos heteron*, 244d3), el Extranjero imagina dos posibles respuestas por parte del adversario y exhibe cómo ambas conducen a aporía: si el monista sostuviera que el nombre es “algo diferente” (*heteron*) de la cosa, debería admitir la existencia de dos cosas, el nombre y el ser (244d3-4). Si el nombre, en cambio, es “algo idéntico” a la cosa, o el nombre no es nombre de nada (porque no hay nada diferente de él), lo cual parece entrañar un absurdo pues en tal caso el nombre dejaría de ser tal, o el nombre será sólo nombre del nombre, pero en ese caso también estaríamos frente a un desdoblamiento del nombre y volveríamos a recaer en una dualidad, razón por la cual el monista tampoco puede admitir tal posibilidad (244d6-9). Vemos, pues, que el argumento parte del discurso proferido por el monista y se retrotrae a sus condiciones, poniendo en primer plano

<sup>11</sup> Aun cuando forma parte de la argumentación contra el monista, dejo de lado aquí el pasaje referido a la identidad entre ser y la totalidad (*bolon*) que va de 244d14 a 245e11, porque no recurre a la enunciación de la tesis por parte del adversario sino que se vale de un análisis conceptual de la noción de *bolon*. Al respecto cf. Palmer 1999, p. 173-181.

la relación entre ser y discurso. Es el hecho de formular su propia tesis lo que en definitiva obliga al monista a admitir la pluralidad implicada en el discurso considerado tanto desde el punto de vista de la multiplicidad que supone en su interior, como desde el de la alteridad que guarda con relación a la referencia. En este sentido, interesa subrayar una cierta progresión en la estrategia platónica respecto de la empleada por Zenón. En efecto, por un lado, se retoma contra el monista la matriz dialéctica ya señalada respecto del argumento del eleático. Por otro lado, el argumento apunta a una contradicción implícita en la tesis del adversario. Sin embargo, y esto es lo que implica una novedad, la contradicción que se pone en evidencia respecto de la tesis del adversario pone en juego la naturaleza del lenguaje del que, por necesidad, se sirve el adversario para exponer su tesis. La contradicción exhibida, en efecto, surge esta vez de la oposición entre lo dicho y el recurso empleado para decirlo. De suerte que en parte retoma la estrategia descrita por Zenón y, en parte, le da una vuelta de tuerca al poner el foco en la contradicción entre lo expresado en la tesis y su misma expresión. De modo que la naturaleza auto-contradictoria a la que se apuntaba en el argumento zenoniano pasa aquí a constituirse en una auto-refutación.<sup>12</sup> Su particularidad es que en el mismo acto de emitir la tesis por parte del adversario se contradice con el propio contenido de su tesis.

El recurso señalado, empleado por Platón en profusas ocasiones en sus diálogos tardíos, será retomado por Aristóteles en *Física* I, 2-3. Allí, en el contexto del análisis del número de los entes, el estagirita ofrece una refutación especial contra el monista, quien niega el principio mismo de la física al negar el movimiento.<sup>13</sup> Así, en el capítulo 2 traza una distinción general inicial entre monistas y pluralistas y, a continuación, emprende la discusión de la tesis monista que se prolongará al capítulo 3. La tesis monista de Parménides es caracterizada como un discurso erístico (*logon eristikon*, *Física* 185a5-12) cuya formulación respondería al mero gusto de hablar: no sólo sus consecuencias no se siguen de las premisas planteadas, sino que directamente parte de principios inaceptables, a los que Aristóteles *a priori* opone su propia tesis. De suerte que mientras que los pluralistas partirían de una tesis que, aunque errónea, es racional, el monista forjaría un discurso vacío que ya desde sus primeros principios contradiría flagrantemente no sólo la experiencia, sino

<sup>12</sup> Cf. Castagnoli, 2010, p. 218-224.

<sup>13</sup> Respecto de la implicación de la negación de la tesis del movimiento en la tesis monista cf. Aubenque, 1962, p. 354.

también los principios lógicos.<sup>14</sup> Este punto es de gran importancia: la tesis monista no se sostiene seriamente sino que se presenta por el mero placer de discutir.<sup>15</sup> Parménides se opone así a la experiencia más básica, la del movimiento, aquella que no exige ningún tipo de prueba o demostración. Y, si bien no sería necesario, afirma Aristóteles, discutir la tesis monista que niega precisamente el principio de la física, él estima conveniente decir algo al respecto por tratarse de un examen relevante para la filosofía.<sup>16</sup> El examen que emprenderá le compete, pues, a la filosofía primera, que es aquella que investiga acerca de los principios y lo hará, según veremos, por vía dialéctica.<sup>17</sup>

Antes de adentrarnos en el esquema argumentativo del que se sirve Aristóteles contra el monismo, cabe aclarar el sentido en el cual el estagirita parece comprenderlo. Curd ha establecido una diferenciación entre dos clases de monismo, la que nos puede ser de utilidad para enmarcar la crítica aristotélica: un monismo numérico y un monismo predicativo.<sup>18</sup> El primero se refiere a la tesis que establece que existe una sola cosa. El segundo, en cambio, a que a cada cosa se le puede atribuir un único predicado, el que indica aquello que es. Si, como sostiene Palmer, la interpretación del eleatismo fue efectivamente tan polifónica desde etapas tempranas,<sup>19</sup> la de Aristóteles se aproximaría hasta cierto punto por la segunda acepción del monismo, en la medida que el marco del problema, al menos a partir del tratamiento

<sup>14</sup> Así, en la segunda parte del capítulo 2, Aristóteles abre su enfrentamiento con el monista con una pretensión de destierro del ámbito de la física al afirmar que el examen acerca de si el ser es uno e inmóvil es una tarea que ni siquiera le corresponde a tal ciencia, pues el movimiento es un principio para ella y una ciencia particular no debe discutir sus propios principios (185a15-20).

<sup>15</sup> Este es un punto de partida fundamental en la estrategia que asumirá Aristóteles frente a Parménides, que nos remite directamente a *Met. IV*, texto en que se profiere la misma acusación contra el sofista: ambos discuten por el mero placer de discutir. Esta circunstancia determina una estrategia particular: a esta gente hay que “forzarla en sus palabras”. Estas consideraciones de *Met. IV*, entendemos, iluminan la estrategia asumida por Aristóteles frente al adversario monista.

<sup>16</sup> A partir de tales afirmaciones, resulta evidente que la *physikê epistêmê* consistirá para Aristóteles no tanto en la determinación de los principios físicos, sino más bien en un análisis filosófico tendiente a establecer los criterios a partir de los cuales será posible postular los principios de las realidades físicas.

<sup>17</sup> Con respecto a la interpretación del polémico pasaje de 185a2 en que afirma que “es tarea de otra ciencia o bien de una ciencia común a todas” investigar acerca de los principios, cf. Berti, 1977, p. 281-282; Rossi 2001, p. 142-146 y Giardina, 2002, p. 58-62.

<sup>18</sup> Curd 1998, p. 66.

<sup>19</sup> Palmer, 1999, p. 13.

que de él desarrolla en *Física I*, es la negación por parte del monista de la diversidad de sentidos del ser y de lo uno.<sup>20</sup>

En primer lugar, retomando en parte la matriz argumentativa platónica contra el monista, Aristóteles afirma que si sólo hubiera un ente, no sería posible que haya un principio, puesto que ya estaría implicada la existencia de al menos dos cosas: el principio del ente y el ente del cual es principio (185a3-5).

No resulta posible detenerse aquí en el detalle de los extensos pasajes de la refutación dirigida al monista. Interesa focalizar en el mecanismo general que se exhibe en la argumentación que se desarrolla en los capítulos 2 y 3. El cuerpo de la crítica comienza a través del establecimiento de la propia tesis: “el comienzo más apropiado de todos, dado que hay múltiples sentidos en que se dice que algo es (*pollachôs legetai to on*), es preguntarse a cuál de los sentidos de ‘es’ se refieren los que afirman que todas las cosas son una (185a20-23)”. Esto anticipa el modo en que Aristóteles concibe primariamente el monismo de Parménides: como la negación de “la multiplicidad de los sentidos de ser”. Por eso la crítica se llevará a cabo a partir de la analítica de los sentidos de “ser” y de “uno”. Así, el punto de partida adoptado por Aristóteles enmarca la discusión en un terreno netamente dialéctico, al establecer que este consistirá en determinar “qué quieren decir” quienes afirman que todas las cosas son una unidad. De modo que su refutación supondrá un análisis de lo implicado en la tesis monista.

El recurso a un marco conceptual propio, la doctrina de las categorías expuesta en los tratados lógicos y metafísicos, implicaría, sin embargo, el abandono del punto de partida eleático e impediría, en consecuencia, encontrar en la argumentación aristotélica una refutación en sentido estricto, en la medida que estaría sirviéndose de afirmaciones que el propio adversario no habría admitido. Considero que frente a esta objeción es posible encontrar, sin embargo, un sustento a tal recurso, que no supone recaer en la mera oposición de opiniones y que preserva el carácter refutativo de la argumentación. Aristóteles considera que el empleo del lenguaje nos compromete con la multiplicidad, de suerte que el monista, de rechazar la diferencia categorial, no podría siquiera hablar. Si bien tal presupuesto no se hace explícito, entiendo que opera como trasfondo a lo largo de toda la discusión de *Física I*,

<sup>20</sup> Es necesario aclarar que, aun cuando Aristóteles parte de un análisis semántico, establece que a partir de ciertas concepciones de lo uno que pudieron haber sostenido los eleáticos, se recae también en un monismo numérico (cf. 185b18-25).

2-3 con el monista, en la que Aristóteles no por casualidad parte del análisis de la proposición emitida por el adversario “el ser es uno”.<sup>21</sup> Esa es la razón por la cual no contempla siquiera la posibilidad de que el adversario rechace la pregunta inicial: “¿qué sentido asumen “ser” y “uno” para ustedes?”. De las críticas desarrolladas surge que, a los ojos de Aristóteles, la tesis monista exhibe una radicalidad tal que obliga a un tratamiento por fuera de los marcos conceptuales del eléata: desde su punto de vista, Parménides no sólo negaría la multiplicidad de los entes (lo cual, según hemos establecido, para Aristóteles implica ir en contra de la experiencia más básica), sino también la pluralidad de sentidos de ser, doctrina que el estagirita parecería dar aquí por descontada.<sup>22</sup> Pero desde el punto de vista aristotélico no se puede sino partir de la existencia de las categorías, pues esta constituye un *a priori* del cual es imposible escapar si uno se quiere mantener en los límites de la racionalidad y, fundamentalmente, según se seguirá de lo que sigue de su argumentación, si quiere hablar.

Puesto frente al panorama de la diversidad de los sentidos de ser, se le pregunta entonces al monista cuál es el sentido de ser implicado en su tesis. En 185a, Aristóteles afirma que el físico podría considerar que todo lo que es es sustancia (*ousia*) o cantidad o cualidad (es decir, alguna de las categorías accidentales), o acaso que es una sustancia determinada como, por ejemplo, un caballo o un alma o un hombre, o una cualidad determinada, por ejemplo blanco o caliente (185a24-25). Estas alternativas, sostiene Aristóteles, no pueden ser afirmadas a la vez, porque si el todo fuera un todo de sustancia y también de cantidad y cualidad (ya sea genérica o individual), habría varios entes (por ejemplo, el ser hombre, el ser blanco, el ser uno, etc.), pues cada uno de ellos es un ser diferente. Frente a tal pregunta, Aristóteles establece enseguida la imposibilidad de que el todo sea una cantidad o una cualidad,

<sup>21</sup> Como señala Castagnoli, 2010, p. 88-94, respecto del célebre argumento desarrollado por Aristóteles en *Met.* IV 4 frente al negador del principio de no contradicción, es llamativo que el estagirita no recurra explícitamente a este supuesto: el de la imposibilidad de hablar y emitir su propia tesis por parte del oponente. Esta es la razón por la cual Castagnoli rechaza las lecturas que caracterizan tal argumento como una auto-refutación y tiende a ver, en cambio, una argumentación de carácter trascendental. Creo que aquí, en la refutación del monista, podríamos encontrar un mecanismo dialéctico semejante al empleado en el mencionado argumento de *Met.* y que no es casual que en uno y otro caso estemos frente a los principios de las ciencias en cuestión. No debe perderse de vista, sin embargo, que el recurso al lenguaje sí opera como condición constrictiva en el horizonte de sendas argumentaciones.

<sup>22</sup> Al respecto cf. Berti, 1977, p. 284 n. 33, quien sostiene contra Mansion, 1953, que la multiplicidad es demostrada vía dialéctica.

pues ninguna de estas cosas puede existir separada de la sustancia (*ousia*): sólo esta tiene independencia y subyace ontológicamente al resto de los modos de ser (185a30-32). Toda cualidad o cantidad deben darse en algo, y este algo que será cualificado o cuantificado es la sustancia, es decir, aquello en que inhiere los accidentes. Por lo tanto, si se tratara de alguna de las categorías que no fuera la de sustancia ya tendríamos dos entes: tal categoría y la sustancia. Aristóteles deja pendiente para el capítulo 3 la argumentación para probar que el ser al que se refieren Parménides y Meliso no puede ser considerado tampoco una sustancia.<sup>23</sup>

Examina a continuación el sentido que le confieren a “uno”. Al igual que el ser, el uno se dice de muchas maneras. Se dice que algo es uno (a) si es continuo o (b) si es indivisible o (c) si la definición de su esencia es una y la misma, como la bebida espirituosa y el vino (dos nombres que refieren a lo mismo) (185b 5-9). Pero el todo no puede ser uno en ninguno de estos tres sentidos: (a) si el todo es uno por ser continuo, como sostiene Parménides en el fragmento 8, entonces será múltiple, pues lo continuo es infinitamente divisible. Aquí vemos que Aristóteles retoma la tradición que, según hemos visto, podemos remontar hasta Gorgias, según la cual la noción de unidad continua postulada por el eleatismo conduce al absurdo, pues supone divisibilidad;<sup>24</sup> (b) si el todo es uno en cuanto es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad ni cualidad, ni el ser será infinito, como sostiene Meliso, ni finito como afirma Parménides: porque aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es en la medida en que puede ser abordado en tanto multiplicidad, por ejemplo, desde las diversas categorías. El análisis de la opción (c), si todos los entes son uno por tener la misma definición, caso de “vestido” y “túnica” que tienen el mismo significado por referir a lo mismo, vuelve a apuntar al problema semántico/ontológico de la unidad de los sentidos de ser. En este

<sup>23</sup> Sin embargo, como sostiene Bostock, 2006, p. 103, Aristóteles sugiere que los eleáticos no podrían dar una respuesta adecuada a la pregunta acerca de cuáles son los atributos que le pertenecen al ser y cuáles no, pues esto supone también reconocer la multiplicidad de las categorías.

<sup>24</sup> Aquí Aristóteles tampoco parece del todo justo con ambos filósofos, quienes podrían responder que mientras el todo permanezca como una unidad y sus partes no sean separadas, sólo el todo existe y sus partes no. Las partes existen, de acuerdo con el mismo Aristóteles, en potencia, lo cual es equivalente a afirmar que *podrían* existir separadas. Pero, por otro lado, tal posibilidad es explícitamente negada por Parménides, pues para separarlas sería necesario dividir lo que es de lo que es, y tal cosa sólo podría llevarse a cabo introduciendo lo que no es como divisor. Y puesto que no es posible la existencia del no ser, las partes en tanto actualidad son imposibles. Cf. Bostock, 2006, p. 104.

caso, sin embargo, la opción es aún más radical que la ya analizada respecto de la unidad de los sentidos de ser, porque nos encontraríamos frente a una diversidad de nombres que tendrían idéntica definición por remitir todos ellos a una sola cosa. En tal caso, dice Aristóteles, se vuelve a la doctrina atribuida a los heraclíteos, según la cual es posible afirmar los contradictorios simultáneamente con verdad y se recae así directamente en la negación del principio de no contradicción.

En efecto, si dos cosas tienen una misma definición es porque son lo mismo. En tal caso, si bueno y malo tienen la misma definición, ser bueno será lo mismo que ser malo, lo mismo que ser no bueno, y por tanto serán lo mismo bueno y no bueno, hombre y caballo (185b18-25).<sup>25</sup> Es claro que esta perspectiva disuelve, además de las diferencias entre las cosas, las diferencias categoriales, pues todo se confunde en un único ser. Así, dice Aristóteles, habría que sostener que lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad. De suerte que ya no se podrá afirmar que todas las cosas son una unidad, sino que no son nada, pues Aristóteles considera que el ente es algo determinado o no es nada (185b22-25). Vemos aquí que el estagirita contempla explícitamente la posibilidad de un único sentido de ser para arribar a la conclusión de que si se sostiene que el ser es en un único sentido, no es nada, conclusión a todas luces escandalosa para el eleatismo.

Por último, en el contexto de este análisis del sentido conferido por el monista a la unidad, Aristóteles refiere a ciertas consecuencias lógicas que se han extraído a partir de la tesis monista (185b25-186a3). Este análisis también ilumina el trasfondo que le confiere legitimidad al punto de partida aristotélico: la distinción de las categorías. Los antiguos negaron la multiplicidad ante la imposibilidad de que una cosa sea una y múltiple a la vez. La predicación (aun la esencial) supone la atribución de diversos sentidos al verbo ser. Para resolver este problema, dice Aristóteles, algunos como Licofrón suprimieron el “es”. Es claro que se refiere al caso de enunciados en que el predicado afirma algo diferente del sujeto. Si partimos de la tesis monista, habría que

---

<sup>25</sup> Al respecto cf. *Met.* IV, 4 1007b20-26: “Si todas las contradicciones son verdaderas al mismo tiempo respecto de lo mismo, necesariamente todo sería uno. Pues lo mismo sería trirreme y muro y hombre, si es posible que algo pueda afirmarse o negarse respecto de todo, como sucede necesariamente a los que sostienen el discurso de Protágoras. Pues si alguien opina que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme, de modo que también lo es, si efectivamente la contradicción es verdadera. Y se genera lo de Anaxágoras: todas las cosas juntas, y, por tanto nada es verdaderamente”.

negarle al ser cualquier sentido que no suponga identidad.<sup>26</sup> Otros modificaron la forma de las expresiones, diciendo, por ejemplo “hombre blanqueado” en lugar de “el hombre es blanco”, para evitar que lo uno se hiciera múltiple si se le añadía el “es”.<sup>27</sup> Tratan, dice Aristóteles, el uno y el ser como si tuviesen un único significado (esto impide ligarlo a atributos que no sean esenciales). Pero los entes, establece, son múltiples o por definición (por ejemplo “ser músico” es distinto de “ser blanco”, aunque ambos se den en un mismo hombre) o por división (como el todo y sus partes).

Aristóteles resuelve esta aporía recurriendo a las nociones de potencia y acto: lo mismo puede ser uno y múltiple en el sentido de ser actualmente uno y potencialmente múltiple (puesto que o es divisible en partes o considerable desde el punto de vista de la multiplicidad categorial).

Más allá de los argumentos mencionados del capítulo 2 dirigidos a legitimar la diferencia categorial, es en el capítulo 3 donde Aristóteles se encamina a demostrar que es la estructura misma del lenguaje la que nos fuerza a reconocer la multiplicidad de las categorías. En efecto, allí, luego de ofrecer una crítica específica contra Meliso, Aristóteles retoma su crítica a Parménides afirmando que su argumento descansa en el falso supuesto de que ser se dice sólo en un sentido y que, aun admitiendo esa premisa, su conclusión no se sigue (186a23-28). Aristóteles parte allí del *factum* de la predicación y exhibe que aunque admitamos que ser tiene un solo sentido, tanto si suponemos que ser (a) es un atributo como si suponemos que (b) es un sustrato, se llega a absurdos. Aquí nuevamente podríamos cuestionar el punto de partida establecido por Aristóteles: ¿por qué el éléata debería admitir el lenguaje predicativo? Aun cuando no se ofrece una respuesta explícita a tal interrogante, se puede suponer una razón que opera en el horizonte: en caso de negar tal lenguaje, el adversario monista no podría siquiera plantear su tesis. De modo que el *factum* del que se parte es la predicación para, a partir de ella, establecer la necesidad de la multiplicidad de los sentidos de ser.

Si (a) admitimos que lo que es es un accidente y que es análogo a lo blanco (*to leukon*), algo que en principio se trata de un término unívoco, entonces, por un lado, habría dos *leuka*, a saber, el color blanco y aquel sustrato del cual se predica, de modo que habría una multiplicidad (*polla*

<sup>26</sup> Y aun así, según se verá en el desarrollo del argumento del cap. 3, la misma predicación impone una diferencia, de suerte que aun admitiendo un único sentido de ser, no es posible hablar y sostener la tesis monista a la vez.

<sup>27</sup> Aristóteles parece enfrentarse aquí al mismo oponente que menciona Platón en *Sofista* 244 b-245d.

*onta*): el sujeto del que se predica y el ser mismo (186 a 26-32). Aparte, de ser así aquello a lo que se atribuye, (el sustrato o sujeto) sería algo que no es (*ouk on*) al ser algo distinto del ser, que sería su atributo, lo cual supondría violar el axioma básico del pensamiento de Parménides (186a33-186b1). Es evidente, entonces, que “lo que propiamente es” (*to hoper on*) no puede pertenecer a otra cosa, porque esa cosa no podría ser, a menos que “ser” tenga varios significados. Aquí es claro que Aristóteles pretende estar demostrando indirectamente la pluralidad de los sentidos de ser. Por otro lado, (b) lo que propiamente es tampoco puede ser sujeto (*hypokeimenon*), porque en tal caso podría significar tanto ser como no ser: porque si lo que propiamente es es blanco (recordemos que Aristóteles parte del *factum* de la predicación) y lo blanco no es (puesto que lo único que es es el sujeto), tampoco será aquello que es blanco, puesto que el sujeto sería algo que no es (blanco). Y no es en sentido absoluto (en la medida que es la negación de un ser absoluto). Pero entonces, lo que propiamente es sería lo que propiamente no es, ya que el ser en sentido absoluto era blanco y blanco ha sido identificado con lo que no es. Y si “blanco” también es en sentido absoluto, el ser tiene múltiples significaciones, pues ya admitiríamos el ser del sujeto y del predicado (186b3-12).

Dejando de lado innumerables aristas de la argumentación aristotélica, interesa hacer hincapié en el hecho de que Aristóteles apunta a mostrar el carácter auto-contradictorio de la tesis de la univocidad de lo uno, equivalente a la univocidad del ente a través del recurso al lenguaje. No se trata, entonces, de un presupuesto indemostrado e indemostrable de la crítica aristotélica, sino que es demostrado por vía dialéctica, mediante la refutación de su negación.<sup>28</sup> La imposibilidad de la predicación (y, en consecuencia, de todo discurso) a partir de los supuestos monistas se hace patente en el mencionado argumento del capítulo 3 que establecía que aun cuando admitiéramos que el ser tiene un solo sentido, no podríamos predicar en la medida que toda predicación supone diferencia: si se identifica lo que es con el sujeto, el predicado no es; si se identifica lo que es con el predicado, el sujeto no es. En consecuencia, se muestra aquí que la predicación misma respecto de aquello uno que es sería imposible, pues nos conduciría a establecer que no es.

<sup>28</sup> Al respecto cf. Berti, 1977, pp. 283-284. Con respecto a este argumento, Giardina, 2002, p. 74-75, afirma que Aristóteles opone la multiplicidad de sentidos de ser al sentido único que le habría conferido el eleático: “simplemente opone la propia posición a la de Parménides y no supone una verdadera y propia discusión de la posición parmenídea”.

Aristóteles vuelve, pues, en cierto sentido, sobre la estrategia platónica: partir de la postulación de la tesis parmenídea e investigar los supuestos en juego sin recurrir a otra instancia que el análisis de la tesis emitida por el adversario, a partir de un examen de las condiciones mismas del discurso.<sup>29</sup> De modo un poco más complejo y mediato, los argumentos aristotélicos contra el monista apuntan a exhibir la imposibilidad de sostener consistentemente la tesis monista, por el hecho de que toda predicación supone la diferencia categorial y, en consecuencia, una multiplicidad. En efecto, según hemos visto, es a partir de ella que sujeto y predicado pueden ejercer sus respectivos roles en un enunciado. En este sentido, Aristóteles le daría una vuelta de tuerca más al tipo de argumentación dialéctica estudiada: como en el caso de Platón, Parménides tendría que asentir al punto de partida de su adversario si quiere formular su propia tesis.

Vemos entonces que Platón y Aristóteles retoman la dialéctica fuerte atribuida a Zenón para volver a volcarla contra el eleatismo, pero esta vez afilan la herramienta al apuntar a las condiciones mismas de participación en el escenario dialéctico: el recurso al *logos*. Para concluir, es importante señalar que en ambos casos se trata ya de una dialéctica que, en palabras de Berti, “ha dejado de ser un puro análisis lógico de los conceptos y ha puesto sus distinciones lógico-lingüísticas al servicio de la ontología”.

Recebido em abril 2017; Aceito em junho 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. [citado según traducción al español de Vidal Peña, Madrid: Escolar y Mayo, 2008].
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London and New York, 1982.
- BERTI, E. Struttura e significato del *Parmenide* di Platone, en *Studi aristotelici*. L'Aquila: L. U. Japadre, p. 297-327, 1975.
- BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova, 1977.
- BOERI, M. Aristóteles. *Física I-II*. Buenos Aires: Biblos, 1993.

<sup>29</sup> Berti, 1977, p. 281-282. Sobre la dimensión constructiva de la crítica de Aristóteles a Parménides cf. Giardina 2002, p. 76-77 y Boeri, 2006. Contra Vigo 2016, p. 12-14, quien considera que la discusión de los eleáticos juega aquí un papel secundario “pues apunta a poner de manifiesto el conjunto de contradicciones y problemas insolubles a los que necesariamente conduce, ya en el plano puramente conceptual, dicha posición.” De acuerdo con la lectura aquí sugerida, la argumentación contra el monista asume un lugar central porque permite sentar por vía dialéctica el principio de la ciencia en cuestión: el movimiento.

- BOERI, M. Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos* 30 (bis), p. 45-68, 2006.
- BOSTOCK, D. Aristotle on the Eleatics in *Physics* I 2-3, en *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford: Oxford University Press, p. 103-115, 2006.
- BRISSON, L., Platon. *Parménide*, Paris: Flammarion, 1994.
- CASTAGNOLI, J. L. *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- CURD, P. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- DUKE, E. A. et al. *Platonis Opera*. vol. I. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.
- GARDELLA, M. Antilogía y gimnasia intelectual. La interpretación de Platón sobre Zenón de Elea. *Méthexis* 28, p. 14-32, 2016.
- GIARDINA, G. *I fondamenti della Fisica, Analisi critica di Aristotele, Phys. I/* Catania: Symbolon, 2002.
- HOPKINS, P. Zeno's *Boêtheia Tôi Logôi*: Thought Problems about Problems for Thought. *Epoche* 11, pp. 3-27, 2006.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford, 1988.
- MANSION, S. Aristotle, critique des Eléates. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 51, p. 165-186, 1953.
- PALMER, J. A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ROSS, D. *Aristotelis Physica*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1982.
- ROSSI, G. Algunas notas sobre la discusión con los Eléatas en *Física I* de Aristóteles. *Tópicos* 20, p. 137-159, 2001.
- VIGO, A. G. Filosofía y dialéctica en Aristóteles: un enfoque sinóptico. *Hypnos* v. 36, p. 1-24, 2016.

# EL NO-SER COMO DIFERENCIA Y EL SOFISTA COMO DIFERENCIA: HALLAZGOS ONTOLÓGICOS Y ESTRATEGIAS REFUTATIVAS EN EL DIÁLOGO *SOFISTA*

NOT-BEING AS DIFFERENCE AND THE SOPHIST AS DIFFERENCE:  
ONTOLOGICAL FINDINGS AND REFUTATIVE STRATEGIES  
IN PLATO'S *SOPHIST*

LUCAS M. ÁLVAREZ\*

**Resumen:** En este trabajo, nos ocuparemos de dos cuestiones vinculadas al concepto de lo diferente, el gran hallazgo del diálogo *Sofista*. En primer lugar, intentaremos aclarar el estatus específico que adquiere el no-ser relativo, en la medida en que es posible leer dicho no-ser como la diferencia *tout court* o como una parte de esa diferencia, debido a una aparente oscilación del texto platónico. En segundo lugar, iluminaremos la particular caracterización del sofista que, al ser entendido como lo diferente del sabio, termina funcionando como un modelo a pequeña escala que anticipa de forma proleptica aquel no-ser relativo.

**Palabras clave:** no-ser, diferencia, sofista, *paradeigma*.

**Abstract:** This paper focuses on two issues related to the concept of difference, which is the *Sophist's* big discovery. First, we will try to clarify the specific status the concept acquires in relation to not-being, since it is possible to read this not-being as difference *tout court* or as part of difference, due to an apparent oscillation in the dialogue. Second, we will shed light on the particular characterization of the sophist who, in view of his portrayal as different from the wise, ends up working as a small-scale model that proleptically anticipates relative not-being.

**Keywords:** not-being, difference, sophist, *paradeigma*.

A lo largo de su obra, Platón adjudica a los sofistas una tesis que supone la negación de la falsedad. Tal adjudicación es retratada de manera ejemplar en el diálogo *Eutidemo*, allí donde el personaje homónimo supone que es imposible decir falsedades dado que decir algo implica hablar de una cosa que es y quien dice lo que es dice la verdad (283e-284a).<sup>1</sup> Otras formulaciones

---

\* Investigador en la Universidad de Buenos Aire, Argentina. E-mail: lucasmalvarez@gmail.com.

<sup>1</sup> Líneas después, Sócrates retrotrae esa tesis a los seguidores de Protágoras (286c2-3). Al respecto, cf. Marcos de Pinotti, 2000.

de la misma tesis aparecen en varios diálogos,<sup>2</sup> hasta que, en *Sofista*, Platón entabla una verdadera batalla contra ese adversario negador de la falsedad, de la que parece salir victorioso empuñando una novedosa arma eidética. A grandes rasgos, en el itinerario de ese diálogo tardío, los interlocutores caracterizan al sofista como un productor de falsedades y, de inmediato, toman consciencia de que esa caracterización supone un desafío, pues sostener la existencia de falsedades exige afirmar la existencia del no-ser.<sup>3</sup> No obstante, luego de un notable *tour de force*, los mismos interlocutores superan ese desafío, logrando demostrar i) que hay no-ser a título de alteridad y ii) que ese no-ser entendido como diferencia se combina con el discurso. Llegado a ese punto, el filósofo puede sostener su crítica al sofista ya que el discurso falso no es un discurso que no dice nada, sino un discurso que dice de algo lo que es otro.

Ahora bien, si la concepción del no-ser como lo diferente resulta el gran hallazgo del diálogo, lo cierto es que en torno a ella existe un problema de interpretación que ha dividido las aguas entre los lectores de la obra. Hablamos de la relación específica que se entabla entre aquellas nociones, pues Platón pareciera oscilar entre una concepción del no-ser como la Diferencia *tout court* y una concepción del no-ser como una parte de dicho género. Por lo tanto, en la primera sección de nuestro trabajo, intentaremos zanjar ese debate por medio de una lectura atenta de los pasajes involucrados. En segundo lugar, intentaremos demostrar que la singularidad del diálogo *Sofista* no solo reside en aquel hallazgo ontológico, sino además en la particular estrategia a través de la cual se anticipa, en las definiciones del sofista, esa novedosa concepción del no-ser relativo. En efecto, dadas su vocación didáctica y su tendencia a la prolepsis, Platón introduce en el corazón mismo del accionar sofístico la solución a la paradoja de la falsedad por él formulada. Por lo tanto, en la segunda sección, nos detendremos en la serie de caracterizaciones del sofista y, ayudados por la noción de *paradeigma*, iluminaremos el rol que adquiere ese sofista – lo “otro” del sabio – como un modelo a pequeña escala del no-ser relativo.

<sup>2</sup> Cf. *Prot.* 318e-319a, *Crát.* 429b-431d, *Rep.* 478b-c, *Teet.* 167a7-8 y 187c-200d.

<sup>3</sup> Con respecto a esa secuencia de argumentos, cf. Marcos, 1995a, pp. 109-11.

En el diálogo *Sofista*, la cuestión del no-ser surge a raíz de las dificultades que plantean el “semejarse y parecer, sin llegar a ser” y el “decir algo, aunque no la verdad” (236e1-2),<sup>4</sup> pues el que pretende utilizar esas expresiones para condenar al sofista cae en una contradicción: la de suponer que ‘lo que no es’ es. Por esta razón, los interlocutores emprenden una analítica de *to mê on*. Sin embargo, dado que por el momento solo cuentan con una entidad que ‘no es de ningún modo’ (*to mêdamôs on*, 237b7-8), dicha analítica concluye en una serie de aporías que terminan demostrando que ‘lo que no es’ no puede aplicarse a nada de lo que es y que, al mismo tiempo, nada de lo que es puede añadirse a eso que no es de ningún modo (237b-239c). En consecuencia, de ahí en más, el desafío que se le presenta a los interlocutores es el de individualizar alguna forma de no-ser que permita ser pensada y enunciada.

Dicho desafío es afrontado en un pasaje del diálogo que se extiende de 255e a 259d y puede ser dividido en dos segmentos. En el primero de ellos (255e-257b), el Extranjero de Elea se ocupa de las relaciones entre los cinco grandes géneros, a partir de las cuales concluye que el ser no es y que el no-ser es. En el segundo segmento (257b-259d), el mismo Extranjero presenta el rasgo distintivo de ese no-ser al advertir que “cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino solo de algo diferente” (257b3-4); presenta el caso de lo no-grande (257b6-257c3);<sup>5</sup> expone la doctrina de las partes de lo Diferente (257c5-258a10) y, finalmente, propone una serie de conclusiones que exhiben el ser del no-ser (258a11-e5). Evidentemente, la alteridad es la modalidad a través de la cual el no-ser es, pero este no-ser

<sup>4</sup> Las citas de *Sofista* siguen la edición de Duke *et alia* (eds.), 1995, y la traducción de Cordero, 1988, salvo excepciones debidamente indicadas.

<sup>5</sup> En ese punto, el Extranjero se pregunta: “¿Acaso cuando hablamos de algo no-grande, te parece que con esta expresión designamos más a lo pequeño que a lo igual?” (257b6-7). Platón parece estar explicando que la negación no implica contrariedad (salvo casos puntuales), sino que, siempre y sin excepciones, implica diferencia. Cuando decimos de algo Y que no-es-X, no estamos queriendo decir que Y es contrario a X, sino que Y es diferente de la X-idad. En ese sentido, lo no-grande sería un ejemplo particular de aquel no-ser. La relación entre el no-ser y lo no-grande apuntaría a señalar el comportamiento lógico y semántico de la partícula ‘no’ que denota – en el plano lingüístico – algo diferente de los términos que le siguen y – en el plano ontológico – algo diferente de las cosas a las que se refieren esos términos. No nos detenemos en la serie de problemas que plantea esa relación, pues excede los límites de este trabajo. Al respecto, cf. Movia, 1994, pp. 388-90.

¿es lo Diferente *tout court* o es solo una parte de lo Diferente? La pregunta cobra sentido a la luz de una aparente oscilación del propio Platón entre una y otra alternativa, oscilación que estudiaremos a continuación.

Frente a esas alternativas de lectura, la crítica se ha inclinado, en general, por aquella que supone que el no-ser es la diferencia a secas. En ese sentido, se ha sostenido que la existencia del no-ser se establece por la reducción de su *eidos* al *eidos* de lo Diferente y que, en definitiva, el no-ser es la Diferencia bajo otro nombre.<sup>6</sup> Ahora bien, más allá de ese relativo consenso, lo cierto es que, salvo el caso de Cornford, los autores que se inclinan por esa alternativa no se han ocupado en detalle de los argumentos que sostienen su lectura. Y, en contrapartida, aquellos que, en las últimas décadas, se detuvieron especialmente en esos argumentos sostienen la lectura contraria. Así, por ejemplo, O'Brien supone que identificar no-ser y Diferencia es una simplificación grosera de la tesis platónica, pues el no-ser es solo una parte de lo Diferente, mientras que Palumbo afirma que el no-ser no expresa una diferencia general, sino una específica entre un género determinado y el género del Ser.<sup>7</sup>

Los pasajes que suelen tomarse como referencia para inclinar la balanza hacia alguna de las alternativas se encuentran en el final del segundo segmento señalado, pues allí se ofrecen una serie de formulaciones conclusivas sobre el ser del no-ser. En la primera de ellas, luego de considerar que todas las partes de lo Diferente –como lo no-grande, lo no-bello, etc.– son del mismo modo en que son sus contrapartes –lo Grande, lo Bello, etc.– (257e-258a), el Extranjero deduce que:

[...] la contraposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquella del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real –si es lícito decirlo– que el ser mismo, pues aquella no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste (258a11-b4).

Y al preguntar por el nombre que le darán a esa oposición, Teeteto responde que será el no-ser que buscaban a causa del sofista (258b6-8).

<sup>6</sup> Sin ninguna pretensión de exhaustividad, se pueden citar los casos de Diès, 1909, pp. 7-8 y 1925, p. 279, Taylor, 1926, pp. 389-90, Cornford, 1935, pp. 368-370, Cherniss, 1944, p. 264, Bluck, 1975, pp. 157-72, Ross, 1951, pp. 115-6 y De Rijk, 1986, pp. 164-73.

<sup>7</sup> Cf. Palumbo, 1994, pp. 135-7 y O'Brien, 1995, p. 115. Además, cf. Owen, 1971, pp. 232-41, Fronterotta, 2007, p. 106 y pp. 443-4 n. 239 y Crivelli, 2012, pp. 217-21. Por su parte, Kahn, 2013, p. 121 habla de dos versiones distintas del no-ser: una como parte de lo Diferente y la otra como un género que incluye todo lo que no-es F.

Entonces, a partir de esta primera formulación surgen las dos posibles interpretaciones acerca del no-ser: una lectura por analogía (según la cual, Platón estaría ofreciendo una consideración del no-ser como una parte del género de la Diferencia y, entonces, como un caso análogo al de lo no-grande) y una lectura por generalización (según la cual, Platón estaría comprendiendo el no-ser como un término general que abarca todas y cada una de las partes de lo Diferente, *i.e.* cada uno de los no-X).<sup>8</sup>

Para decidirse por una u otra interpretación es necesario determinar el segundo término de la *antithesis*.<sup>9</sup> El Extranjero ha hablado de una *antithesis* entre “una parte (*morion*) de la naturaleza (*physis*) de lo Diferente y aquella del ser”, pero ¿a qué se refiere con “aquella del ser”? Por un lado, podría apuntar al término *physis* y así tendríamos una oposición entre una parte de lo Diferente y la naturaleza del Ser, lo que avalaría una lectura por analogía.<sup>10</sup> En efecto, el no-ser sería una parte específica de la Diferencia opuesta a la *physis* del género de Ser. Por otro lado, “aquella del ser” podría referirse a *morion* y así tendríamos una *antithesis* entre una parte de lo Diferente (lo no-bello, por ejemplo) y una parte del Ser o una parte de la naturaleza del Ser (lo Bello),<sup>11</sup> lo que avalaría una lectura por generalización. El no-ser sería una parte X de lo Diferente opuesta a una parte X del Ser. Sin embargo, hablar de ello supone una lectura inusual del texto, pues en ninguna línea del diálogo Platón se refiere a “partes del Ser”.<sup>12</sup> Por el contrario, *morion* es reservado como un término técnico que se utiliza para hablar de las partes del género de la Diferencia y no, como aquella lectura supondría, para referirse a géneros que combinan con el Ser. En conclusión, la lectura por generalización parece forzada en este caso y, por ello, podría pensarse que si el Extranjero hubiese detenido el diálogo en este punto, prevalecería una interpretación por analogía.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Sobre esas dos interpretaciones, cf. van Eck, 2002, p. 74 y Brown, 2012, p. 248.

<sup>9</sup> Téngase en cuenta que, en este contexto, el término *antithesis* no es un sinónimo de contrariedad (*enantia*). Al respecto, cf. Cordero, 1988, p. 451 n. 250.

<sup>10</sup> Fowler, 1921, p. 419 opta por esa traducción. Cf. además Lee, 1972, p. 282, Rosen, 1983, p. 288, Movia, 1994, p. 407 y Kahn, 2013, pp. 120-21.

<sup>11</sup> A favor de “una parte del Ser”, cf. Taylor (1971); a favor de “una parte de la naturaleza del Ser”, cf. Diès, 1925, Cornford, 1935 y Bluck, 1975. Cf., además, Brown, 2012, p. 250.

<sup>12</sup> Cf. Lee, 1972, pp. 282-3 y Fronterotta, 2007, p. 450 n. 244. En el mismo sentido, Owen, 1971, p. 430 n. 32 se niega a suplir el término *morion* en 258b1. Por el contrario, Robinson, 1999, p. 178 sostiene que hay que suplir *morion* al menos mentalmente y que cualquier otra lectura resulta antinatural.

<sup>13</sup> Cf. Brown, 2012, p. 250.

Existe una última alternativa que, incluso manteniendo la traducción que no vulnera la regularidad del texto, supone una lectura por generalización. En efecto, apelando a la propuesta de Brown sobre la continuidad de los sentidos completo e incompleto del verbo *ser* en el diálogo *Sofista*,<sup>14</sup> Van Eck supone que la antithesis se da entre una parte de lo Diferente (no-grande, no-bello) y el mismo Ser, aunque ese Ser equivale a un ser-X (ser grande, ser bello).<sup>15</sup> Sin embargo, más allá de esta alternativa, aquí creemos que la decisión sobre el sentido de esta primera formulación del ser del no-ser debe tomarse retrospectivamente, una vez que se hayan revisado las próximas formulaciones, pues ellas se presentan como reafirmaciones de lo ya dicho (258d8). En la segunda formulación del ser del no-ser, el Extranjero pregunta lo siguiente:

¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras? (258b9-c5).

En esta nueva formulación, se señalan cuatro características del no-ser; a saber: i) que no es inferior a otras *ousiai*, ii) que “es firmemente” [*bebaiôs esti*], iii) que posee su propia *physis* (equiparándolo así con lo grande y lo bello, pero también con lo no-grande y lo no-bello) y iv) que es un *eidós hen*, un *eidós* que puede enumerarse entre otros. Entonces, la pregunta que debemos volver a formular ahora es si ese no-ser resulta, en todos sus aspectos, un caso análogo a lo no-grande o si, en realidad, es un caso general que agrupa a todos los no-X. A nuestro juicio, la clave para responder esa cuestión reside en la cuarta característica.

El Extranjero afirma que el no-ser es un *eidós* que puede enumerarse entre otros,<sup>16</sup> pero si en el punto anterior, al adjudicarle una *physis* determinada, equiparaba ese no-ser con lo Bello y lo no-bello, ahora el hecho de ser un *eidós* no parece un rasgo compartido por todos los casos indicados.

<sup>14</sup> Cf. Brown, 1986.

<sup>15</sup> Van Eck, 2002, pp. 82-3.

<sup>16</sup> La posibilidad de ser ‘enumerado’ (*enarithmon*, 258c3) podría estar haciendo referencia al recuento de los grandes géneros. De hecho, el Extranjero afirma explícitamente que la Diferencia es el quinto de los grandes géneros (255d9-e1). Además, por contraste, podría referir a la imposibilidad de aplicar el número al no-ser-absoluto (238b-c).

En el marco de la ontología platónica, tanto a lo Bello como a lo Grande les cabría perfectamente el título de *eidê*,<sup>17</sup> aunque no podríamos decir lo mismo respecto de los ejemplos negativos ofrecidos. De hecho, más allá de la imposibilidad de Formas negativas (cuestión que excede los límites de este trabajo),<sup>18</sup> si nos atenemos al texto de *Sofista*, debemos afirmar que, en todo el segmento donde se presenta la doctrina de las partes de lo Diferente, el Extranjero no adjudica a ninguna de esas partes el título de *eidōs hen*.<sup>19</sup>

A cada una de las partes de lo Diferente, el Extranjero le otorga dignidad ontológica y una determinada *physis*.<sup>20</sup> Sin embargo, a esas partes les corresponden esas notas no por ser Formas autónomas e independientes, sino por ser, justamente, “partes” de una Forma.<sup>21</sup> En efecto, siendo parte de un género que es, lo no-grande puede ostentar el título de ser.<sup>22</sup> Ahora bien, lo que ocurre es que el propio no-ser – una de las supuestas partes de lo Diferente, según los intérpretes de la lectura por analogía – es considerado por el Extranjero como un *eidōs hen*. Por lo tanto, podríamos forzar la lectura del pasaje y suponer que el no-ser es una parte de lo Diferente como lo no-grande, pero una especial a la que le cabe el título de *eidōs hen*, o bien pensar que el no-ser puede ser considerado un *eidōs hen* porque, en realidad, su *eidōs* no es otro que el de la Diferencia. En cualquiera de los casos, la analogía entre no-ser y no-X comienza a resquebrajarse y, a nuestro entender, la lectura menos forzada del pasaje supone pensar que si el no-ser es un *eidōs hen* mientras que las partes de la Diferencia no lo son, aquel será algo más que estas, será el conjunto de esas partes o, en otras palabras, la Diferencia *sic et simpliciter*.

<sup>17</sup> Platón designa a las Formas con los nombres *idea*, *eidōs*, *genos* y, algunas veces, *ousia*. Al respecto, cf. Ross, 1951, pp. 28-32.

<sup>18</sup> Cf. *Pol.* 262b y *Fedr.* 265e. Al respecto, cf. Bluck, 1975, p. 168, Fine, 1993, pp. 113-16; Van Eck, 2002, pp. 73-84 y Crivelli, 2012, pp. 205-6 y 212-4. Sobre la visión aristotélica de la cuestión, cf. *Met.* I.9.990b13-14 y XIII.4.1079a9-10.

<sup>19</sup> Esto es consecuente con la advertencia brindada por el mismo Extranjero de Elea en el diálogo *Político*, donde se afirma claramente que *meros* y *eidōs* no son equivalentes (*Pol.* 262c10-e3). A juicio de Platón, el establecimiento de una equivalencia entre ellos es el resultado de un hechizo que provocan los nombres, pues de su existencia algunos derivan la existencia de un género, cuando en realidad un nombre puede agrupar una multiplicidad indeterminada. Al respecto, cf. Marcos, 1995b, p. 155-61.

<sup>20</sup> Cf. 257e9-258a9 y 258b11.

<sup>21</sup> Por el contrario, Peck, 1952, p. 52 sostiene que, dada su partición en varias piezas, lo diferente no es una Forma.

<sup>22</sup> Al respecto, cf. Bluck, 1975, p. 168 y Fronterotta, 2007, pp. 448-9 n. 243.

Esa identificación del no-ser con la Diferencia es reafirmada líneas después, en una tercera formulación del ser del no-ser. El Extranjero, dirigiéndose a Teeteto, afirma: “pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser” (258d6-7). Como vemos, Platón afirma que uno de los logros ha sido traer a la luz *to eidos tou mê ontos* y, por ello, es posible leer de manera retrospectiva las primeras formulaciones e inclinarnos por la alternativa que ve el no-ser identificado con la Diferencia.<sup>23</sup> Ese parece el hallazgo principal del diálogo. Y aunque Fronterotta suponga que el no-ser posee un *eidos* en la medida en que es parte de un género plenamente existente, lo cierto es que, como advertimos, al resto de las partes de la Diferencia no se les aplica el título de *eidê*. De hecho, el mismo Fronterotta –defensor de la lectura por analogía– termina admitiendo que, en las líneas que estamos estudiando, Platón oscila entre una y otra lectura.<sup>24</sup> Sin embargo, lo que sigue inmediatamente a esa tercera formulación podría confirmar la lectura por generalización, pues el Extranjero añade:

Ya que (*gar*), demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen –las unas en relación a las otras–, nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es (258d7-e3)<sup>25</sup>

Habiendo revelado *to eidos tou mê ontos* en la línea anterior, el Extranjero reformula esa revelación (mediante la partícula *gar*) hablando directamente de la *physis* de lo Diferente. La asimilación no podría ser más explícita, pero las líneas siguientes (que funcionan como una profundización de lo dicho) han generado cierta controversia. En la traducción de Cordero que hemos ofrecido, el pasaje no parece dejar dudas respecto de aquella asimilación, pues si ‘cada parte’ (*hekaston morion*, 258e2) de lo Diferente es algo que no es, entonces el no-ser puede ser definido como el conjunto de esos no-X.

No obstante, el uso del término *hekaston* –adoptado, entre otros, por Diès, Cornford, Robin y Robinson– es cuestionado seriamente por O’Brien, quien alega que *hekaston*, así en nominativo (para hablar de ‘cada’ parte), no es más que una variante conservada por Simplicio, mientras que el resto de las fuentes manuscritas, colocan, de manera unánime, el término en genitivo

<sup>23</sup> Lee, 1972, p. 282 n. 21 concilia las dos fórmulas de otra manera: supone que, en la segunda, el Extranjero corrige los errores cometidos por Teeteto en la primera.

<sup>24</sup> Fronterotta, 2007, p. 454 n. 251.

<sup>25</sup> Para traducir la partícula *gar*, optamos por un “ya que” en vez del “una vez” elegido por Cordero (1988).

(*bekastou*).<sup>26</sup> Adoptándolo en genitivo, O'Brien traduce del siguiente modo: "esa parte de lo Diferente (*morion autês*) que se opone al ser de cada cosa (*to on bekastou*)" (258e2-3). Entonces, si el no-ser es una parte específica de la Diferencia, la pregunta es ¿a qué se opone?, ¿qué significa ese *to on bekastou*? O'Brien subraya la distinción entre la Forma del Ser y los seres que participan de esa Forma y señala que, en este caso, esos seres "participantes" son aludidos por el Extranjero mediante la fórmula *to on bekastou*. Y, luego, añade que la Diferencia hace que todo objeto sea diferente no solo del Ser mismo, sino también de todos los seres que participan de él, pero entonces no queda claro a qué se opone el no-ser: ¿se opone al Ser, a los seres "participantes" o a ambos?<sup>27</sup>

Si seguimos la elección de la mayoría de los manuscritos,<sup>28</sup> ya no puede hablarse de "cada parte de lo Diferente" y, entonces, podría creerse que la presencia de *bekaston* impone una lectura por analogía del no-ser. Sin embargo, siguiendo la edición ofrecida por O'Brien (*to pros to on bekaston morion autês antitithêmenon [...] auto touto estin ontôs to mê on*) y modificando levemente su traducción, es posible sostener otra lectura y resolver la pregunta sobre aquello a lo que se opone el no-ser. En efecto, podríamos traducir así: "la parte de lo Diferente que se opone al ser de cada cosa es precisamente, ella misma, lo que no es". El no-ser es entonces una parte cualquiera de lo Diferente (una cualquiera porque el *to* que acompaña a *morion* no necesariamente funciona como pronombre demostrativo, sino como artículo determinativo)<sup>29</sup> que se opone al ser de cada cosa, mientras que el "*to on bekaston*" podría estar haciendo referencia al ser específico de cada Forma, al ser-bello de la Forma Belleza.<sup>30</sup> Por lo tanto, el no-ser no consiste en una *antithesis* específica con el género del Ser, sino en una contraposición entre una parte de la Diferencia y el ser de alguna Forma X.

Finalmente, más allá de las formulaciones estudiadas, existen dos últimos indicios de la identificación entre no-ser y Diferencia. Líneas antes de emprender la investigación sobre el discurso, el Extranjero resume los argumentos afirmando que a) los géneros se mezclan mutuamente, b) el Ser y lo

<sup>26</sup> O'Brien, 1995, pp. 68-9 y 2013, p. 136. Con respecto a los manuscritos, cf. Duke *et alia*, 1995, p. 455 y Robinson, 1999, pp. 157-8.

<sup>27</sup> O'Brien, 1995, p. 70-1.

<sup>28</sup> Cf. Cordero, 1993, p. 270 n. 338 y O'Brien, 1995, p. 70 n. 1.

<sup>29</sup> Cf. LSJ *s.v.* 'to'.

<sup>30</sup> Al respecto, cf. Van Eck (2003), p. 81 para quien el concepto de "participantes del ser" propuesto por O'Brien es un uso extraño y desafortunado de la frase en cuestión.

Diferente pasan a través de todos ellos y recíprocamente entre sí y gracias a esa participación: c) lo Diferente *es* porque participa del Ser, pero siendo diferente del Ser es necesariamente algo que “no es” y d) el Ser, participando de lo Diferente, resulta diferente del resto de los géneros y, siendo diferente, “no es” ninguno de ellos (259a2-b5). Como podemos observar, en esa síntesis de los resultados alcanzados durante la discusión sobre el estatus del no-ser, el Extranjero no menciona (para sorpresa de autores como Lee)<sup>31</sup> la doctrina de las partes de la Diferencia, pues en definitiva, sin ella y con la sola mención de los géneros del Ser y de la Diferencia, es posible explicar el ser del no-ser. Evidentemente, si el no-ser fuera una parte específica de la Diferencia, la cuestión de las partes de ese género debería haber sido retomada a la hora de resumir los argumentos.

Por otro lado, ya en el marco de las consideraciones sobre el discurso, Platón ofrece una última observación sobre el no-ser que no parece dejar dudas sobre su estatus. Cuando el Extranjero debe demostrar que el no-ser se mezcla con el discurso, retoma lo alcanzado en los segmentos anteriores y afirma: “El no-ser se nos mostró como cierto género –uno entre otros– que está disperso por sobre todas las cosas” (260b7-8). En primer lugar, cabe destacar que el Extranjero llama *genos* al no-ser, título que reserva para el caso de los grandes géneros como Movimiento, Reposo, Ser, Mismidad y la misma Diferencia y que no otorga, en ninguna línea del diálogo, a las partes de la Diferencia como lo no-grande o lo no-bello.<sup>32</sup> Por lo tanto, resulta evidente que ese *genos* en que consiste el no-ser no es otro que el de la Diferencia. En segundo lugar, debe señalarse que ese no-ser cuenta con una característica, la de estar ‘disperso’, ‘diseminado’ (*diaspeirô*, 260b8), por sobre todas las cosas, característica que evoca el rasgo que pocas líneas atrás se le adjudicó al género de la Diferencia; a saber: el de atravesar, el de pasar a través de todas las cosas (*dierkbomai*, 259a6). De hecho, varias veces a lo largo de la discusión,<sup>33</sup> el Extranjero sostiene que el Ser y la Diferencia se compenetran recíprocamente y atraviesan todas las cosas, rasgo que, en este caso, le adjudica al no-ser, el otro nombre de la Diferencia.

<sup>31</sup> Lee, 1972, p. 299 n. 53.

<sup>32</sup> Téngase en cuenta que en 257e2-4, el Extranjero se pregunta si “la existencia de lo no-bello, ¿no reside acaso en algo separado a partir de cierto género determinado de cosas, y, a su vez, opuesto respecto de alguna otra cosa?” haciendo referencia a la Diferencia como *genos* y no a la parte.

<sup>33</sup> Cf. 255e3-6, 258d7-e2, 259a5-6.

En suma, hemos podido constatar que, a pesar de aquellos autores que luego de una lectura detallada de los argumentos defienden una interpretación por analogía del no-ser, es posible sostener una interpretación por generalización partiendo de los mismos argumentos. Y, a nuestro juicio, esta última alternativa de lectura encuentra –en el texto platónico– un sustento mayor que la primera (sustento que nos obliga a inclinarnos hacia ella en los pasajes ambiguos) debido a dos afirmaciones decisivas. Hablamos de aquellas en las que el Extranjero considera, sucesivamente, que el no-ser es un *eidos* (258d6) y un *genos* (260b7), eliminando así la alternativa de leer el no-ser como una parte de la Diferencia. El gran hallazgo del diálogo consiste en haber ubicado en ese género a aquel no-ser cuyo estatus, desde el poema parmenídeo, no había sido más que huidizo. Ahora bien, esa novedosa concepción del no-ser como diferencia o no-ser relativo y la propia naturaleza de la Diferencia –que implica una continua expulsión hacia otra cosa, de modo que si se busca apresarla, siempre se revela distinta de sí– es anticipada por los interlocutores en la caracterización del sofista ofrecida en la primera parte del diálogo.

#### EL SOFISTA COMO *PARADEIGMA* DEL NO-SER RELATIVO

En las primeras líneas del diálogo *Sofista*, el Extranjero de Elea propone la tarea de “demostrar mediante una definición, qué es” (218b7-c1) el *sophistês*.<sup>34</sup> Sin embargo, advierte que esa tarea es dificultosa y propone dos herramientas para su consecución: los *paradeigmata*, objetos simples que funcionan como modelos de otros más grandes y dificultosos de tratar,<sup>35</sup> y el método de la división, un procedimiento que permite definir un determinado objeto por medio de una serie de cortes transversales sobre un género del que dicho objeto forma parte. Entonces, luego de haber elegido a un pescador de caña como *paradeigma* (218d9) del sofista y de haber apelado al método de la división para diseccionar el género donde pretende encontrar a ese pescador (hablamos del género de la técnica, que es dividido en adquisitiva

<sup>34</sup> Esa pregunta retoma la típica fórmula socrática de los diálogos tempranos, aquella del *tí esti* que funciona como motor de la definición de un «x». Sobre esa fórmula, cf. Bravo, 1985, pp. 65-81 y Kahn, 1997, pp. 172-98.

<sup>35</sup> El sustantivo *paradeigma* se forma a partir de la adición del sufijo resultativo *-ma* a una raíz verbal y, por ende, supone un *paradeiknunai*, i.e. una comparación de alguna cosa con otra. Al respecto, cf. LSJ s.v. ‘*paradeigma*’ y ‘*paradeiknunai*’.

y productiva),<sup>36</sup> el Extranjero considera que están dadas las condiciones para iniciar la definición buscada.

Partiendo de lo dicho a propósito del pescador, el sofista es ubicado en el género de la técnica adquisitiva y, efectuando una serie de divisiones sobre ese género, se alcanza una definición según la cual la sofística es “una especie de caza que se ocupa de [...] humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza” (223b1-6).<sup>37</sup> Podría creerse que esta definición demuestra qué es el sofista y, de hecho, Teeteto sostiene haberlo encontrado. No obstante, el Extranjero afirma que la *technê* de la que participa el sofista es cambiante y que la ‘apariencia’ (*phantasma*, 223c3) que presenta no es la que se ha descubierto. Por lo tanto, el hallazgo del *ergon* que representa la sofística parece aplazado y el Extranjero propone observar la cuestión de otra manera.

Como un efecto de la superposición del carácter cambiante de la técnica del sofista y de la modificación de los puntos de vista de los interlocutores, a continuación –en una extensa sucesión de páginas– el *sophistês* es definido de otras cinco maneras; a saber: ii) como un comerciante que trafica artículos que alimentan el alma (223c6-7); como un comerciante que o bien iii) comercia al por menor productos ajenos o bien iv) vende sus propios productos (224e1-4),<sup>38</sup> v) como un atleta verbal de las contradicciones (226a1-4) e incluso, en una variante noble, vi) como el encargado de purificar las almas por medio de una ‘refutación’ (*elenkhos*, 231b6) de la vana apariencia de sabiduría.<sup>39</sup> Sorprendidos ante esta proliferación de apariencias, el Extranjero propone identificar su punto focal y, retomando la quinta definición, sugiere que el sofista es un contradictor que cuestiona todas las cosas, pero dado que es imposible conocer todas las cosas, su prodigio consiste en aparentar sabiduría (232b6-233c2). Los sofistas parecen sabios, pero ‘sin serlo’ (*ouk ontes*, 233c8), cada uno de ellos “se nos revela como alguien que posee una

<sup>36</sup> La *technê klêtikê* es la que se encarga de apresar todo lo que es, mientras que la *technê poiêtikê* es aquella encargada de llevar a ser todo lo que antes no era. Al respecto, cf. *Sof.* 219a8-d4.

<sup>37</sup> Téngase en cuenta que la adjudicación de una técnica al sofista no es algo usual en los diálogos, pues en *Gorgias* (462a-463d) y en *Fedro* (260a) se lo niega rotundamente.

<sup>38</sup> En relación con el prejuicio socrático-platónico contra el cobro de dinero que se manifiesta en estas primeras definiciones, cf. Tell, 2011.

<sup>39</sup> Los términos de la sexta caracterización suelen ser utilizados en los diálogos platónicos para describir los métodos de Sócrates, cf., por ejemplo, *Apol.* 504d y ss.; *Eutif.* 6d y 11d; *Fed.* 67c y *Teet.* 210c.

ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad (*ouk alêtheian*)” (233c10-11).

Partiendo de ese punto focal, los interlocutores – ayudados por un nuevo *paradeigma*, el de un productor que afirma poder fabricar todas las cosas (233d-234a) – efectúan un viraje en su búsqueda ya que el sofista es ubicado ahora en el campo de la técnica productiva. Y así comienza a esbozarse la séptima definición, que será retomada y concluida hacia el final del diálogo.<sup>40</sup> Sin embargo, a esa altura de la discusión, el *sophistês* cuenta con unos rasgos esenciales que ya no perderá: la producción de una sabiduría aparente que lo hace semejar al sabio sin serlo.<sup>41</sup> En principio, este esbozo de la séptima definición puede operar como detonante de una lectura retrospectiva del conjunto de las definiciones previas. En efecto, a partir de él, el sofista puede ser interpretado como aquel que tiene la capacidad de proyectar cualquier tipo de apariencia. Es aquel que tiene la capacidad de aparecer como sabio, pero también como una especie de refutador socrático, como un discutidor profesional o como un poseedor y divulgador de *aretê*. En definitiva, el sofista puede producir apariencias *ad libitum* y ello tanto para conquistar futuros discípulos como también, en este caso particular, para escapar de las garras de sus captores: el Extranjero y Teeteto. No obstante, más allá de esa lectura retrospectiva, el esbozo de la séptima definición (y también el proceso que ha conducido a ella) cumple –según intentaremos demostrar– un objetivo de máxima.

De la tenaz polémica anti-sofística que caracteriza el pensamiento platónico pueden hallarse pruebas a lo largo de toda la obra del filósofo. Sin embargo, para Rossetti, es solo en el diálogo *Protágoras* donde la tarea de cuestionar al sofista se emprende *ex professo*, pues Sócrates se ocupa allí de explicar en detalle la peligrosidad del adversario y de poner en evidencia sus efectos perniciosos sobre el alma de los oyentes. Por el contrario –añade el mismo Rossetti–, en un diálogo como *Sofista*, y jugando en torno a una mera abstracción, Platón presupone la derrota de aquel adversario.<sup>42</sup> No nos vamos a ocupar aquí de juzgar la afirmación del crítico italiano sobre *Protágoras*, pero con el objeto de aclarar su aseveración sobre *Sofista*, buscaremos probar que la caracterización de la figura homónima resulta efectivamente

<sup>40</sup> La séptima definición se desarrolla en dos pasajes, en 232b2-236d8 y luego en 264b9-268d5.

<sup>41</sup> En las últimas líneas del diálogo, Teeteto llama al sofista un “imitador del sabio” (*mimêtês tou sôphou*, 268c1) y añade que “él es, en verdad, absoluta y realmente un sofista” (268c2-4).

<sup>42</sup> Rossetti, 2004, p. 126.

una abstracción que, más allá de intentar una representación fiel del sofista histórico, cumple con un rol clave en el argumento del diálogo. En efecto, la definición que de él ofrecen es un medio apto para preparar el terreno de los hallazgos ontológicos. La tan mentada solución al problema de lo falso, solución que implica una renovación ontológica, es anticipada en los términos de esa definición. Y esa particular estrategia de composición del diálogo se explica, justamente, por la tendencia de Platón hacia la escritura proléptica aunque también por su vocación didáctica.

Un recurso al que Platón suele apelar con frecuencia en la escritura de sus diálogos es el de la prolepsis. En las primeras líneas de muchos de ellos se anticipan (algunas veces de manera subrepticia, otras de manera más directa) ciertos términos que luego serán decisivos –así, por ejemplo, aparecen los números al comienzo de *Timeo* o la belleza en las primeras palabras de *Hippias Mayor*–,<sup>43</sup> mientras que en otros tantos diálogos ocurre que algunos tópicos centrales son anticipados en momentos determinados– así, por ejemplo, la cuestión de la justicia en *República II* o las diversas concepciones de *Éros* en los encomios de *Banquete*–.<sup>44</sup> En el caso de *Sofista*, y considerando que la Diferencia es el hallazgo mayor del diálogo, Cordero identifica el gesto proléptico en la caracterización del Extranjero brindada por Teodoro, para quien aquel es ‘diferente’ (*beteros*, 216a3) respecto de Parménides (el Extranjero sería lo diferente respecto del eleata, en la medida en que acepta un tipo de no-ser, el no-ser como diferencia).<sup>45</sup> No obstante, a nuestro entender, el recurso a la prolepsis en *Sofista* aparece no solo a nivel terminológico, sino también a nivel temático-conceptual. Más allá del uso explícito del término *beteros*, lo cierto es que el concepto mismo de lo diferente resulta esencial en la definición que se brinda del sofista. En el esbozo de la séptima definición, la advertencia de Platón es clara: si bien el sofista puede aparecer como un sabio, lo cierto es que es lo “otro” del sabio, una suerte de no-sabio. El Extranjero introduce prolépticamente la noción de no-ser como diferencia al decir que la sabiduría aparente del sofista lo hace semejar al sabio “sin serlo” (*ouk on*, 233c8), pero ¿en qué sentido el sofista es lo “otro” del sabio? La respuesta se encuentra en la noción de *mimêsis*.

<sup>43</sup> Cf. *Tim.* 17a e *Hip.* 281a.

<sup>44</sup> Cf. *Rep.* II. 357b. También existen gestos prolépticos en *República I*. Al respecto, cf. Kahn, 1993.

<sup>45</sup> Cf. Cordero, 2012, p. 134 y Rosen, 1983, p. 65. Téngase en cuenta que, en 216a3, Cordero, 1988, p. 332 n. 5 se inclina por el término *beteros* (aunque algunos manuscritos propongan *betairoi*) aludiendo a i) un probable error en el autodictado de los copistas (ambos términos se pronuncian igual) y ii) los problemas que se evitan al eliminar la reduplicación del término *betairoi*.

Luego de afirmar que el sofista da la impresión de ser el más sabio respecto de todo, el Extranjero añade que, como parte del juego de la ‘imitación’ (*mimêsis* 234b2), es un productor de imágenes habladas que hechiza a los jóvenes. En sus recurrencias preplatónicas, la noción de *mimêsis* supone, sobre todo, sentidos cinéticos y dramáticos –connotando personificación o simulación– y ocurre lo propio con el sustantivo agente *mimêtês*. Aunque el significado general de este sustantivo sea el de “artista imitador”, lo cierto es que refiere especialmente al artista que se hace pasar por otro.<sup>46</sup> Asimismo, el término original del que deriva *mimêtês*, *i.e.* *mimos*, supone el sentido de ‘imitador’ y, de forma específica, el de actor que recita, canta y danza.<sup>47</sup> Ya en el *corpus platonicum*, uno de los sentidos preeminentes del término *mimêsis* es justamente, como bien señala Philip, el que hace referencia al contexto de las representaciones dramáticas y artísticas y al actor que imita en ellas.<sup>48</sup> Y si bien es hacia el final del diálogo cuando la propuesta platónica se torna evidente –cuando Teeteto sostiene que el verdadero sofista es un “imitador del sabio” (*mimêtês tou sophou* 268c1)–, lo cierto es que en su primera aparición el término *mimêsis* ya comporta los sentidos que buscamos señalar: el sofista, al igual que el actor teatral, juega a ser “otro”. Como podemos observar, Platón incorpora de forma proléptica la novedosa concepción del no-ser –presentada luego en el segmento ontológico– introduciéndola en el corazón mismo del accionar sofístico. Si el gran descubrimiento del diálogo es el no-ser relativo, la caracterización del sofista no hace más que anticipar esa novedad: el sofista aparece como sabio, pero *ouk on*, pues hace de sabio, hace de “otro” cual actor teatral y entonces no es más que lo otro de ese *sophos*. De esta definición se desprende, pues, una consecuencia de orden pragmático: el hecho de que el sofista haya sido definido así –como lo “otro” del sabio– ya nos muestra la existencia de lo diferente.

Habíamos afirmado que, detrás de la particular estrategia compositiva del diálogo que estamos presentando, se encuentran la tendencia hacia la escritura proléptica y la vocación didáctica de Platón; ahora es tiempo de precisar que dicha vocación se materializa a través de los *paradeigmata*. En diálogos tardíos como *Sofista* y *Político*, el término *paradeigma* refiere a un modelo sencillo que se incorpora en el umbral de una investigación con

<sup>46</sup> Cf. LSJ *s.v.* ‘*mimêtês*’.

<sup>47</sup> Cf. Chantraine, 1968: *s.v.* ‘*mimos*’.

<sup>48</sup> Philip, 1961, p. 453, señala que el otro uso de *mimesis* en el *corpus* implica la imitación de existentes eternos a través de sensibles particulares.

el fin de preparar el terreno –al interlocutor, a los oyentes, pero también a los propios lectores del diálogo– para el examen de un objeto dificultoso.<sup>49</sup> Particularmente, las definiciones de esos *paradeigmata*, según sugieren Goldschmidt y Gill, facilitan la inteligibilidad del concepto dificultoso.<sup>50</sup> En nuestro diálogo, el pescador ofició de *paradeigma* del sofista (y, luego, también el productor omnipotente), pero aquí pensamos que el propio sofista, tal como es definido por los interlocutores, funciona como un *paradeigma* implícito del objeto verdaderamente dificultoso del diálogo, a saber: el no-ser. De hecho, si bien el sofista representa una dificultad para los interlocutores, ella no es ni la más seria ni la más compleja. Por el contrario, el grado de dificultad de las cuestiones tratadas pareciera ir de menor a mayor.

En principio, se afirma que el sofista está “refugiado en una forma muy difícil (*pankhalepos*) de investigar” (236d1), que se está “ante un examen extremadamente difícil (*pantapasin kbalepêi*), pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades (*aporiai*)” (236d9-e3). Afirmar que es posible decir y pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir en una contradicción es “enormemente difícil (*pantapasin kbalepon*)” (236e5-237a1). No obstante, una vez que la cuestión del no-ser irrumpe en la conversación, Teeteto sostiene que la eventual aplicación del nombre *to mê on* a una cosa no solo resulta ‘difícil’ (*kbalepon*, 237c5), sino “casi completamente imposible de responder” (237c5). Y el Extranjero, frente a una aseveración de Teeteto sobre el cese de los inconvenientes, advierte que no debe celebrarse todavía, pues restan ‘dificultades’ (*aporiai*, 238a2), “y, entre ellas, la mayor y la primera (*megisté kai prôtê*)” (238a2): la de añadir cualquier cosa que sea a lo que no es. Así pues, si tenemos en cuenta la advertencia realizada por el mismo Extranjero en el diálogo *Político*, según la cual es difícil “poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos (*paradeigmata*), cualquier cosa importante” (277d), resulta evidente la necesidad de algún tipo de paradigma del no-ser, primera y mayor dificultad del diálogo.

Ahora bien, si a nuestro entender ese *paradeigma* del no-ser reside en la propia caracterización del sofista, debemos precisar los modos a través de los cuales ella resulta relevante para la inteligibilidad de aquel concepto. Por un lado, como indicamos, el Extranjero deja en claro que el *ergon* del sofista, aquello que lo define de forma esencial, es su ser “otro”. El sofista

<sup>49</sup> Al respecto, cf. Goldschmidt, 1947, Lane, 1998, Gill, 2006, y Sayre, 2006.

<sup>50</sup> Goldschmidt, 1947, pp. 23-6 y Gill, 2006, p. 1-4.

“no es” ese sabio que el pueblo ateniense podría creer que es, sino que es lo “otro” del sabio, lo “diferente”, y, por ello, la caracterización ofrecida expone de forma sencilla y visual el sentido que luego se le adjudicará al no-ser. Asimismo, dado que el sofista es capaz de generar apariencias *ad libitum*, su definición también ilumina un rasgo clave de la propia Diferencia: la ausencia de contenido preciso. ¿Qué es el sofista? El que hace de otro. ¿Qué es la Diferencia? La negación de un otro. Si la Diferencia ya no es uniforme como lo eran las Formas en los diálogos medios, sino que posee partes o secciones que van surgiendo en función de cada negación,<sup>51</sup> lo mismo ocurre con el sofista. De la serie de definiciones ofrecidas surge la idea de que el sofista posee una identidad camaleónica que podría entenderse como una manera de adaptarse a las necesidades del auditorio o de escapar de la caza propuesta por el Extranjero y Teeteto. Ante cada definición, el sofista aparece de un modo diverso así como ante cada negación, la Diferencia se muestra como un no-X.

En realidad, por otro lado, todo el procedimiento llevado a cabo por los interlocutores en su intento por definir al sofista también cumple la función de tornar inteligible la novedosa concepción del no-ser. De hecho, siendo así, cobra sentido la notable extensión de las definiciones (ellas ocupan veintidós páginas de un total de cincuenta y dos, *i.e.* más de un 40% del diálogo) que, tal como sugería Rossetti, parecen jugarse en torno a una mera abstracción de la figura del sofista en un diálogo cuyas preocupaciones centrales son de naturaleza ontológica. Entonces, ¿de qué manera aquel procedimiento ayuda a comprender la concepción del no-ser? A nuestro juicio, lo hace poniendo en evidencia de manera simple una nota esencial del género de la Diferencia. Cuando el Extranjero sostiene que Ser y Diferencia no son lo mismo, advierte que si lo fueran, existiría algo diferente “sin ser diferente de alguna otra cosa” (255d5-6), posibilidad que es objetada de inmediato.<sup>52</sup> Lo diferente cuenta con una naturaleza que supone una necesaria y continua expulsión hacia otra cosa, de modo que si se busca apresarlos, siempre se revela distinto.<sup>53</sup> A propósito de la renovada ontología del diálogo *Sofista*, Cordero sugiere que los límites de cada ente son determinados por su doble participación en el género de la Identidad y en el de la Diferencia. Por lo tanto, dicha

<sup>51</sup> Cf. Cordero, 2016, p. 196. El otro ejemplo brindado por el Extranjero es el de la ciencia que aun siendo una reúne partes diferentes que se van especificando según el objeto al que dicha ciencia se aplique, cf. 257c.

<sup>52</sup> Cf. de Vries, 1988 y Movia, 1994, p. 344.

<sup>53</sup> Cf. Fronterotta, 2007, p. 132.

participación funciona como una moneda de dos caras: una orientada hacia aquello que la cosa es en relación consigo mismo; la otra orientada hacia el exterior, hacia ese espacio que el ente no puede hacer suyo porque de ese modo su límite “interior” avanzaría hacia eso que no le pertenece, su alteridad.<sup>54</sup> Y son justamente estos rasgos esenciales los que el procedimiento de definición del sofista anticipa de manera sencilla.

El largo camino que toman los interlocutores para definir al sofista evidencia un movimiento que supone intentar acercarse a su *ergon* para ser expulsado hacia sus apariencias (cazador, mercader, atleta verbal, refutador, sabio), hacia lo diferente, hasta que el Extranjero termina postulando que dicho *ergon* consiste, justamente, en eso: ser siempre otro. La naturaleza del sofista, al igual que la de la Diferencia, implica una continua expulsión hacia lo otro, de modo que si se intenta apresararlo, siempre resulta diferente. El sofista se encuentra volcado hacia el territorio de la alteridad, avanza sin cesar hacia el espacio que no le pertenece, proyectando las apariencias de otro, especialmente las de un sabio. En definitiva, tanto el procedimiento de la definición como la caracterización final del sofista funcionan como modelos a pequeña escala que permiten tornar inteligible la concepción del no-ser relativo, en la medida en que ilustran las notas distintivas del género de la Diferencia, género donde los interlocutores terminarán de ubicar el no-ser. Teeteto, los oyentes de la discusión y los lectores del diálogo se encuentran en condiciones de iniciar la discusión ontológica. La vocación didáctica de Platón ha dado sus frutos.

Antes de terminar, quisiéramos señalar que la relación que hemos establecido entre el sofista y el no-ser puede iluminar el sentido de un pasaje que, en general, ha sido soslayado por los intérpretes.<sup>55</sup> Justo antes de comenzar la analítica de los géneros mayores, el Extranjero sostiene que percibir con claridad al sofista no es fácil, pues “escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar” (254a). En principio, debemos señalar que el lugar del no-ser, tal como hemos expuesto en la primera parte de este trabajo, no es otro que el de la Diferencia. En segundo lugar, hay que destacar que Platón carga las tintas sobre la cuestión de la percepción y los obstáculos que la impiden.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Cordero, 2005, p. 187.

<sup>55</sup> Cf. Cornford, 1935, Cordero 1988 y 1993 y Fronterotta, 2007, quienes vinculan el pasaje con la alegoría de la caverna de *República* VII.

<sup>56</sup> Cf. *skoteinotês* (254a4), *skoteinos* (254a5) y *katanoein* (254a6).

Y, en tercer lugar, podría indicarse que la conducta adjudicada al sofista, la de escabullirse, remite al juego de la caza –con el sofista como presa– que los interlocutores emprendieron en la primera parte del diálogo. Por lo tanto, la metáfora platónica podría estar aludiendo nuevamente a la naturaleza compartida por el sofista y por la Diferencia, esa que supone un continuo reenvío a otra cosa. Si la Diferencia es imposible de apresar porque siempre se revela distinta, el sofista es difícil de percibir porque siempre aparece como otro.

Enviado em abril 2017; Aceito em maio 2017

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUCK, R. *Plato's Sophist: A Commentary*. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- BRAVO, F. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 1985.
- BROWN, L. *Being in the Sophist: a syntactical enquiry*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 4, p. 49-70, 1986.
- BROWN, L. Negation and Not-being: Dark Matter in the *Sophist*. In: HERMANN, A., KARASMANIS, V. et PATTERSON, R. (eds.) *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, p. 233-54, 2012.
- CORDERO, N. *Platón. El Sofista*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos, 1988.
- CORDERO, N. *Platon. Le Sophiste*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion, 1993.
- CORDERO, N. Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 2/3, p. 175-189, 2005.
- CORDERO, N. El Extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos...desde 1561. In: Cornelli, G. (ed.) *Plato's Styles and Characters*, São Paulo: Annablume Clássica, p. 125-38, 2012.
- CORDERO, N. *Platón contra Platón*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- CORNFORD, F. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935.
- DIÈS, A. *Platon. Le Sophiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- DUKE, E. (et alia) (eds.) *Platonis Opera. Volume I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- FOWLER, H. *Plato. Sophist*. Cambridge: HUP, 1921.
- FRONTEROTTA, F. *Platone. Sofista*. Milano: BUR, 2007.
- TAYLOR, A. *Plato. The Sophist and The Statesman*. Londres: Anscombe, 1971.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.
- CRIVELLI, P. *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*. Cambridge: CUP, 2011.
- DE RIJK, L. *Plato's Sophist a Philosophical Commentary*, Amsterdam: North Holland Pub. Co, 1986.
- DE VRIES, W. On "Sophist" 255B-E. *History of Philosophy Quarterly*, v. 5, N° 4, p. 385-94, 1988.
- DIÈS, A. *La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon*. Paris: Vrin, 1909.
- FINE, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: OUP, 1993.
- GILL, M. *Models in Plato's Sophist and Stateman*. *Journal of the International Plato Society*, v. 6, p. 1-16, 2006.

- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 1947.
- KAHN, C. *Proleptic Composition in the Republic or Why Book 1 was Never a Separate Dialogue*. *The Classical Quarterly*, v. 43, N° 1, p. 131-142, 1993.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: CUP, 1997.
- KAHN, C. *Plato and the Post-Socratic Dialogue*. Cambridge: CUP, 2013.
- LANE M. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: CUP, 1998.
- LEE, E. *Plato on negation and not-being in the Sophist*. *Philosophical Review*, v. 10, p. 267-304, 1972.
- LEWIS, F. *Did Plato discover the estin of identity?*. *California Studies in Classical Antiquity*, v. 8, p. 113-43, 1975.
- LIDDELL-Scott, *Greek Lexicon*. Rev. Edit. by H. Stuart-Jones, Oxford: Clarendon, 1968
- MARCOS DE PINOTTI, G. *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Buenos Aires: Fundec, 1995a.
- MARCOS DE PINOTTI, G. *Autour de la distinction entre eidos et meros dans le Politique de Platon (262a5-263e1)*. In: ROWE, C. (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia-Verlag, p. 155-61, 1995b.
- MARCOS DE PINOTTI, G. *Las falacias en torno a la falsedad. Una lectura de Eutidemo 283e-286b a la luz de la solución del Sofista*. In: ROBINSON, T. et BRISSON, L. (eds.) *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia-Verlag, p. 144-53, 2000.
- MOVIA, G. *Apparenze, essere e verità. Comentario storico-filosofico al Sofista di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- O'BRIEN, D. *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- O'BRIEN, D. *Does Plato refute Parmenides?*. In: BOSSI, B. y ROBINSON, T. (eds.) *Plato's Sophist Revisited*, De Gruyter: Berlin, p. 117-56, 2013.
- OWEN, G. *Plato on Not-Being*. In: VLASTOS G. (ed.) *Plato: A collection of critical essays I*. New York: Doubleday, p. 223-67, 1971.
- PALUMBO, L. *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*. Napoli: Loffredo Editore, 1994.
- PECK, A. *Plato and the MEGISTA GENE of the Sophist: a reinterpretation*. *Classical Quarterly NS*, v. 2, p. 32-56, 1952.
- PHILIP, J. *Mimesis in the Sophistes of Plato*. *T.A.P.A.*, v. 92, p. 435-468, 1961.
- ROBINSON D. *Textual Notes on Plato's Sophist*. *Classical Quarterly*, v. 49, N° 1, p. 139-160, 1999.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. Londres: New Haven, 1983.
- ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951.
- ROSSETTI, L. *La demonizzazione della Sofistica nella conversazione tra Socrate e Ippocrate*. In: CASERTANO, G. (ed.) *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, p. 104-127, 2004.
- SAYRE, K. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. New York: CUP, 2006.
- TAYLOR, A. *Plato. The Man and his Work*. London: Methuen & Co, 1926.
- TELL, H. *Plato's Counterfeit Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- VAN ECK, J. *Not-being and Difference: On Plato's Sophist 256d5-258e3*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 23, p. 63-84, 2002.

# DUAS MULHERES DE ATENAS: ASPÁSIA, A COMPANHEIRA DE PÉRICLES, E XANTIPA, A DE SÓCRATES

## TWO WOMEN OF ATHENS: PERICLES' COMPANION, ASPASIA, AND SOCRATES' COMPANION, XANTHIPPE

MIGUEL SPINELLI\*

**Resumo:** O artigo pretende mostrar, de um lado, como Aspásia, uma estrangeira em Atenas, superou a reclusão da mulher sob os parâmetros do espírito livre que caracterizava o pensar filosófico; de outro, como Xantipa realizou o mesmo feito exercendo na relação com Sócrates o mesmo amor que especificava a atitude e a boa disposição do filósofo na relação com o saber. Aspásia, vinculada a Péricles, representa a mulher ideal que a política ateniense poderia e deveria promover; Xantipa, vinculada a Sócrates, representa a mulher ideal do projeto filosófico concebido por Platão na *República*.

**Palavras-chave:** Aspásia, Xantipa, cortesã, esposa, êthos feminino.

**Abstract:** The article intends to show how Aspasia, a foreigner in Athens, overcame the seclusion of women through the freedom of spirit that characterized philosophical thinking. It also demonstrates how Xanthippe accomplished something similar, exercising in relation to Socrates the same love that marked the attitude and motivation of the philosopher in relation to knowledge. Aspasia, who was linked to Pericles, represents the ideal woman that Athenian policy could and should promote; Xanthippe, linked to Socrates, represents the ideal woman of the philosophical project as conceived by Plato in the *Republic*.

**Keywords:** Aspasia, Xanthippe, courtesan, wife, feminine *ethos*.

### 1. PÉRICLES E ASPÁSIA: OS LIMITES DA VIDA CÍVICA DOS GREGOS

Anaxágoras, Arquelaus e Sócrates foram os principais mestres da Filosofia na Atenas de Péricles, que viveu entre os anos de 495 a 429 antes de Cristo. Esse foi um período em que o direito e a lei, sob influência de Sólon (638-558 a.C.) e de Clístenes (565-492 a.C.), se expandiram na vida cívica e ganharam extraordinária força e eficiência nas assembleias do povo. A condenação

---

\* Professor na Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br.

de Anaxágoras em 431 a.C. constituiu-se, sem dúvida, no primeiro grande golpe dado à prosperidade teórica da filosofia grega, e, conseqüentemente, à própria *polis*, sobretudo ao governo de Péricles, que se viu abalado pela retórica dos pritaneus que se valiam de “razões” religiosas a fim de ampliar e de sustentar, perante os populares, o poder político por eles conquistado. O fato de Anaxágoras ser mestre, amigo e confidente de Péricles (ao que se acresce o fato de ele ter sido um estrangeiro em Atenas) não bastou para dissuadir os opositores a levá-lo perante o tribunal do povo e a injustamente condená-lo por impiedade, em nome da justiça e da piedade. Submetido à deliberação soberana da Assembleia, Anaxágoras foi “condenado à morte por maioria dos sufrágios”<sup>1</sup>, mas optou pelo exílio.

Pelo que consta, Sócrates (469-399 a.C.) e Péricles (495-429 a.C.) tiveram dois mestres em comum: Anaxágoras, originário de Clazômena, e Aspásia, de Mileto (470-400 a.C.). Aspásia chegou em Atenas por volta de 450, e se está correto que ela nasceu em Mileto em 470, deveria de ter de uns vinte anos. Sócrates, nascido em 469, teria por volta de dezenove anos, ou seja, a mesma idade. Péricles, tendo nascido em 495, teria uns quarenta e cinco, e, portanto, seria uns vinte e cinco anos mais velho que Aspásia. Não se sabe qual o motivo da vinda de Aspásia a Atenas. O fato é que, estando em Atenas, ela não demorou em abrir uma escola de retórica. Abrir uma escola não significava outra coisa senão obter do governo licença de ensino. E o governo, evidentemente, era o de Péricles, e daí também a suspeita de que a vinda de Aspásia para Atenas pode ter resultado de alguma interferência, oculta ou não, do próprio Péricles, que, afinal, trouxera antes Anaxágoras, da mesma região de Aspásia.

A escola de retórica que Aspásia abriu em Atenas não fez mais que prosperar. Além de Péricles e de Sócrates, também o jovem Alcibíades nela tirou lições e, inclusive, Fídias, o mais extraordinário escultor e arquiteto da era Péricles... O fato em si de Aspásia abrir uma escola e mantê-la com sucesso se constituiu num fenômeno bem pouco usual no universo da vida cívica dos gregos, e é de se supor que não se tratou de um feito isolado na sua relação com Péricles. Foi, entretanto, em razão disto, ou seja, de sua

<sup>1</sup> DK 59 A XIX; FLÁVIO JOSEPH. *Contra Apion*, II, 265. MANSFELD, Jaap. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial, I. *Mnemosyne*, v. 32, 1979, p. 39-69; *Idem*. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial, II. *Mnemosyne*, v. 33, 1980, p. 17-95; PRANDI, Luisa. I Processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle. *Aeuum*, v. 51, 1/2, 1977, p. 10-26. As traduções, quando não indicamos um tradutor, são de nossa responsabilidade.

relação com Péricles e do fato de ela receber em sua casa muitos homens ilustres como discípulos e alunos, que, já nos primórdios de sua estada em Atenas, lhe correu, entre os populares, a fama de cortesã. Péricles, que vivia um casamento infeliz, assumido por razões de consanguinidade (com uma “parente - *prosêkousa*”<sup>2</sup>), “logo” (caso já não o fosse) se apaixonou por ela, em razão, sobretudo, dos dotes de sua inteligência, e também de sua esmerada educação, ou seja, por ser Aspásia muito hábil em assuntos da política, da sofística e da retórica.

Aspásia, mesmo casada com Péricles, veio a ser historicamente bem mais conhecida como a amante e não como a “esposa” de Péricles, com o qual teve um filho. Também não foram os dotes de sua inteligência e de sabedoria que historicamente ecoaram, e sim, simplesmente, a fama de *betaira*, de amante. Consta que Péricles logo se divorciou da primeira esposa, a fim de efetivamente se casar com Aspásia, mas, apesar de ser ele quem era, as leis de Atenas não permitiam, na ocasião, um novo casamento para os divorciados. Daí que, do fato de ela não se casar legalmente com Péricles, essa seria mais uma outra grande razão de Aspásia se passar aos olhos do público como a amante, a *betaira* de Péricles. Quanto ao divórcio, a lei ateniense previa a separação do casal, mas não a dissolução propriamente dita do casamento: não por razões religiosas, e sim pela condição não cidadã da mulher ateniense, que, no confronto da família, do pai ou tutor (*kyrios*), e, posteriormente, do marido, igualmente tutor, não gozava de emancipação. No caso de efetiva separação, o marido (e este era um grande empecilho em favor das separações) tinha que devolver para a família, juntamente com a esposa, o dote<sup>3</sup>, e, além disso, cabia ao pai, seu *kyrios*, a guarda dos filhos a título de manutenção e arrimo: dos meninos e das meninas<sup>4</sup>. O dote só não era devolvido em caso de adultério por parte da mulher, que, no geral, e

<sup>2</sup> *Vidas dos Homens Ilustres*: Péricles, I, 24, 8; o Cálías muito evocado pelos diálogos de Platão foi filho de um primeiro casamento dessa parente que veio a ser esposa de Péricles.

<sup>3</sup> O orador Demóstenes diz que sua mãe, quando se casou, levou cinquenta minas de dote para casa. Cf. DEMÓSTENES. *Discursos Privados*. XXVII – Contra Afobo. Traducción de José Manuel Calubi Falcó. Madrid: Gredos, 1983, p.10. POMEROY, Sarah B.. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Ediciones Akal, 1990.

<sup>4</sup> FOUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *La Cité Antique*, II, VIII. Sobre direito familiar entre os gregos, veja também: DEMÓSTENES, *Discursos privados*, I, em particular XXX (*Contra Ónetor, por expulsión y desposesión*), XL (*Contra Beoto, acerca de la dote materna*), XLI (*Contra Espudias, por una dote*, XLI), Introducciones, traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó. Madrid: Gredos, 1983; *Plaidoyers Civils. Plaidoyer contre*

em qualquer circunstância, era sempre a vítima nos casos de separação do casal. Na medida, pois, em que o dote não era devolvido, a mulher ficava totalmente sem arrimo, visto que ela não era herdeira, cabia-lhe apenas usufruir desse dote.

É certo que Aspásia em Atenas, mesmo ainda jovem, veio a ser uma figura, quer feminina quer humana, excepcional. Os termos com que, por exemplo, o moralista Plutarco (46-120 d.C.) questionou a paixão de Péricles por ela, denunciam o teor de sua excepcionalidade:

Qual arte (questionou Plutarco), qual poder de sedução tinha aquela mulher a ponto de enlaçar em sua teia o mais extraordinário homem de Estado de sua época, e de, inclusive, levar muitos filósofos a falar dela com tanta pompa e com tanta honradez?<sup>5</sup>

Esses filósofos a que Plutarco se refere são os contemporâneos dela, a começar por Anáxagoras, Arquelau, Sócrates, e, enfim, também por Platão. A expressão “enlaçar em sua teia” denuncia, na paixão, por um lado, uma inversão da Retórica enquanto “arte de sedução”; por outro, uma subversão da condição submissa da mulher, cuja superioridade, nesse caso (enquanto da arte da sedução), vem a se constituir em arдил (numa inferioridade moral) a ponto de vitimar um Péricles!

Aspásia, isto é fato, foi uma estrangeira em Atenas, e lá venceu os limites da mulher grega: conseguiu o extraordinário feito de ter opiniões, e, sobretudo, liberdade para manifestá-las publicamente. Ela se pôs na contramão da vida cotidiana da mulher “livre” ateniense que se restringia aos recintos da *oikia*: longe da afluência e dos olhares da rua. Era, todavia, a casa, e não a vestimenta que ocultava ou escondia a mulher grega. Outras culturas até facilitavam o trânsito público da mulher, porém muito bem escondida sob robustas vestimentas. Aspásia, uma jovem solteira (sem *kyrios*), estrangeira, e, portanto, já numa condição cívica distinta da mulher grega cotidiana, não conseguiu vencer a exclusão moral (porque não dependia dela), mas a xenofobia do homem ateniense em nada afetou o seu espírito livre, e tampouco acanhou os dotes de sua inteligência.

Ela dialogava, em casa ou em público, com os homens, e, inclusive, quando lhe aprazia, participava de algum banquete, do simpósio corriqueiro (uma espécie de *happy hour*), que, entre si, os “políticos” atenienses (ricos)

---

*Spoudias*. Discours XXXIX-XLVIII. Tome II. Texte établi et traduit par Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

<sup>5</sup> *Vidas dos Homens Ilustres*: Péricles, I, 24, 2.

ofereceriam em suas casas, a fim de discutir as questões da hora, tramar e bebericar. Os gregos sempre encontravam um bom motivo para se reunir em banquetes, animados por boa música, e ali beber, discursar, recitar, namorar, dançar<sup>6</sup>... Aspásia, como mestra da arte da retórica, tinha uma participação ativa na inteligência pública da vida política dos atenienses. Misturada entre políticos, discutia assuntos do cotidiano, e até mesmo se permitia, nos “banquetes”, tomar o seu cálice de vinho: atitudes que, para o *êthos* costumeiro da reclusa mulher ateniense (reclusão que se constituía na sua liberdade), além de impróprias, eram libertárias e caracterizavam a “têmpera” da mulher devassa!

Plutarco, na *Vida de Péricles*, teve dificuldades, mesmo que desejasse, de enquadrar Aspásia na condição da cortesã: a) de um lado, porque destaca que não foi nessa condição que ela conquistou Péricles: “Péricles foi atraído por Aspásia por sua inteligência e por sua capacidade política”; b) de outro, porque, ao enquadrá-la como cortesã, ele insere as preleções que ela proferia na própria casa numa condição de reunião familiar: “os que a frequentavam levavam consigo as esposas para acompanhar as lições, embora a sua casa não propiciasse um ambiente honrado e digno, pois naquele recinto ‘mantinha jovens cortesãs’ – *paidiskas betairousas trephousan*”<sup>7</sup>. A desonra, por suposto, não estava nos que frequentavam as cortesãs, e sim nelas mesmas! Acrescentamos o destaque em “mantinha jovens cortesãs” por algumas razões decorrentes da grande dificuldade de traduzir o que Plutarco, efetivamente, quis dizer com estes três termos: *paidiskas betairousas trephousan*. Vejamos:

- 1) *paidiskas*: a) pode designar as mulheres jovens, de preferência as livres, mas também era um conceito ordinariamente referido às meninas escravas; b) poderia expressar, por força certamente de entonação, apenas uma jovem prostituta;
- 2) *betairousas*: a) traduzir *paidiskas betairousas* por “jovens prostitutas” é de todo inconveniente, visto que o adjetivo “prostituta – *pórnaí*” se sobreporia ao de *betaira* (de cortesã), termo que entre os gregos designava não a simples prostituta (em geral uma mulher do vulgo,

<sup>6</sup> Quando acompanhados de suas mulheres, os homens ocupavam os introitos e o átrio, as mulheres se restringiam aos aposentos internos: “mandemos embora a *aulétrida* (a tocadora do aulo) que acaba de chegar, que ela vá flautear (*auloûsan*) para si mesma, ou, se quiser, para as mulheres lá dentro” (PLATÃO. *Banquete*, 176e). O aulo era uma flauta dupla, feito uma forquilha: um tubo de sobro com duas hastes, que, sustentadas com os polegares, eram dedilhadas com ambas as mãos.

<sup>7</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas*: Péricles, I, 24, 6.

sem ilustração e descuidada, sobretudo, uma escrava sem arrimo), mas a mulher relativamente ilustrada, versada nas literaturas e na música, a ponto de dar brilho à “intelecção” dos banquetes. Ela recitava poesias da epopeia, cantava e tocava instrumentos musicais: como o aulo, a flauta e a lira; b) não sendo a cortesã uma simples prostituta, segue-se, pois, que por *paidiskas betairousas* não se há de restritamente entender apenas “jovens cortesãs” como se fossem “jovens prostitutas” ou “meretrizes de luxo”; c) há que se levar em conta que a maioria dos banquetes (no caso do *happy hour* de fim de tarde, que por vezes seguia noite a dentro) se realizava no ambiente familiar, em recinto reservado ao *kyrios* cidadão, e, nessas ocasiões (mesmo que o exercício da sexualidade grega fosse liberal, sem qualquer preconceito quanto às formas e lugar de atividade sexual), o encontro em nada se parecia com algum tipo de promiscuidade<sup>8</sup>;

- 3) *trephô*, no contexto da assertiva *paidiskas betairousas trephousan*, pode significar várias coisas: a) o alimentar, no sentido de manter ou estimular; b) o formar, no sentido de preparar, educar; d) o nutrir, no sentido de dar apoio, sustento, promover o amparo. Ora, é aqui, dentro desse contexto, que pode estar o real significado do conceito, mais exatamente do preconceito, de “casa de prostituição” ou de “escola de cortesãs” que recaiu sobre a residência de Aspásia, dentro da qual ela era “suposta” como a grande mestral!

Apesar dessas observações, não se pode entretanto descartar que Aspásia, em Atenas, e em algum momento, não se apresentou como *betaira* ou cortesã. A dificuldade está no fato de que foi este conceito, o de cortesã, que, apesar de todas as suas excepcionais qualidades, a ela se sobrepôs como um preconceito, excluindo tudo o resto como menor. A bem da verdade, mesmo que ela tivesse em algum momento se posto na condição da cortesã, esse, por certo, foi, de sua vida, o aspecto menos significativo, e de todos o efetivamente menor. Aliás, ser cortesã, na Grécia, antes de um vício beirava uma virtude, em vista de que se pressupunha uma mulher com dotes de inteligência, de escolaridade (nas literaturas, nas letras e na música): uma mulher de boa educação, de fineza no trato humano e, claro, de beleza. Vinculando-se à filosofia, Aspásia, além de todos esses dotes, vestiu a si

<sup>8</sup> Os banquetes eram reuniões festivas agendadas e comandadas pelo *kyrios*, e neles não se tolerava posses copulativas, apenas o intercâmbio de toques e de carícias. Não consta que era vedado aos da família transitar pelo recinto.

própria com a característica, que, do filósofo, era a principal: a do espírito livre, com o qual se dava o pensamento crítico, a liberdade de expressão e, acima de tudo, buscava ela, no exercício de sua inteligência, manter-se em nível da razoabilidade e da sensatez que caracterizam o pensar filosófico. Não podemos esquecer que a liberdade de palavra e, com ela, a franqueza (a *parrêsia*), era, para os filósofos, a coisa mais bela que um homem poderia cultivar. Mas isso não quer dizer que a *parrêsia* fosse bem acolhida ou tolerada pelo poder vigente ou estabelecido.

Isócrates, contemporâneo de Sócrates e de Platão, e também de Aspásia<sup>9</sup>, critica, em seu tempo, a falta de liberdade de expressão, nestes termos: “apesar de vivermos numa democracia, não existe liberdade de expressão (*parrêsia*), a não ser para os insensatos que se manifestam na tribuna, homens que em nada se preocupam conosco, e para os poetas cômicos, no teatro”<sup>10</sup>. A respeito dos tribunos das assembleias populares, Isócrates ainda proferiu a seguinte sentença: “o que acima de tudo causa espanto está no fato de o povo não escolher como condutores (*demagôgous*) cidadãos dotados da mesma disposição de ânimo dos que fazem a grandeza da cidade, e sim dos que falam e agem como os que a arruinam”<sup>11</sup>.

O termo *parrêsia* era composto por um agregado de significados feito uma família morfológica: de *pan* = todo + *rhêsis* = discurso, sendo, por sua vez, que *rhêsis* pressupõe o verbo *erô* = dizer, anunciar, cuja raiz é *wer* do qual o latim derivou o *verbum* = a palavra. Tendo em vista esse contexto, a *parrêsia*, entretanto, não se aplicava restritamente à palavra, e sim ao discurso e à condição pela qual ele era proferido, mais exatamente a condição de liberdade, sob um pressuposto de confiança e de segurança da mente que o expressava, ou seja, que tinha a liberdade de dizer tudo o que sinceramente pensou e que quis dizer. Nesse caso, por ser um discurso inteiro, completo na sua dicção, vinha igualmente a ser concebido como aberto, franco, sincero. Daí que a *parrêsia* além de, em sentido literal, expressar a liberdade de dizer tudo o que se pensa, alargou o seu significado, sob termos positivos, para o da franqueza.

Ora, foi dotada dessas qualidades, fundamentos do espírito livre, que Aspásia – tão criticada pelos cômicos – veio, entretanto, a ser reconhecida

<sup>9</sup> Na ocasião da morte de Sócrates, em 399, Isócrates tinha por volta de 37 anos, e, Platão, 29. Aspásia morreu um ano antes, em 400, com 70 anos de idade.

<sup>10</sup> ISÓCRATES, *Discurso sobre a paz*, 14.

<sup>11</sup> ISÓCRATES, *Discurso sobre a paz*, 14.

nessa condição por homens extraordinários de seu tempo: por Péricles, Fídias, Sócrates, e, posteriormente, por Platão. A mesma liberdade de expressão dada aos poetas cômicos que promoviam o sarcasmo e o riso do povo, e também aos oradores, que amanhavam a mente popular aos interesses do poder estabelecido, não era a mesma concedida aos homens ou cidadãos sensatos. Isócrates criticou igualmente as trupes de cômicos que tomavam conta dos palcos atenienses: diz ele que “treinavam a comicidade para serem dignos de louvor”, e não, a rigor, “para se fazerem engraçados”. “Hoje, entre nós (acrescenta), são tidos como de inteligência bem dotada os que se fazem hábeis no manejo do escárnio e do sarcasmo”<sup>12</sup>.

Foram, certamente, as exigências de crueldade que caracterizavam a comédia (e, nesse ponto, não podemos esquecer que os deuses gregos eram concebidos, mais que qualquer homem, como seres que sabiam exercitar com precisão tanto a crueldade quanto a bondade) que fizeram de Aspásia uma mulher vulgar e tola. O que de fato ela fez, além de criar em sua casa uma bem sucedida escola filosófica de retórica, foi transformá-la num ambiente de acolhimento e de arrimo para as mulheres, que, a exemplo dela, viviam na solidão e no exílio no contexto de uma *polis* de mulheres “livres” (as *melissas*<sup>13</sup>) somente enquanto reclusas. Ela, por razões, que ninguém sabe quais foram, se exilou de Mileto e veio a se pôr como uma estrangeira em Atenas; muitas mulheres de Atenas, em particular esposas de cidadãos viviam a condição de repudiadas por seus maridos, e eram igualmente “exiladas” da própria família, e, conseqüentemente, da *polis*.

Em Atenas, a lei protegia com rigor a condição de *kyrios* sobre as mulheres. Um marido ultrajado facilmente recorria ao arconte, a fim de restabelecer a sua honra e os seus direitos. Para o adultério da mulher, cabia o repúdio e o abandono, visto que o marido devolvia a mulher à sua família sem a devolução do dote; dado que ela, em geral, era também repudiada pelo pai ou tutor, não lhe restava muita alternativa senão se prostituir ou se amasiar com outro homem, com o que se estreitavam ainda mais os laços de submissão e de tutela. Levando-se ainda em conta que a mulher grega já era “por natureza” exilada da cidadania e da vida pública, restava-lhe, uma vez repudiada, pouca condição de arrimo: a não ser como prostituta e/ou

<sup>12</sup> ISÓCRATES, *Discurso aeropagítico*, 49.

<sup>13</sup> A *melissa* era a abelha rainha da colméia (*melissa* = *meli* = mel). Daí que *melissa* veio a ser a alcunha com a qual os gregos se referiam à mãe e à esposa que viviam reclusas no recinto (na “colméia”) familiar. Trata-se de um “reconhecimento e enlevo”, que, antes de engrandecer a mulher, evidencia o jugo dentro do qual ela vivia.

cortesã, condição dentro da qual, em particular a de cortesã, encontrava um certo espaço na vida cívica, garantido pelos interesses que rodeavam sua existência (seu “usufruto”) e promoviam a sua manutenção.

Sem amparo e sem saída, ser cortesã era a derradeira possibilidade que restava, uma vez repudiada, a uma ilustre mulher de Atenas de sobreviver com dignidade. Civicamente aceito, o repúdio as lançava numa condição – a da *hetaira* ou cortesã – dentro da qual, inclusive, sem arrimo, as mulheres se punham aptas para, em si mesmas, e em suas relações humanas, vivenciar o *êthos* cívico e a *aretê* da paideia grega<sup>14</sup>. Na vida, nem sempre nos é dado fazer só o que gostamos, e não poucas vezes somos como que “espontaneamente” forçados a fazer o que podemos ou o que nos cabe ou é possível fazer. O elemento facilitador de umas quantas mulheres migrarem (mesmo que isso se restringisse a um contexto de minoria) para a vida de cortesã decorria do fato de que o repúdio por parte do marido (fruto de motivos os mais variados, inclusive fúteis), acompanhava muitas vezes o repúdio do pai, e as deixava desprotegidas, cabendo-lhes apenas usufruir da condição, caso tivessem, de intelectualmente cultivadas. Do fato, pois, de tais mulheres terem tido acesso familiar (na *oikia*) à escolaridade, quer na literatura, quer na poesia, quer na música, pelo menos lhes restava a possibilidade, sobretudo para as mais jovens, de, a contento, atender todos os requisitos apropriados e requeridos de uma cortesã.

Eis aqui, por força de seu excepcional espírito livre, a razão de Aspásia ter feito, em Atenas, a diferença: ela promoveu a ocasião no sentido de fazer de sua casa o ambiente acolhedor (*trephô*) de que necessitavam as jovens mulheres (*paidiskas*), empurradas à condição de cortesã (*hetairousas*). Daí que Aspásia pode “apenas” (o que em termos de qualidade humana não

<sup>14</sup> A desqualificação do humano não se vincula diretamente à condição dentro da qual alguém espontaneamente está ou se vê forçado a se pôr, e sim na aptidão interna quanto ao manejo dessa condição. É certo, por exemplo, que a pobreza, com tudo que a circunda (a carência de boa alimentação, de habitação digna, de saúde, de direitos, de acesso à boa educação, etc.), porta em si mesma uma condição de violência, entretanto, por si só não submete o indivíduo à impossibilidade da qualificação humana. Se fosse assim, não encontraríamos em meio à lastimável pobreza tantos homens e mulheres da mais alta qualidade e dignidade humana, fruto de laborioso manejo pessoal de si mesmos, de sua existencialidade e de suas relações humanas. Dizemos “manejo pessoal” em razão de que a referida “qualidade” humana independe das “qualificações” estatutárias. Os promotores de estatutos são aqueles mentores de interesses políticos, econômicos, religiosos, que, em geral, não estão dispostos a eliminar ou a desfazer o *status quo* da pobreza, e, quando aparentam fazer, apenas impõem “qualificação” humana em conformidade com a “moral” estatutária conveniente à manutenção do próprio poder.

foi pouco) ter dado para si o ônus da extraordinária tarefa do amparo e do cuidado, qual seja, a da *philadelphia* (“amor fraterno”) sobre a qual se erigiu a filantropia, o amor, nos termos de uma amizade, afeição e bem-querer, à humanidade. Platão, no *Eutífron*, fez referência explícita à *philanthrôpia* ao “amor que Sócrates cultivava pelos homens”<sup>15</sup>; o mesmo fez Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, onde observou que há, entre os homens, uma disposição natural para a amizade e o cuidado recíproco<sup>16</sup>. Na “casa de Aspásia” deu-se algo semelhante ao que se observará a partir dos anos 300 a.C. no “jardim de Epicuro”<sup>17</sup>: o acolhimento dos sem arrimo, em busca de afeição, de segurança e de proteção. Dado que, em ambas as casas, na de Aspásia, e, depois na de Epicuro, para lá se dirigiam sobretudo os excluídos (prostitutas, cortesãs, afeminados, e os “sem eira e nem beira”) não tardou a encontrar repúdio por parte daqueles que, publicamente, se engrandeciam ao discursar sobre a decência e sobre a honradez, e que, verbalmente e ao olhar público, se colocavam na nobre condição de reserva dos homens nobres (*kaloikagathoi*), senhores dos bons costumes e do *êthos* consuetudinário!<sup>18</sup> Do fato de Aspásia ter feito prosperar uma importante escola de retórica em Atenas, restam ainda algumas observações quanto à sua excepcionalidade:

<sup>15</sup> *Eutífron*, 3 d; Diógenes Laércio aponta em Platão três espécies de filantropia: a saudação cordial com o aperto de mão (*tês prosêgorias*); o acolhimento aos necessitados (*tis boêthêtikós*); o oferecimento de refeições (*philodeipnistaî*) [*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III, 98]. No *Alcibiades*, Plutarco vinculou “a benevolência e a filantropia – *eunoias kai philanthrôpias*”, a fim de realçar a relação de Sócrates para com Alcibiades (*Vidas paralelas*: Alcibiades, I, 3 - Volumen III: Coriolano-Alcibiades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez, Madrid: Gredos, 2006; <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/index.htm>).

<sup>16</sup> *Ética a Nicômaco*, VIII, 1, 1155 a 20.

<sup>17</sup> SPINELLI, M. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 140 e ss.

<sup>18</sup> Desde os gregos a *philadelphia* e a *philanthrôpia* não escaparam dos requisitos da moralidade cívica estabelecida: o ato era tido como nobre apenas quando atendia os excluídos, que, entretanto, não eram excluídos dos estatutos de moralidade. O atendimento ou acolhimento aos excluídos dos estatutos era, antes de nobre, repulsivo e escandaloso. Daí que o gesto da *philadelphia* ou da *philanthrôpia* em muitos casos não agregava virtude, antes, se constituía muitas vezes em vício, como o do orgulho, da arrogância, da soberba e da vanglória. Trata-se de uma atitude que enfim se instalou como um hábito social, e que historicamente se estendeu sobretudo aos pobres (aos excluídos da riqueza) para os quais, junto com a ajuda, sempre se levou os estatutos. O inusitado se impôs quando alguém disposto a “eliminar” a pobreza se tornou um contraventor, em alguém destituído de virtude: viu no gesto de dar o que sobra, os restos ou que está fora de uso (seu sapato velho) um ato nobre e valioso, mas, em contrapartida, no desejo ou no querer erradicar a pobreza, em elevar os pobres ao mesmo nível dos da riqueza, um ato de desordeiro ou de arruaceiro dos bons costumes!

a) que ela se exilou em Atenas com uma educação sólida, e também com algum suporte econômico. Ela vinha de Mileto, terra de Tales e de Anaximandro, e um dos maiores centros intelectuais da antiguidade, centro de prosperidade e de riqueza; b) manter, fazer prosperar e conseguir ter sucesso com uma escola de retórica e, ainda por cima, ter como alunos homens ilustres como Péricles, Fídias, Sócrates e seus amigos, isso, por si, demonstra que ela não tinha tanto tempo assim para exercer a função de cortesã ou de transformar a sua residência num meretrício de luxo.

Foi, pois, a sua fama e sucesso na retórica, numa Atenas em que a mulher não participava da vida pública, sem direito a ter voz e opiniões, que lhe concedeu, restritivamente, a alcunha diminutiva de cortesã. Essa fama se consolidou, sobretudo, dentro do universo dos autores da comédia grega, e isso também por razão simples: porque a chacota (o gracejo, a zombaria, a mofa) não conhece por vezes limites precisos entre a sensatez e a vulgaridade, ou entre a compaixão e a crueldade. Dos cômicos afamados da época, cabe citar Cratinos (520-423 a.C.) e Eupolis (446-411 a.C.), ambos de Atenas, e que se celebrizaram pela sátira política e pelos violentos ataques pessoais à figura do político. Eupolis, inclusive, praticou um estilo muito próximo ao do mais importante comediante poeta da época, Aristófanes (444-385), também de Atenas.

Péricles, como já posto, se apaixonou e começou a frequentar Aspásia bem cedo, e não tardou (dada a sua condição de governante e de político) a dar o repúdio à esposa, indo viver com Aspásia, com quem logo teve um filho<sup>19</sup>. Quanto a essa paternidade de Péricles, merece destaque o fato de que, em 451, já sob sua liderança, a Assembleia decretou que, a partir daquela data, seria considerado ilegítimo todo filho que não nascesse de pai e de mãe atenienses. Do “bastardo”, Sólon, promulgara uma lei extraordinariamente rígida, a ponto de ser satirizada por Aristófanes, nas *Aves*. A lei sentenciava o seguinte: que “o filho bastardo, havendo filhos legítimos, será excluído da sucessão e, caso não tenha filho legítimo, os bens passarão em herança para os parentes mais próximos”<sup>20</sup>. A lei de Péricles, no contraposto da de Sólon, visava ampliar (“democratizar”) o reconhecimento dos filhos, de modo a validar os nascimentos de relações extraconjugais, por exemplo de um ateniense com a sua amante também ateniense.

<sup>19</sup> Na época os “métodos” anticoncepcionais eram bem precários. O preservativo, feito com tripas de ovelha, era escasso, e, certamente, muito desconfortável e pouco confiável.

<sup>20</sup> ARISTÓFANES, *As Aves*, vv.1664-1666.

A lei, entretanto, e dado que o filho de Péricles com Aspásia nasceu posteriormente, não valeu para Péricles, visto ser Aspásia uma estrangeira. Pressupondo, todavia, os requisitos da cidadania grega, restou ainda a Péricles a possibilidade de incluir seu filho (e, pelo que consta foi o que ele fez) “nos registros da sua fratria, e por isso lhe deu o nome de Péricles”<sup>21</sup>. Em relação a Aspásia, Péricles, por esse ingrediente, também passou a exercer sobre ela a condição de *kyrios*. Por certo, um *kyrios* amoroso! Isso em razão do que consta na *Vida de Péricles* escrita por Plutarco: “todos os dias, quando Péricles saía de casa para a Ágora, e quando em casa retornava, ele a saudava com um beijo cheio de ternura (*kataphilein*)”<sup>22</sup>. Instalada ao lado de Péricles, do “césar” de Atenas, resulta, enfim, bem pouco provável que Aspásia fosse a efetiva cortesã que alguns relatos, sobretudo dos autores cômicos, dizem que ela foi.

Um testemunho derradeiro em favor da excepcionalidade de Aspásia pode ser encontrado no *Menexeno* de Platão. Pelo que nele vem descrito, Aspásia também se celebrizou em Atenas pelos discursos fúnebres que proferia. Trata-se de um dado importante na medida em que ela não haveria, nessa condição, de ter se celebrizado caso fosse uma mera, mesmo que sofisticada, cortesã. Era comum entre os gregos ilustres contratar hábeis oradores para fazer o panegírico, exaltar as glórias e os feitos, e, sobretudo, as virtudes familiares e cívicas por ocasião do funeral do parente morto. A qualidade do orador contratado dependia sempre da riqueza e do *status* familiar e político do falecido, de modo que, quanto maior a sua nobreza, mais afamado o orador. Aqui mais uma vez fica evidente que a família de um nobre e ilustre cidadão grego jamais iria contratar uma cortesã, mesmo que de luxo, para fazer o panegírico do morto.

Platão, enfim, e ainda no *Menexeno*, faz de Aspásia explícita referência quanto ao ensino que Sócrates dela recebeu. Tratam-se de palavras dadas como de Sócrates: “tive a sorte (diz ele) de ter uma brilhante professora (*didáskalos*) de retórica que preparou excelentes oradores, um deles que se distingue entre todos os gregos, Péricles, o filho de Xantipa”; “também tive como mestre de música Conos, filho de Metróbio, enquanto ela (Aspásia) era a mestra da retórica”<sup>23</sup>. No *Eutidemo*, Sócrates diz a Críton que Conos, o citarista, ainda lhe ensinava, naquela ocasião (ou seja, ainda na época

<sup>21</sup> *Vidas dos Homens Ilustres: Péricles*, I, 37, 5.

<sup>22</sup> *Vidas dos Homens Ilustres: Péricles*, I, 24, 8.

<sup>23</sup> *Menexeno*, 235 e – 236 a; *Fedro* (269 e): “no discurso da retórica, Péricles foi o mais elevado”.

quando se deu o diálogo), “a tocar a cítara”<sup>24</sup>. Convém, ademais, dizer que Sócrates (segundo consta no *Banquete*), diz igualmente ter sido instruído por uma outra mulher: pela sacerdotisa Diotima, estrangeira como Aspásia, e que, antes da retórica, lhe ensinou o *logos* a respeito do que é o amor<sup>25</sup>.

## 2 SÓCRATES E XANTIPA: A SUBVERSÃO DO *ÊTHOS* CONVENCIONAL DOS GREGOS

**2.1** – Sócrates teve uma ascendência modesta. No *Laques*, não sem fina ironia, ele deu de si mesmo o seguinte testemunho: “sempre careci de recursos para pagar honorários aos sofistas, os únicos que se apresentavam como capazes de fazer de mim um homem de bem e de valor”<sup>26</sup>. Ele, efetivamente, não tinha recursos, e, na contrapartida, os sofistas não tinham o bem e o valor que ansiavam vender. Quer dizer: um, mesmo pagando, não comprava o queria; o outro, apesar de vender, não oferecia o que prometia! Sem maiores perspectivas, Sócrates, pois, fez a vida valendo-se da mais concorrida possibilidade que o Estado, na época, facultava aos menos abastados: a carreira militar. Além dos pobres, o exército se valia de um grande contingente de mercenários, vindos dos mais diversos *demos* e *poles*. Chegou, no entanto, um tempo – afinal, foram tantas guerras e tantas baixas – que se impôs nas famílias atenienses o receio e o desgosto de liberar seus filhos para a guerra: “Pretendemos dominar a todos (discursou Isócrates), mas não queremos servir no nosso exército”<sup>27</sup>.

Sócrates era um ateniense nascido no *demos* de Alopece, localizado nas proximidades de Atenas: dois quilômetros, aproximadamente, na direção de quem desce para o porto de Faleros. Do pai de Sócrates, Sofronisco, temos uma informação lacônica de que era um escultor, um modesto *litbourgos*, ou seja, um artesão que trabalhava pedras. A informação é lacônica porque não há uma especificação do tipo de “pedras” que trabalhava: se preciosas ou não, ou se, simplesmente, esculpia na pedra, o que, em qualquer circunstância, expressa que ele detinha, mesmo que modesto, um saber e uma habilidade apreciáveis. Da mãe, Fenarete, consta que ela era parteira (*maieutria*), função, sem dúvida, muito respeitada e valiosa para a época<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Eutidemo*, 272 c.

<sup>25</sup> *Banquete*, 201 d; veja o que já foi exposto no Capítulo VI, item 3.2.

<sup>26</sup> *Laques*, 186 c – tradução de Carlos Alberto Nunes.

<sup>27</sup> *Discurso sobre a paz*, 44 – tradução de Maria Helena Ureña Prieto.

<sup>28</sup> *Laques*, 181 a: “lá em casa (na de Lisímaco), nas conversações diárias, meus filhos falam sempre de Sócrates em termos elogiosos, mas nunca perguntei se eles se referiam ao filho de

No *Eutidemo*, Platão faz referência a um “meio” irmão de Sócrates, Pátocles, por parte da mãe, que, após a morte de Sofronisco, se uniu a Queredemos<sup>29</sup>. A mulher grega viúva tinha uma iminente necessidade de se casar de novo, a fim de poder manter-se civicamente vinculada à *polis*, e assim garantir o resguardo e a autonomia derivada de um *kyrios*.

Foi associado ao exército, como soldado e guerreiro, e não, a rigor, na condição de filósofo, que Sócrates veio a ser louvado em Atenas como um herói vivo, e, inclusive, a deter alguma regalia e proteção do Estado, quer quanto ao acesso à educação quer quanto ao soldo, em remuneração à sua atividade como hoplita. Até por volta dos cinquenta anos, Sócrates filosofava entre uma guerra e outra, visto que participou de três: da batalha de Potidea (431 a.C. – com 38 anos de idade)<sup>30</sup>, da de Délío (424 a.C. – com 45 anos) e da de Anfípolis (421 a.C. – com 48)<sup>31</sup>. Daí que o Sócrates guerreiro não é um personagem, mas um homem real, um sujeito histórico, e não apenas um personagem que sintetiza, feito uma metáfora, o espírito filosófico que se construiu entre os gregos. Tal é o caso também de Alcibiades, que sintetiza quer a beleza, a permissividade e a grandiosidade de Atenas, quer a riqueza, o fausto e o usufruto, por um espírito livre, de insondáveis possibilidades. Alcibiades é o retrato do homem grego que se dá, ou que, publicamente, tira de si mesmo, sem culpa e sem preconceito, e sem, inclusive, medo de ser ridículo, todos os prazeres que alguém pode se permitir. Ao se acentuar o personagem, fica, em geral, de fora a condição de um Alcibiades guerreiro, habilidoso orador e político, estrategista e general de guerra, que, em várias delas, atuou como cavaleiro e como comandante, inclusive da esquadra que recolocou, em 411, o Mar Egeu sob o domínio de Atenas. Exposto a constante risco da morte, o soldado grego com cidadania ateniense gozava de algumas regalias, inclusive, quanto ao casamento: a permissão legal de ter duas esposas. Temos a esse respeito, em Diógenes Laércio, o registro de um rol de testemunhos, a começar por um recolhido em Aristóteles:

Aristóteles diz que Sócrates teve duas mulheres: a primeira Xantipa, com a qual teve o filho Lâmprocles; a segunda, Mirta, filha de Aristides, o Justo,

---

Sofronisco”; *Teeteto*, 149 a; *Primeiro Alcibiades*, 131 c: “mui amado Sócrates, filho de Sofronisco e de Fenarete”.

<sup>29</sup> *Eutidemo*, 297 d-e; 298 a.

<sup>30</sup> *Cármides*, 153 a-b; *Banquete*, 219 e: “ocorreu-nos (este testemunho é dado como de Alcibiades) fazer em comum uma expedição em Potidea”.

<sup>31</sup> “Sócrates (...) participou da batalha de Anfípolis”. Cf. LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 22.

que ele a tomou sem dote e com a qual teve dois filhos: Sofronisco e Menexenes (...). Outros autores dizem que a primeira esposa foi Mirta (...). Dizem, entretanto, que esse hábito de contrair mais de um matrimônio surtiu em decorrência da carência de homens dizimados pela guerra, e da necessidade de repovoar a cidade de Atenas, razão pela qual havia um decreto que autorizava cada cidadão tomar, independentemente de sua esposa legítima, uma outra mulher, e com ela ter filhos. Sócrates, segundo eles, valeu-se desse decreto<sup>32</sup>.

Das esposas que Sócrates teve, Xantipa exerceu uma presença muito marcante em sua vida, e também no contexto da vida das mulheres, mais exatamente das esposas de Atenas. A respeito de Mirta bem pouco se sabe, a não ser que Sócrates a recebeu “sem dote”, ou seja, era oriunda da pobreza, e filha (não, necessariamente, por consanguinidade) de Aristides, dito “o justo”. O casamento com Xantipa se deu dentro das normas do consuetudinário regente da cidadania grega. Por princípio, foi a filosofia que fez de Sócrates um sábio, mas foi Xantipa que o sujeitou à condição de um homem cotidiano. Tudo, entretanto, o que se diz a respeito dela está envolto mais em lendas que em verdades, e expressa, naquele tempo e ainda hoje, bem mais um preconceito sobre a condição do ser esposa, genericamente considerada, que uma condição real. O certo é que Xantipa não foi nem uma “senhora violenta que atormentou a vida de Sócrates”, nem uma “verdadeira megera”, como alguns tradutores, por vezes, fazem constar em notas de rodapé<sup>33</sup>. O mais estranho é que atribuem essa descrição aos escritores da época, mas, na verdade, não é exatamente assim: o que de fato ocorre é uma transposição sobre Xantipa de uma mentalidade machista contemporânea, e isso por sobre uma mentalidade igualmente machista grega.

Sob a mentalidade grega, a mulher, mais precisamente a esposa, vem em geral descrita como alguém sempre pronta para uma “boa briga”: sempre disposta a aquietar a autoridade do marido dentro de um recinto, o da casa (da *oikia*), no qual lhe cabia, por “direito”, salvaguardar sua autoridade. Dá-se que o cidadão era uma autoridade externa, no recinto da *polis* e da

<sup>32</sup> *Apud* LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 26.

<sup>33</sup> Pensamos aqui, explicitamente, na nota do *Fédon* publicado pela Abril Cultural (1983), p. 60, n. 7. Na nota 101 (p. 126) João Cruz Costa faz uma referência infeliz à “humanidade com que os atenienses realizavam as execuções capitais”. Talvez procederam como os cristãos da Inquisição: faziam as execuções acompanhar de muitas orações e preces. Ou então, como os franceses da época da guilhotina: se orgulhavam de afiar bem as navalhas! Que humanidade! Mas, que diferença haverá ser transpassado por uma espada de ouro ou por uma de bronze?

Assembleia, mas não, a rigor, dentro de casa. Pelo que consta em Xenofonte e, no caso, como palavra de Sócrates (do qual Xenofonte foi discípulo e amigo), não era incomum a reciprocidade entre marido e mulher na governança em favor da prosperidade familiar. E parece também, pelo que está posto como palavras (ensinamentos) de Sócrates que existia uma real parceria entre marido e mulher:

Posso citar como certos maridos tratam suas mulheres como colaboradoras, auxiliares úteis na prosperidade da própria casa... Penso, pois, que a mulher é uma boa colaboradora no bom desempenho da casa quando ela “condivide” com o marido as responsabilidades do bem comum. O dinheiro entra, em geral, na casa graças ao trabalho do homem, mas cabe à mulher administrá-lo: se ela o emprega bem, a casa prospera, se mal, se arruína<sup>34</sup>.

São duas coisas distintas no mundo grego: uma, a mulher dentro do recinto familiar; outra, fora dele, no recinto da *polis*. Por toda a Grécia, a mulher, em qualquer lugar, mas, sobretudo fora de casa, bem pouco tinha voz e consideração pública. Desacompanhada do marido, ou sem o séquito de escravos ou de escravas, a mulher sequer ousava sair de casa: da porta para fora, sozinha, ela era observada e abordada como se fosse uma prostituta. Xantipa foi das poucas mulheres que rompeu com aquela tola condição: a condição do homem da rua, o saloio que se viu forçado a olhá-la sob outros paradigmas que não o costumeiro, de modo que se viu obrigado a adotar (perante o diferente, inusitado, ameaçador) um outro ver igualmente infeliz e depreciativo: como uma mulher irascível, escandalosa, temperamental, a “louca” de Atenas.

No *Fédon*<sup>35</sup>, por exemplo, Xantipa é, isto sim, descrita como uma mulher vigorosa, muito bem disposta no sentido de defender seus direitos e interesses, e, inclusive, de seus filhos. Não está claro se ela é mesmo a mãe de Lâmpocles, só dele, ou também de Sofronisco e de Menexenes. Em conversa com Alcibiades, perante o qual Xantipa proferiu algumas “verdades”, “impropérios”, do ponto de vista do mesmo, Sócrates defende Xantipa. Alcibiades se admirou, perante Sócrates, do fato de ele suportar “as trovoadas” de Xantipa, ao que Sócrates respondeu, questionando: “E tu, não te incomodas com o grasnar de teus gansos?” (Questão que leva a supor que Alcibiades criava

<sup>34</sup> XENOFONTE. *Econômico*, III, 15-16.

<sup>35</sup> *Fédon*, 60 a.

gansos). “Não, e eles me dão ovos e gansinhos”. Ora, emendou Sócrates: “Para mim, Xantipa gerou filhos (*paidia genna*)”<sup>36</sup>.

Na prisão, na visitação a Sócrates, Xantipa é descrita como uma mulher disposta a brigar em favor de seu marido, e, claro, em favor igualmente de seus direitos de esposa e de mãe. A esse respeito, Diógenes Laércio conserva, por exemplo, uma fala dentro da prisão entre Xantipa e Sócrates que soa feito uma anedota, mas, na verdade, é um testemunho de coragem e lamento público; disse Xantipa: “Estão te matando injustamente”; e Sócrates (ao modo de quem minimiza e consola, submetendo a desgraça ao humor) respondeu: “Preferirias que fosse justamente?”<sup>37</sup>. Há, inclusive, afeição nessa resposta. Também na prisão, quando Críton e alguns amigos chegam para visitar e confabular com Sócrates, encontraram Xantipa sentada ao lado dele, e ela, assim que entraram, “começou a se lamentar e a maldizer”, “como fazem as mulheres nessas ocasiões”, acrescentou Fédon, com algum preconceito. Em alta voz, ela reclamou: “É a última vez, Sócrates, que teus amigos falam contigo, e tu com eles”. Dado que repetia compulsivamente essa sua reclamação, Sócrates, voltando-se para Críton, requisitou que a levasse para casa, ao que Críton, imediatamente, pediu aos seus escravos que o fizessem, e ela continuava se lamentando e se “golpeando no peito”<sup>38</sup>.

Ora, nada há de excessivo em todo esse ato: excessiva haveria de ser a condição dentro da qual Xantipa se viu, com Sócrates, igualmente submetida. Não há, em referência à sua atitude, qualquer desabono. Aliás, Xantipa não estava só: tinha ao lado o filho adolescente. Se porventura houve algum suposto exagero, haveria de recair sobre Sócrates, o que, todavia, é igualmente inconveniente conceder-lhe tal atribuição, visto que não havia mesmo muito o que se fazer naquele derradeiro e definitivo momento, a não ser pedir para alguém que, com segurança e generosamente, conduzisse Xantipa e o filho ao recinto familiar. E foi o que Críton fez, com a ajuda e na confiança de seus escravos. Dificilmente um honrado cidadão grego circulava pelas ruas de sua cidade sem o séquito de seus escravos. Tanto menos as esposas.

O suposto desabono poderia estar no fato de Sócrates, já no cotidiano da vida e no dia derradeiro antecedente à sua morte, ter dado pouca atenção à mulher e ao filho, em favor da causa filosófica e dos amigos. Pode até ser.

<sup>36</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 36-37.

<sup>37</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 35.

<sup>38</sup> *Fédon*, 60 a; golpear-se no peito se constituía numa atitude bem comum dos atores da tragédia quando representavam a manifestação física da dor e da aflição.

Entretanto, o que dos relatos sobressai é uma tentativa de colocar a filosofia, no cotidiano da vida de Sócrates, acima de “qualquer coisa”, por mais nobre que ela fosse. Com Sócrates, quanto ao seu envolvimento com a filosofia, se atribui o mesmo que ao cidadão em relação à *polis*, para a qual haveria de dar prioridade, sobrepondo a filosofia acima de tudo. O desconfortável, entretanto, de uma sobreposição da filosofia acima da afeição familiar (afeição que um homem deve ter para com seus filhos e para com sua esposa), desqualificaria a filosofia em sua origem, cujo saber haveria de germinar exatamente sob o conceito da *philia*, da afeição e do amor.

No que se refere a relação entre Sócrates e Xantipa, há pelo menos duas primordiais coisas a se levar em conta: de um lado, o modo como os atenienses se portavam perante suas mulheres, que, no geral, ficavam restritas aos afazeres da casa, de modo que não os acompanhavam nas convivências públicas, tampouco nas tratativas quer de questões cívicas quer dos negócios com os quais regiam a vida familiar; de outro, o modo diferenciado, bem pouco usual, como Sócrates se relaciona com Xantipa, quer deixando-lhe a regência da vida familiar, quer requisitando (“espontaneamente”, como ocorre entre casais parceiros) dela cuidados, desvelo e atenção em suas andanças e confabulações filosóficas. Xantipa, isto é fato, veio a ser a condição da liberdade de Sócrates gastar o seu tempo filosofando pelas ruas de Atenas. E não só, como também era a proteção de que ele carecia no sentido de, ao contrário, por exemplo, de Diógenes de Sínope, encontrar sempre de novo um lar disponível, amoroso e aconchegante. Nesse ponto, Xantipa, perante um Sócrates absorto na reflexão e concentrado em seus ideais, estava sempre por ali, zelosa (amorosa) e atenta (dedicada), e até se punha em seu encalço, administrando-lhe duras reprimendas a título de cuidados. Eis, por exemplo, um fato relatado por Diógenes Laércio:

Certa vez Xantipa, em pleno Mercado (*en agorai*), puxou Sócrates pelo manto, ao que os seus confabuladores imediatamente se escandalizaram dizendo: dê-lhe um corretivo; ao que Sócrates retrucou: sim, sem dúvida, vamos eu e ela nos agarrar, e vocês se põem a exortar: toma Sócrates, dê-lhe Xantipa!<sup>39</sup>

São vários os elementos que sobressaem dessa fala: a) os acompanhantes (auditores) de Sócrates se indignam já pelo fato de ver Xantipa no encalço de Sócrates, e em pleno mercado; b) veem em Sócrates algo inaceitável, alguém

<sup>39</sup> LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 37.

que não exerce sobre Xantipa, sua mulher, a condição do *kyrios*: daquele que tem autoridade, que é o senhor soberano, o chefe da família que sempre põe a mulher (sobretudo, perante os olhos dos outros) em seu devido lugar; c) veem Xantipa, perante Sócrates, como uma mulher publicamente não subalterna, alguém que, em pleno Mercado (se pelo menos fosse em casa, na *oikia*), e perante seu marido, exhibe força e vigor, a ponto de aparentar uma “louca”, ou seja, totalmente fora dos padrões habituais; d) eles requisitam de Sócrates um corretivo contra Xantipa, ou seja, que procedesse ao modo habitual entre os gregos comuns faziam: “vociferar” publicamente perante a mulher, a fim de que todos pudessem ver e avaliar o quanto da condição de *kyrios*, de chefe dominante, ele dispunha como homem público não subjugado; e) da parte de Xantipa, ela, claramente, estava pouco se importando com os homens do séquito “confabulante” de Sócrates (homens ricos, que, por sua vez, eram acompanhados, numa certa proximidade, cada um com seu cortejo de escravos), e tampouco se receia em sua condição de mulher, antes, acanha-os com sua capacidade de zelar pelo homem que ama, que o tem, e que ela quer manter a seu lado; f) Sócrates, de sua parte, sabe da Xantipa que tem: uma companheira de bom tamanho na qual encontrou seu complemento e a condição de sua liberdade (da *eleuthería*) com a qual pode fazer da filosofia a razão de sua vida e sua ocupação principal; g) Xantipa, enfim, foi aquela que efetivamente velou o corpo e que chorou a morte de Sócrates. Ora, que consideração, em vida, haveríamos de ter, que afeição e quanto respeito para com aqueles, em relação aos quais suspeitamos que irão velar nosso corpo e chorar nossa morte.

**2.2** – Xenofonte, no *Banquete*, põe na boca de Sócrates, a respeito da mulher em geral os seguintes dizeres: que, quanto à natureza (*physis*), a mulher “não é inferior ao homem”, a não ser quanto à posse de “conhecimento (*gnômês*) e de vigor (*ischys*)”<sup>40</sup>. Tratam-se de dizeres que sempre se prestaram a mal-entendidos, sobretudo, na medida em que *gnômê*, muitas vezes, vem traduzido por inteligência, abrindo assim espaço para se perpetuar o mito segundo o qual “a mulher é menos dotada de inteligência que o homem”. Sócrates, pelo teor e contexto de sua fala, de modo algum fez esse tipo diminutivo de abordagem, e sim, que, no contexto da escolaridade (da *didaskaleion* e do *mathêma*) entre os gregos, as jovens não dispunham das mesmas oportunidades que os jovens; e o mesmo se aplica com relação à

<sup>40</sup> *Banquete*. II, p. 9.

força e ao vigor aos quais os meninos (*neos*) eram submetidos e as meninas (*korês*) preservadas. Daí que, com sua fala, Sócrates não queria com certeza dizer que a mulher é frágil, fraca, ou algo semelhante, como, em geral, dela faz estampa o mito, e sim, que, infelizmente, os gregos não dispensavam às meninas a mesma preocupação concedida aos rapazes.

É dentro desse contexto da fala de Sócrates, referida por Xenofonte, que Antístenes (o cínico, discípulo de Sócrates e mestre de Diógenes de Sínope) fez uma observação no mínimo insólita e, simultaneamente, burlesca, característica bem própria da conversa entre homens gregos, sobretudo, quando o assunto era mulher. Este é o teor da conversa: Antístenes questiona Sócrates a respeito do que ele consegue aprender e ensinar (*paideueis*) convivendo com Xantipa. A razão de seu questionamento se deve ao suposto caráter de Xantipa: uma mulher de temperamento austero, combativo, e que o tempo todo implicava com Sócrates e não se intimidava perante os que mexiam com ela<sup>41</sup>. Por detrás do questionamento de Antístenes, há duas coisas a se observar, uma que diz respeito à *gnôsis* (“conhecimento”), e, outra, ao *ischys* (“vigor”) de Xantipa:

- a) quanto à *gnôsis*, a questão tem a ver com a própria maiêutica praticada por Sócrates, por cujo método ele diz que não ensina nada a ninguém, apenas ajuda a retirar de dentro de seus convivas (dos que ele interroga) o saber de que dispõem. Daí, então, que Antístenes quer saber o quê, efetivamente, Sócrates retira de dentro de Xantipa, uma vez que ela, o tempo todo, faz jorrar sobre ele apenas reprimendas, admoestações e advertências; b) quanto à força (*ischys*) Antístenes (sempre a título de chacota) quer fazer crer que Xantipa ultrapassa em força (com o poder de seu gênio) o vigor físico de qualquer homem, inclusive, o dos atletas.

Ora, Sócrates, perante as insinuações de Antístenes, ao invés de diminuir Xantipa, de dar voz (no recinto de um banquete) a uma zombaria pública, coloca-a numa condição de enlevo. Sócrates compara o gênio de Xantipa ao de um cavalo, em referência ao nome que ela tem: *Xanthippos* = *xanthos* (amarelado, loiro, baio) + *hippos* (cavalo). Dela, Sócrates ressalta o gênio não a título de um defeito, mas de um valor, o da sua *thymoeidê*, isto é, do seu caráter resoluto, irascível, forte, tal como o de um bom cavalo de raça, de alta qualidade para os manejos do cotidiano da lida. Que serventia, afinal, haveria de ter um cavalo doce, suave, sem um *thymos* resoluto, marchando,

<sup>41</sup> *Banquete*. II, p.10.

seja no campo de batalha, seja na pista de atletismo? Não seria, pois, de um cavalo suave, brando, que o guerreiro e o atleta, o jóquei ou o cocheiro de biga, haveria de se valer, e sim de um cavalo fogoso (*thymoeideis*), com temperamento forte, inflamado, impetuoso. Um cavalo domado em excesso fica subalterno, acanhado, sem outro manejo a não ser o da submissão pela doma, e, portanto, fica sem capacidade de uma pronta iniciativa quer nos imprevistos de uma competição ou de uma guerra. Para ambos os casos, se fazem necessários um consórcio de propósitos e de excelência na relação entre cavalo (*hippos*) e cavaleiro (*hippikos*), pois são juntos que executam a competição e a guerra.

Sócrates, pois, ao verbalizar a sua relação com Xantipa, põe duas questões em causa: a primeira tem a ver com a força do temperamento, que, feito uma “potranca” fogosa, Xantipa sabia se pôr no seu lugar e fazer sua parte, de modo que, com ela, Sócrates podia irrestritamente, e em qualquer circunstância, contar. Indomável, ela tinha iniciativa própria, e, tendo iniciativa, tinha tudo aquilo de que Sócrates carecia a fim de viver absorto e dedicado à lide filosófica. Na labuta diária quem não tem iniciativa não tem nada. Exuberante, Xantipa, em todos os fronts, subvertia o *êthos* da mulher grega cotidiana. Numa Atenas povoada de machos, prontos para se impor e para desqualificar qualquer doce e submissa mulher, Xantipa perante todos se impunha, e não de modo suave, requisitando respeito e fazendo se respeitar. Lá em Atenas, mesmo na rua – onde uma mulher sozinha é observada como se não fosse de ninguém – e em qualquer outro lugar, Xantipa era bem mais que a mulher de Sócrates: era simplesmente Xantipa.

Quanto à segunda questão, ela diz respeito ao modo peculiar como Sócrates encarava a sua vida pública. Como um guerreiro, que, entre uma guerra e outra, se veste com outra armadura (*hoplon*), com o manto do filósofo, sem, entretanto, portar a lança e a espada, sem o elmo, sem o escudo e sem a couraça. Ele se vale apenas do *logos* e, por *logos*, haveremos aqui de entender quer o cérebro de que dispunha quer da palavra da qual se valia como instrumento de pergunta, mas não, a rigor, de resposta. Da armadura do hoplita<sup>42</sup>, Sócrates também não usava a caneleira (*knêmis*, polainas de couro, que cobriam, inclusive, os joelhos), e talvez seja por isso, ou seja, pela carência de toda a vestimenta do guerreiro, que sobre Sócrates se criou

<sup>42</sup> HOMERO. *Odisseia*, XIV, vv.277-278. Homero (v.296) faz referência ao *boagrion*, quando diz que ele e o filho Telêmaco tinham à disposição alguns *boagria*, ou seja, “escudos cobertos de pele bovina”. Quanto à espadas, ou era de ferro ou de bronze afiado.

a lenda de que seus interlocutores, pelas ruas, golpeavam-lhe a cabeça, arrancavam-lhe os cabelos, aplicavam-lhe socos no peito e pontapés nas canelas<sup>43</sup>. Quanto, enfim, ao gênio de Xantipa, Sócrates não o concebe muito distinto dos demais homens, visto que, caso contrário, não teria dito o que disse: “quero viver bem com todos os homens com os quais convivo, e justo por isso escolhi a esposa que tenho, convencido de que, sabendo lidar com o gênio dela, saberei facilmente lidar com o de todos os demais”<sup>44</sup>.

**2.3** – Uma coisa é certa: havia entre Xantipa e Sócrates uma grande reciprocidade e uma harmonia que condicionavam uma espontânea concórdia, e que os tornavam reciprocamente afetuosos. Se Xantipa era a mãe apenas de Lâmprocles, e, Mirta, dos outros dois, de Sofronisco e de Menexenes, não há como saber. Também não há como saber, inclusive, se Mirta foi realmente uma esposa, ou se apenas tomou parte da vida familiar, não, a rigor, como parceira, talvez apenas como um agregado afetivo no recinto da casa e da família. No *Fédon*, consta a respeito uma descrição que merece atenção, atribuída a Críton, quem na companhia de amigos, e em visita a Sócrates na prisão, relatou: “encontramos junto a Sócrates (...) Xantipa, que, sentada ao lado, portava o filho (*to paidion*) consigo”<sup>45</sup>.

Como primeira observação, cabe notar que o texto, em si, é ambíguo, visto que não diz claramente se o filho (*paidion*) que portava, e do qual não consta o nome, era de Xantipa ou não. O relato, todavia, passa a impressão que sim; mas não está claro. Entretanto – e este é um dado importante –, é preciso observar que a referência “portava (*echousan*) consigo” de modo algum comporta explicitamente o sentido, como alguns traduzem, de que Xantipa “levava o filho no colo”; apenas acentua que Xantipa “conduzia” ali dentro da cela, e que “estava ali, com ela, sob o seu governo” o filho (*to paidion*). Isso, evidentemente, nada impede que fosse o adolescente Lâmpocles, o que, aliás, seria bem mais plausível dado as circunstâncias.

No mesmo contexto, um pouco mais adiante, consta no *Fédon*, que, antes de Sócrates tomar a cicuta, os amigos dele “trouxeram seus filhos, dois pequenos e um já grande, e as mulheres de casa também vieram”<sup>46</sup>. De um lado, há uma informação inequívoca de que Sócrates tinha três filhos;

<sup>43</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, V, 21.

<sup>44</sup> *Banquete*, II, p. 10.

<sup>45</sup> *Fédon*, 60a.

<sup>46</sup> *Fédon*, 116b.

de outro, a expressão “as mulheres de casa (*oikeia gynaiques*)”, também é ambígua, sem que exatamente se saiba quais são as mulheres. É de se supor que as duas estivessem ali (visto que a expressão não exclui que possa ter sido assim), e sugere ainda que poderiam estar no recinto outras mulheres ou da parentela ou escravas. Ora, se escravas, sob esse fato, se põe logo em questão a tão falada “pobreza” de Sócrates, que vivia sob uma condição familiar sem grandes cuidados e sem arrimo.

Também no *Críton*, há mais de uma referência aos filhos de Sócrates. No contexto do diálogo, Críton usa os filhos de Sócrates como argumento para convencê-lo a pagar a fiança e se exilar na Tessália. Críton quer amolecer o sentimento de Sócrates, e, com isso, nublar nele a lucidez racional:

Atraiçoas teus filhos (diz ele), abandona-os, quando deverias sustentá-los e educá-los; tu poderás livrá-los de toda a má sorte e de todas as calamidades que sempre afligem os pobres órfãos. Podemos ou não ter filhos, se temos, devemos nos ocupar com a destinação deles, nutri-los e educá-los<sup>47</sup>.

Ainda no mesmo *Críton*, o próprio Sócrates, em resposta, faz referência aos filhos dizendo que todos nasceram em Atenas, e, em vista disso pondera que, se aceitasse pagar a fiança e a se exilar na Tessália, antes de um bem, de saída faria um mal: levaria seus filhos a serem “estrangeiros longe de sua própria pátria”, com o que os submeteria a umas quantas dificuldades, sobretudo, em vista de “mantê-los e de educá-los”<sup>48</sup>. Perante, aliás, o próprio Tribunal, Sócrates se valera dos filhos como argumento de misericórdia: “Atenienses, tenho parentes e filhos; estes são três, um já taludo e dois pequeninos”<sup>49</sup>. Claro que Sócrates não fez esse apelo a título de um falso testemunho, tampouco na condição de um pai degenerado e humanamente descomprometido com o cuidado familiar, e sim porque de algum modo, era atencioso e dedicado.

A esse respeito, nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Xenofonte descreve Sócrates confabulando certa vez com o filho adolescente Lâmpocles que andava sendo um tanto desrespeitoso e ingrato para com a mãe. Sócrates sai em defesa de Xantipa, e, pelo teor do diálogo, são evidenciados dois lados: um, de Sócrates, que confabula suavemente com Lâmpocles, e que faz referências elogiosas a Xantipa; outro, de Xantipa, retratada sob dois aspectos: um, como uma mãe extraordinariamente dedicada para como seu filho; outro, como uma mulher de caráter vigoroso, que, como tal, carecia de

<sup>47</sup> *Críton*, 45c-d.

<sup>48</sup> *Críton*, 54a.

<sup>49</sup> PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. II, 34d.

ser conhecido e compreendido, e, acima de tudo, amado. Quanto ainda ao primeiro aspecto, Xenofonte destaca a louvação de Sócrates de vários feitos de Xantipa; no segundo, descreve a natureza de seu caráter difícil (*chalepotês*), por vezes agreste, rústico, selvagem (*agriotêta*), afeito a constantes irritações, e que, efetivamente, por vezes se tornava pesado não só para os da convivência, como também para ela própria, cabendo a todos o amoroso dever de lidar com esta circunstância.

O fato é que Xenofonte apresenta Sócrates como um pai mui consciente de sua tarefa na relação com o filho Lâmpocres, e também perante Xantipa, que dentro do teor comunicativo de sua descrição (Xenofonte, não esqueçamos, escreveu para os atenienses), não deixa de caricaturar o retrato, sob teor semelhante como a literatura satírica verbalizou Sócrates. Em ambos os casos, e isto na medida em que a literatura (como também é o caso de *As Nuvens* de Aristófanes) tinha por meta mais propriamente distrair e divertir que informar. Então, o maior compromisso se deslocava para o gosto dos atenienses que prezavam, nas confabulações do teatro e da rua, a ridicularização e a depreciação verbal<sup>50</sup>. Aqui cabe logo considerar que muitas “informações” a respeito dos homens ilustres de Atenas perpetuaram de boca em boca tendo como fonte o chiste do teatro e da rua, e não a descrição ou a análise histórica. Eis aqui um bom exemplo que deve ter sido fabulado no teatro, e, depois, alcançado a rua:

Certa feita, Xantipa, depois de umas quantas reclamações e injúrias, acabou derramando a jarra d’água em Sócrates, ao que ele apenas respondeu: ‘Bem sabia que depois de tão grande trovoadas não poderia mesmo deixar de vir a chuva’.<sup>51</sup>

Por certo deve ter havido algum pedaço de verdade: por exemplo, enquanto em casa, perante amigos, Xantipa reclamava das andanças e ausências de Sócrates, deixou cair ou lançou sobre ele a água da jarra. O fato, em si, pode também, num contexto de chiste e de teatro, fazer referência às tensões (“trovoadas”) pré-mentruais de Xantipa. Ria-se de Xantipa, na figura dela, a condição da mulher: afinal, é sempre mais sossegado, “econômico”, tranquilo, rir de muitos em apenas um dado como frágil. Pode ser, entretanto, que alguém efetivamente presenciou Xantipa derramando ou jogando água em Sócrates; pode até mesmo ser que foi Sócrates, em algum momento de descontração, que se divertiu com os amigos contando algum ocorrido nesse

<sup>50</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 21.

<sup>51</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 35-36.

sentido, ou ainda, por ser uma figura recorrente como personagem do teatro, por ser um filósofo reconhecido por sua sede de saber, que escutava bem mais que falava, a enquete da jarra d'água não demorou a comparecer no teatro.

De mais a mais, é evidente que, no teatro, era bem mais interessante e divertido destacar as idiossincrasias comportamentais de Sócrates que as suas teses ou máximas filosóficas; lá, na sátira do palco, fazia mais graça realçar os falatórios e as contendas de Xantipa com Sócrates que destacar dela a generosidade e o terno amor por ele. Outros personagens também foram satirizados no teatro, foi o caso de Platão, por exemplo, representado feito um velho caduco falando sozinho, expondo para si mesmo seu projeto reformista como se estivesse perante o tirano Dionísio. Por certo, com relação a Aristóteles, fora, sem dúvida, bem mais divertido reproduzir, perante o público do teatro, sua gagueira do que os seus raciocínios lógicos. Os gregos, afinal, não iam ao teatro para fazer filosofia, e sim para rirem de si mesmos enquanto riam dos outros: dos políticos, dos sofistas, dos poetas e dos filósofos.

**2.4** – Sócrates, cabe, enfim, dizer, atribuía pouca importância ao dinheiro, atitude que, por certo, causava desconforto no seu cotidiano familiar. É de se supor que essa “pouca importância” concedida por ele não se desassociava do respaldo recebido de amigos e de familiares que o auxiliavam na tarefa da manutenção da casa e dos filhos. É bem provável que, com várias batalhas no currículo, ele recebesse algum soldo pela condição de soldado e guerreiro – aliás, na batalha de Anfípolis ele já estava com 48/49 anos de idade. Em Diógenes Laércio consta um testemunho, atribuído a Aristóxenos, segundo o qual Sócrates, como guerreiro, conseguira uma boa fortuna, e que vivia da “aplicação do capital, do qual tirava somente os juros, gastando apenas a renda e reinvestindo o principal”<sup>52</sup>. Tudo isso é bem plausível, ao que se acresce o fato de que Sócrates adotara para si uma vida simples, contentando-se em tudo com a medida justa e com o absolutamente necessário. A esse respeito, eis como Xenofonte o descreve: como alguém que, em tudo, se portava como sábio, e que no item da alimentação comia e bebia o suficiente para garantir o prazer (sob medida) de comer e de beber. Diz ainda Xenofonte que Sócrates privilegiava os alimentos *in natura* com um mínimo de preparo e sem muito condimento, e que, costumeiramente, dizia

<sup>52</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, III, p. 20.

que “a fome é o melhor tempero”<sup>53</sup>. Há um testemunho que retrata, num só tempo, a frugalidade de Sócrates e o caráter inquieto de Xantipa:

Num certo dia, quando Sócrates convidou uns amigos ricos para jantar, Xantipa estava envergonhada com a sobriedade da refeição, o que levou Sócrates a consolá-la com estas palavras: “Não te inquietes Xantipa, se eles forem comidos (*metrioi*), serão indulgentes para conosco; se não forem, teremos apenas lhes oferecido o que valem”<sup>54</sup>.

O mesmo princípio da frugalidade, da valorização do pouco enquanto necessário, Sócrates transferia para tudo o demais. Certa feita, no Mercado, diante das prateleiras sortidas de mercadorias, resmungou perante os amigos: “Nossa! Quantas coisas de que não tenho necessidade!”. Consta também como dele a famosa frase, que ainda hoje é corriqueira: “Enquanto muitos vivem para comer, eu como para viver”<sup>55</sup>. Xantipa, assim como Sócrates, porquanto fossem humanos reais, são também ideias concebidas quer pelo imaginário da cultura quer pela razoabilidade da ideia filosófica. Xantipa, mesmo que na genealogia grega fosse um nome usual, poderia, entretanto, ter sido simplesmente um apelido que enfatizava o caráter (*thymos*) resolutivo, irascível, forte e vigoroso da mulher de Sócrates. Ela, além disso, no contexto da ideia do Sócrates platônico, corresponderia ao ideal de mulher preconizado pela *República*. Daí que, nesse sentido, e como um derradeiro aspecto relativo ao pressuposto de “Sócrates e suas mulheres”, podemos, enfim, vincular Sócrates/Xantipa ao conceito de “comunidade de mulheres” (*koinas tas gynaikas*<sup>56</sup>), concebido por Platão na *República*.

Sócrates, por esse viés, e com suas mulheres, expressaria uma “comunidade”, mesmo que diminuta, na qual, entretanto, imperaria um traço característico da comunidade de mulheres: nem Mirta nem Xantipa (mesmo que não estivessem disponíveis para outros) não eram, todavia, “propriedades” cativas de Sócrates. Não mais havia entre ele e suas mulheres a submissão costumeira à condição do *kyrios*: o cidadão esposo ao qual era devido à mulher prestar obediência e dar senhoria. Daí que, dentro desse contexto, poderíamos ver a casa de Sócrates mais como um suposto “cativeiro” para ele que para as

<sup>53</sup> XENOFONTE. *Memoráveis*. I, 3, p. 5-8; III, 14, p. 5-6. *Ciropeédia*. I, 5, p. 12. *Banquete*. IV, p. 40-42.

<sup>54</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 34.

<sup>55</sup> *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. II, V, p. 24 e 34.

<sup>56</sup> *República*. V, 457c-d. Tratamos da questão no livro *Helenização e Recriação de Sentidos*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015, p.377.

suas mulheres. “Cativoiro” porque, distinto de outros filósofos, Sócrates não se restringia à rua, visto que tinha por obrigação retornar continuamente ao lar, ao convívio dos filhos e das mulheres. Em decorrência desse retorno, e em vista do que vem descrito a respeito da relação de Sócrates com Xantipa, o que sobressai é o companheirismo que Platão, sob os termos da *koinastias gynaikas*, idealizou entre um homem e uma mulher.

Xantipa, ainda relativo aos termos da comunidade de mulheres, vem igualmente descrita como uma mulher que tem as qualidades necessárias da guardiã, à qual (independentemente do fato de ela ser ou não mãe dos três filhos de Sócrates) é entregue a guarda, em termos de um governo, da casa e dos filhos, e, inclusive, do próprio Sócrates. E é dessa guarda, efetivada sob um profundo desvelo de Xantipa, que vinha o socorro que tornava Sócrates disponível e moralmente desimpedido, para trafegar pelas ruas de Atenas labutando em favor da causa humana e da causa cívica, e, evidentemente, da filosófica. Daí que, em Platão, Xantipa não vem descrita como uma megera, ou como simples mulher cotidiana, reclusa, que, enquanto esperava e reivindicava proteção do marido, vivia à sombra dos afazeres e das distrações disponíveis na vizinhança e na casa. Xantipa é retratada por Platão como uma mulher especial que se assomou com Sócrates e com sua causa.

Do homem grego, enfim, o maior valor requisitado, aquele com o qual os conterrâneos avaliavam a nobreza de caráter, consistia na dedicação em favor do bom governo (do ordenamento) e da conservação da *polis* e da família<sup>57</sup>. Sócrates, a rigor, não se ocupava, ao menos dentro dos parâmetros locais, com tais governos, a não ser com os da mente (ou da alma) humana. Para isso contava com um generoso e atencioso apoio familiar (representado por Xantipa) e também de outras fontes, que lhe permitiam viver “folgado” para se doar à tarefa que a si mesmo se dera: despertar, sobretudo nos jovens, o interesse e a capacitação na busca por um novo homem grego intelectivamente edificado. O primordial dessa busca recaía no ser homem a título de um “*plus*” para além do ser cidadão, de modo a levar Sócrates, inclusive, a descartar por completo a “forma mimética da virtude (*mimêtas eidôlon aretês*)”<sup>58</sup>. Sócrates em definitivo exclui a representação do aparentar ser virtuoso quer em consonância com o estatuto da *politeia* (da lei e do consuetudinário) quer sob qualquer modelo ou linhagem filosófica. O que,

<sup>57</sup> “*kai poleis oikousin*” (EURÍPIDES. *Electra*, v. 386); “*oïkous kai tà koinã*” (PLATÃO. *Eutífron*, 14b); “*tôn poleôn te kai oikéseôn*” (PLATÃO. *Banquete*, 209a ).

<sup>58</sup> *República*, X, 600 e.

em nome do filosofar, ele pressupôs que se vivenciasse, isto sim, foi “o que é” (*to ti estin*) ser virtuoso racional e universalmente considerado sob os termos do que, em sua essência<sup>59</sup>, seria plausível filosoficamente definir a virtude.

Sócrates com sua causa – que, aliás, não deixa de ser uma “causa” acrescida pelos ideais superlativos da ideação platônica –, fez a diferença. Xantipa, por sua vez, movida por um amor de *thymos* resoluto, fez de Sócrates a sua causa. Dos anseios de Sócrates, a “oração” por ele proferida no final do *Fedro* contém a justa medida de seu *thymos*, e também de sua *pbronêsis*, isto é, de seu agir em consonância como os anseios de seu peito (*pbrên*) e de sua inteligência (*nous*). Ele em si mesmo uniu três ideais que o filósofo platônico passou a almejar: a *sophrôsynê* = *sôs* (a “saúde” enquanto “libertação” da mente) + *pbrên* (a capacidade, a título de um cuidado e preocupação de envolver numa mesma direção os anseios do peito ou as inquietudes da paixão) + *pbronis* (a inteligência quer enquanto faculdade cultivada pela educação filosófica quer derivada da experiência adquirida no exercício do viver). Esta foi a oração proferida por Sócrates:

Oh querido Pan, e todos vós deuses locais, dai-me a beleza interior que eu seja capaz de germinar; permita que, externamente, eu me contente com

<sup>59</sup> Este é um termo que, na posteridade filosófica, promoveu grandes mal-entendidos, a ponto de promover os que o rejeitam por completo. Estes, em geral, são os que, perante o termo “essência” (segundo a linguagem latina), e na medida em que conhecem apenas a mentalidade do escolasticismo (mentalidade que destoou profundamente da grega) simplesmente o recusam por desconhecer o *status* filosófico da questão germinada pelos gregos. Efetivamente, o termo “essência” chegou até nós por força de uma derivação em latim do “*to ti estin* – o que é” da formulação filosófica grega a partir de Parmênides. O “*to ti estin*” da linguagem ordinária grega comportava tanto um modo de perguntar (aquele que em nossa língua corresponde ao corriqueiro “o que é isto?” endereçado a alguma coisa) quanto de responder (“isto é ...”, em que na reticência se coloca o nome da coisa questionada, por exemplo, “isto é um toco”). Ora, os latinos traduziram o “*to ti estin*” por “*quid est*”, e, com ele, filosoficamente buscaram compreender a formulação filosófica do “*ti estin*” grego. Dentro dessa mesma questão também se agregou o conceito da “ousía”, que os latinos nunca a traduziram, apenas interpretaram sua significação sob os termos “*quod sub stat*”, e que, por colagem, resultou no “*sub-stantia*”. Temos ainda que acrescentar que o “*to ti estin*” grego da formulação filosófica, além da *ousía*, se vinculava ao “*to to ên eimai*”, traduzido pelos latinos por “*quod quid erat esse*”. Aqui fechamos o todo da questão: a) o “*quod quid est*” bem como o “*quo quid erat esse*” ambos foram conjuntamente substantivados em dois termos com os quais os latinos se referiam ao todo da questão, quais sejam, o de “*essentia*” e o de “*quidditas*” [sendo que este último, em sua significação própria, significava “aquilo (isto é, a questão) que o *quid* se refere ou diz respeito”]; b) a *ousía* foi “substantivada” com o termo “*substantia*”, que, na sua significação, se referia ao “o que está sob uma estância mais abaixo” (SPINELLI, M.. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*, São Paulo: Loyola, 2006, p.313ss.).

o que tenho, em amistosa harmonia com o que trago dentro de mim; que o sábio seja para mim o rico, e que eu apenas tenha a posse do ouro que um homem sensato carece e pode carregar.<sup>60</sup>

Recebido em fevereiro 2017; Aceito em abril 2017

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Hucitec, 2000.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Texte établi et traduit par J. Voilquin. Paris: Garnier, 1961.
- DEMÓSTENES. *Discursos Privados*. Introducciones, traducción y notas de José Manuel Colubi Falcó. Madrid: Gredos, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Plaidoyers Civils*. Discours XXXIX-XLVIII. Tome II. Texte établi et traduit par Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988. Testo greco a fronte a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.
- EURÍPIDES. *Electra*. <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/electre.htm>.
- FOUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *La Cité Antique*. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce e de Rome. Paris: Achette, s./d. (*A Cidade Antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004.)
- HOMERO. *Odisseia*. Texto bilíngue, tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- ISÓCRATES. *Discours*. T. III: Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange. Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Política e Ética*. Textos de Isócrates. Trad. de Maria Helena Ureña Prieto. Lisboa: Presença, 1989.
- MANSFELD, Jaap. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial, I. *Mnemosyne*, 32, 1979, p. 39-69.
- \_\_\_\_\_. The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial II, *Mnemosyne*, 33, 1980, p. 17-95.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Vol. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Pbèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. introd. et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Theaetetus, Protagoras Gorgias, Cratylus, Euthydemus*. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1996.
- \_\_\_\_\_. *República*. A cura di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.
- \_\_\_\_\_. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Texto estabelecido por John Burnet, trad. de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2011.

<sup>60</sup> *Fedro*, 279b-c

- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármites, Lísida, Eutifrone*, Protágoras, Górgias. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Dialogues*. Texte grec ed. John Burnet, 1903, corrigée par Philippe Remacle, traduction française Victor Cousin. Paris: 1822 -1840. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Vol. II: Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vidas Paralelas*. Vol. III: Coriolano-Alcibíades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Vidas Paralelas*. Vol. VIII: Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes, Tiberio-Gayo Graco. Trad. Carlos Alcade Martín y Marta González González. Madrid: Gregos, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris, Dider, 1844. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/index.htm>;
- POMEROY, Sarah B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas*. Mujeres en la Antigüedad Clásica. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- PRANDI, Luisa. I Processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle. *Aeuum*, 51, 1977, p.10-26;
- XENOFONTE. *Apomne moneýmata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Banquete, Recuerdos de Sócrates, Económico, Apología de Sócrates*. Traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), 2008;
- \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Tr. Eugène Talbot. Paris: Hachette, 1859. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/index.htm>.

# A VIRTUDE PODE SER ENSINADA? UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS DE MÊNON, PROTÁGORAS E EUTIDEMO

## CAN VIRTUE BE TAUGHT? AN APPROXIMATION TO AN ANSWER TAKEN FROM THE PLATONIC DIALOGUES MENO, PROTAGORAS, AND EUTHYDEMUS

JOÃO CARDOSO DE CASTRO\*  
RODRIGO SIQUEIRA-BATISTA\*\*

**Resumo:** A questão da *aretê* – termo traduzido usualmente como virtude – é uma das temáticas mais discutidas na filosofia de Platão. Desenvolvida por exercício ou constitutiva da natureza humana, a *aretê* grega ainda carece de uma definição precisa. No presente artigo vamos nos debruçar sobre o conceito de virtude em Platão, tendo como objetivo uma aproximação da questão: “a virtude pode ser ensinada?”.

**Palavras-chave:** virtude, *aretê*, Platão, educação.

**Abstract:** The question of *aretê* - usually translated as *virtue* - is one of the main themes discussed in Platonic philosophy. Whether virtue is developed by training or is inherent in human nature, the Greek term for it, *aretê*, still needs precise definition. In this article we investigate the concept of virtue in Plato, aiming to shed some light on the question: “can virtue be taught?”.

**Keywords:** virtue, *aretê*, Plato, education.

### 1. INTRODUÇÃO

A pergunta “a virtude pode ser ensinada?” é, de fato, uma questão “digna de ser pensada”<sup>1</sup>? Supomos que sim. Entender quais são os possíveis conceitos para virtude e se a mesma pode ser mote de uma relação ensino/aprendizagem, sem dúvida, são domínios que contribuem para os debates

---

\* Prof. da UNIFESO. Investigador da FIOCRUZ/UFRJ/UERJ/UFF. Email: joaocardosodecastro@gmail.com.

\*\* Prof. Universidade Federal de Viçosa (UFV). Email: rsiqueirabatista@yahoo.com.br.

<sup>1</sup> Esta é uma expressão de Heidegger (2003, p. 83) reiterada em em seus escritos para designar um questionamento que se impõe.

tanto sobre os limites da educação como da formação ética do ‘ser’ humano<sup>2</sup>. Na filosofia grega clássica, esta questão não se coloca nos termos que ora entendemos, como se virtude (*aretê*) fosse uma perfeição de agir ou de fazer, ou seja, algo imanente aos atos e aos fatos de que participamos, por nossa ‘virtuosidade’, como uma habilidade que detivéssemos. Assim, como veremos adiante, seus termos atuais não têm o mesmo significado que tinham para o pensamento grego antigo, especialmente ao se considerar que a cultura helênica foi metabolizada pelo Ocidente – civilização romana e Europa medieval cristã –, chegando assim “latinizada” e “batizada” ao pensamento moderno. Segundo Jolivet (1975, p. 229), podemos entender *aretê* como “uma qualidade que aperfeiçoa intrinsecamente uma faculdade e lhe condiciona o correto exercício”. De fato, não temos, na língua portuguesa, um equivalente exato para o termo, e como veremos mais tarde, existe algo de divino nesta concepção. Uma acepção não atenuada pelo uso puramente “moral”, e como uma forma “superior” do agir humano, o agir segundo a virtude, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isso para concluirmos onde devemos procurar suas origens. Na sua forma mais pura, é no conceito de *aretê* que se concentra o ideal de educação – *paideia* – dessa época (Jaeger, 1986, p. 18).

Se “o que é a virtude?” é um tema preferido por Sócrates e por Platão, a indagação “como adquirir a virtude?” surge nos diálogos platônicos como pergunta que advém da crítica à prática e pensamento sofista. Isso é facilmente compreensível, posto que os sofistas se ofereciam como “mestres” da virtude e de sua transmissão, anunciando-se, portanto, como professores capazes de ensiná-la. Entretanto, se reconhecemos que algo se perdeu neste processo linguístico e histórico, é imperativo resgatar esta virtude no pensamento clássico grego. Pretendemos – de modo muito sintético – neste artigo, inscrever nossa investigação em Platão, procurando nos aproximar de nossa questão, não mais em seus termos modernos, os quais por ora não nos dariam qualquer resposta satisfatória, podendo se tornar outrossim em um verdadeiro impasse intelectual. Deste modo, nossa reflexão navega por diferentes formulações – tais como “o que é a virtude?”, “o que é ensinar?”

---

<sup>2</sup> Utilizamos destaque em ‘ser’ quando denotando o que Heidegger (2006) indica por sua “questão do ser do ente”, e ‘ser’ humano como o que Heidegger denomina ser-aí (*Dasein*): “ser-aí – o ‘ser’ que distingue o homem em sua possibilidade; portanto, não se precisa mais de modo algum do adendo ‘humano’. Em que possibilidade? Em sua possibilidade extrema, a saber, na possibilidade de ser ele mesmo o fundador e o guardião da verdade” (HEIDEGGER, 2014, p. 293).

e “o que é ensinar a virtude?” – para, finalmente, aproximar o pensamento da questão central “a virtude pode ser ensinada?”.

É o pensamento de Sócrates que marca o nascimento da filosofia grega clássica, a qual se torna plenamente desenvolvida por Platão e Aristóteles (Franca, 1955, p.45). Neste momento, a filosofia migra suas atenções, deixando de lado questões como a origem do cosmo e as causas das transformações da *physis*, agora se ocupando com questões humanas como a ética, a política e a técnica (Cornford, 2001, p.75). A interpretação do conteúdo destas reflexões, no caso de Sócrates, enfrenta uma dificuldade ainda maior do que aquela dos pré-socráticos e sofistas, visto que Sócrates nada escreveu, pois, considerava a supremacia do debate e do ensinamento oral sobre o escrito<sup>3</sup>. É nos diálogos de seu discípulo Platão – também chamados de diálogos socráticos – que vamos encontrar o reflexo do pensamento de Sócrates e seu entendimento do que é filosofar.

Talvez a característica mais marcante da filosofia socrática, sob olhar platônico, seja o método de análise conceitual, o qual pode ser ilustrado pela célebre questão: “o que é...?”. O entendimento sobre o que significa esta “metodologia” – e seus procedimentos – é de suma importância para a reflexão desenvolvida no presente artigo. No fundo da pergunta “o que é...?”, jaz a necessidade de se discutir mais detidamente algum conceito, a partir de sua definição. Ou seja, subjacente à questão “ti estin ...?” clama a “questão do ser do ente” examinado, não de sua essência como tal, mas do “sendo”, ao mesmo tempo substantivo e verbo aí se dando. De um modo geral e – conforme poderemos observar ao longo desta investigação – as definições iniciais dos interlocutores costumam refletir visões do senso-comum (*doxa*), consideradas insatisfatórias para Sócrates, que nada tem a lhes ensinar, pois “quer apenas colocá-los em face de si mesmos, num estado de desnudez completa” (Sauvage, 1959, p.92)

Infectado pelo “germe da dúvida” (Siqueira-Batista, 2014, p.123), mas com a razão afiada o suficiente para sustentar este esforço, Sócrates impressiona sobretudo pela originalidade de seu método que, ao percorrer as ruas e lugares públicos, examina os outros a fim de examinar-se a si próprio (Truc, 1968, p.42). A “arte” de Sócrates, como bem sugeriu Jaeger (1986, p.364), consiste exatamente na capacidade de colocar as pessoas em uma situação

<sup>3</sup> “Por si mesmo, nunca plasmou por escrito esta palavra oral, o que denota o quanto era importante e fundamental para ele a relação da palavra com o ser vivo a quem, naquele dado momento, se dirigia.” (JAEGER, 1986, p. 348)

de perplexidade, o “espanto” que faz nascer a filosofia – quiçá como queria Aristóteles –, emergindo hesitação onde, antes, havia certeza. Diante da necessidade de explicitar aquilo que pensa, o interlocutor “derrapa” em suas definições, expondo o ignorância sobre o que acreditava saber. Neste sentido, o “método de análise conceitual” (*ibid.* p.389) revela a fragilidade da *doxa* (opinião) e aponta para a necessidade da *epistêmê* (conhecimento) – ou seja, do exercício da razão que permite o aperfeiçoamento dos conceitos sobre os quais penso, alçando-os para algo mais completo, pleno e perfeito, ainda enquanto conceitos. É no diálogo *Teeteto*, que Platão denomina o método de Sócrates – filho de uma parteira – como maiêutica, em analogia à profissão de sua mãe. Ao comparar seus ensinamentos ao processo de “dar à luz”, o filósofo deixa claro sua pretensão de conduzir o indivíduo à própria construção de seus conceitos, pois como sugere Sócrates, no referido diálogo: “eu tenho ao menos este atributo, que é próprio às parteiras, [...] questiono os outros, mas eu mesmo nada respondo sobre nada porque não há em mim nada de sábio”<sup>4</sup> (*Teeteto*, 150c).

Vale lembrar, como bem ressaltou Marcondes (2008, p.47), que essa “caminhada” deve ser empreendida pela própria mulher / pelo próprio homem, visto que não há substituto para este processo de reflexão individual. A fim de aperfeiçoar – partindo da experiência intelectual –, aquilo que se pensa, Sócrates não responde o que pergunta, mas procura orientar o seu interlocutor, como um dedo que aponta na direção certa, mas ciente de que somente o interlocutor pode atravessar aquela porta<sup>5</sup>.

Outro conceito importante para uma justa apropriação da filosofia socrática – sempre na perspectiva platônica – é a ideia de *aporia*. Segundo Abbagnano (2003, p.75), o termo deve ser entendido no sentido de uma dúvida racional e não como uma condição emocional de hesitação e embaraço. Nas palavras do autor “é, portanto, uma dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio” (*ibid.*). Neste sentido, alguns dos diálogos de Platão são considerados aporéticos (levam a um impasse).

<sup>4</sup> As citações de Platão são traduzidas da versão francesa de Luc Brisson das obras completas (2011), a não ser quando outra tradução seja indicada.

<sup>5</sup> Gonzague Truc (1968, p. 43), ao afirmar que Sócrates retomou a máxima de Apolo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, afirma que o pensador aprofundou-a em todos os sentidos: “o homem era solicitado a entrar, a reentrar em si mesmo, a descobrir-se, a explorar-se completamente, a captar o próprio princípio das manifestações do seu ser para tratar de surpreender o segredo deste ser e, por aí, atingir o ser último”.

Colocadas estas noções que nos aproximam minimamente da obra de Platão, o objetivo do presente manuscrito é lançar uma luz sobre o debate a respeito da virtude (*aretê*), bem como sobre a possibilidade de ensiná-la, no pensamento clássico. Para uma justa apropriação destes conceitos, vamos nos debruçar, primordialmente, sobre os diálogos de Platão, sendo a pesquisa dividida da seguinte forma: (1) uma breve introdução histórica sobre os estes diálogos, a influência socrática no pensamento de Platão e a identificação da discussão sobre o conceito de virtude (*aretê*) nestes diálogos, serão encontrados na seção “Os diálogos e a virtude”; (2) a problematização do conceito de virtude (*aretê*) e a sua tradução para o latim *virtus* tomarão forma no subtítulo “Virtude: *virtus* ou *aretê*”; (3) na seção “Mênon, Protágoras e Eutidemo”, investigaremos, efetivamente, se “a virtude pode ser ensinada?”, a partir dos diálogos selecionados; e, por último, (4) as conclusões desta empreitada, as quais serão apresentadas nas “Considerações Finais”.

Nunca é demais lembrar que a filosofia socrática será acessada a partir das formulações platônicas. Conforme já comentado, Sócrates, tendo vivido por volta de 470-399 a.C., nada deixou escrito<sup>6</sup>, tendo suas doutrinas sido expostas oralmente nas praças e nos mercados, às mais variadas audiências. O que dele sabemos, foi-nos transmitido pelos seus discípulos, principalmente Xenofonte e Platão, ainda que com diferentes aproximações. Se Xenofonte, sem brilho e nem profundidade, legou-nos o lado prático e moral da doutrina socrática, foi Platão, “sublime e cintilante” (Franca, 1955, p. 46), quem nos apresentou o pensamento de Sócrates com toda a sua profundidade<sup>7</sup>, embora nem sempre seja fácil discernir o fundo socrático das considerações acrescentadas pelo genial discípulo<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Segundo Vlastos (1998, p. 123): “Sabemo-lo muito bem: nenhuma única frase de Sócrates, tal qual ela foi pronunciada por ele, sobreviveu”.

<sup>7</sup> Franca baseia suas afirmações, que aqui resumimos, na obra clássica de André Fouillée (1874, p. X): “Sócrates é atenuado e vulgarizado em Xenofonte; por outro lado, Platão idealiza tudo o que toca: o verdadeiro Sócrates era intermediário, mais perto de Platão que de Xenofonte.” A crítica contemporânea ainda considera deste modo, como Vlastos (1998, p. 125): “O zelo apologético de Xenofonte é excessivo [...], enquanto Platão parece ter desfrutado de uma relação mais íntima e mais profunda que um discípulo tenha jamais tido com um mestre bem-amado. Enfim devemos ter em conta o fato que Platão compreende os problemas filosóficos que o concernem com a justeza do filósofo, ao passo que Xenofonte não nos oferece senão o que se pode esperar de um homem de letras talentoso”.

<sup>8</sup> Para Vlastos (1998, p. 126): “Quem busca Sócrates nos diálogos de Platão encontra de fato dois Sócrates. [...] O indivíduo permanece o mesmo [...]. Filósofa sem descanso. Mas, assim fazendo, propõe nestes dois grupos de diálogos duas filosofias tão diferentes que elas não

Conforme proposto na introdução deste artigo, para melhor situarmos a reflexão sobre a virtude (*aretê*) em Platão, convém elencar a cronologia dos seus diálogos. Para Kraut (2015), de fato, é matéria de disputa se a divisão dos diálogos platônicos em três períodos (socrático, maturidade, velhice) realmente indicaria a ordem de composição destes textos ou se, na verdade, serviria como uma ferramenta para compreender o seu pensamento. Teoricamente, seria muito improvável supor que o pensamento platônico fosse capaz, ainda neófito no campo das investigações filosóficas, de elaborar textos com a complexidade das *Leis*, *Parmênides* ou *A República*, por exemplo. É mais do aceitável a ideia de que o desenvolvimento do pensamento platônico tenha produzido, em seus primeiros ensaios, obras como *Laques* ou *Críton*, por exemplo. Segundo Freire:

Conservam-se cerca de 36 diálogos platônicos, cuja autenticidade é questionável e alguns extremistas chegaram a reduzir o número dos diálogos autênticos a nove.

[...] A cronologia dos Diálogos de Platão tem sido objeto de porfiados estudos e acalorados debates. O problema preocupou já os Antigos. Diógenes Laércio transmitiu-nos um catálogo feito por Trasilo nos tempos de Tibério, em que os diálogos considerados autênticos são apresentados na forma de tetatologias. Até ao século XIX, só se sabia ao certo que as *Leis* haviam sido a última obra de Platão, pelo testemunho de Aristóteles e de Laércio, o qual nos diz ter Filipe de Oponte transcrito as *Leis* de umas tábuas de cera, em que Platão as havia exarado. (Freire, 1983, p. 197)

Segundo Trabattoni (2010, p.13), desses 36 escritos, 34 são diálogos, um é um monólogo (*Apologia de Sócrates*) e outro é uma coletânea de *Cartas*, no entanto, nem todo esse material pode ser considerado autêntico. Para o autor: “das 13 cartas, de fato, talvez somente uma ou duas tenham sido escritas realmente por Platão (particularmente a VII, que é, sem dúvida, a mais interessante)” (*ibid.*).

Analisando os textos, especificamente, podemos perceber que alguns diálogos fazem referência a virtudes específicas, tais como a “coragem” (*Laques*), a “piedade” (*Eutífron*) e a “moderação” (*Cármides*), enquanto outros, como o *Mênon* e o *Protágoras*, lançam luz sobre o significado da virtude (*aretê*),

---

teriam como coabitar muito tempo no mesmo cérebro, a menos que isto fosse no cérebro de um esquizofrênico.”

bem como sobre a possibilidade da mesma ser ensinada ou não. Antes de nos enveredarmos pela reflexão, propriamente dita, vale ressaltar alguns detalhamentos sobre o acesso à obra de Platão, para o que se buscou apoio em Jean Brun (1985, p. 15-16):

Com Platão, Aristóteles e Plotino [...] não temos poucos textos, mas sim, e por vezes, textos de mais: quando se estuda Platão ou Aristóteles deve fazer-se a separação, dentro das obras que tradições por vezes em desacordo atribuem a esses filósofos, entre as obras suspeitas e as obras apócrifas. Dispomos, para a autenticação da obra de Platão, de critérios externos: uma obra é autenticada se Aristóteles ou Cícero a atribuírem a Platão ou se se encontrar uma citação da obra no interior de outra – e de critérios internos: uma obra é atribuída a Platão se for «conforme» a sua filosofia, mas são visíveis os perigos deste procedimento que consiste em definir primeiro Platão para depois poder ajuizar das suas obras; outros críticos utilizaram o processo estilométrico, que consiste em medir a frequência de certas palavras gregas usuais de modo a definir um «estilo» de Platão que permita autenticar uma obra segundo o modo como foi escrita, mas deve dizer-se também que o estilo não é um dado imutável num homem que viveu perto de 80 anos.

O formato dos escritos platônicos é, na verdade, uma transição do modelo puramente oral de Sócrates para o método didático de Aristóteles. Neste sentido, a formulações socrático/platônicas não são retílineas, faltando-lhe ainda o rigor, a precisão e a sistemática aristotélica. Muitas vezes, Platão torna a pôr em questão posições anteriores, o que dificulta a análise dos conceitos. Neste sentido, embora seja certo que o pensamento do autor evolua e não seja o mesmo nos diálogos da juventude e nos da maturidade, os pesquisadores jamais chegaram a um consenso quando se trata de uma cronologia rigorosa. Tendo em mente que esta classificação segue uma ordem cronológica provável, é costume distinguir períodos na composição dos diálogos de Platão (Brisson, 2011, p. xvi): 1) período de juventude (399-390); 2) período de transição (390-385); 3) período de maturidade (385-370); 4) últimos anos (370-348). Brisson alerta, no entanto, que esta periodização é contestável, sendo esta classificação cronológica heurística, não servindo de base em uma argumentação (*ibid.*, p. xvii).

Dentre esses diálogos, podemos identificar a tematização do conceito de virtude, ainda que em diferentes sentidos e seguindo uma ordem cronológica “provável”, em quatro deles: no *Protágoras* (349b): justiça, sabedoria, santidade e coragem são quatro aspectos de uma virtude única, às quais se

soma, adiante, a temperança (361b); no *Mênon* e no *Eutidemo*, discute-se a possibilidade de a virtude ser ensinada; no *Fédon*, aparecem dois trios: coragem, sabedoria e justiça (67b) e temperança, justiça e coragem (68b-e). (Gobry, 2007 p.27)

No *Fédon*, embora parte da discussão se desenrolar nas diversas respostas que são apresentadas para a pergunta “que é tal virtude?”, os temas-chave do referido diálogo são a imortalidade da alma e a teoria do conhecimento, a partir de algumas formulações de sua distinção do mundo sensível e do mundo inteligível. Assim como o *Fédon*, reconhecemos a importância de outros diálogos para uma vasta apropriação do tema “virtude”, entretanto, acreditamos que uma aproximação suficiente pode ser encontrada na investigação e interlocução dos seguintes diálogos: *Protágoras*, *Mênon* e *Eutidemo*.

Se no *Mênon* e no *Protágoras* vemos uma ênfase ainda maior nas considerações sobre o conceito de virtude e na possibilidade de sua “aquisição” – onde Protágoras reivindica sua capacidade para ensiná-la e Mênon deseja possuí-la – no *Eutidemo*, os irmãos sofistas Eutidemo e Dionisodoro sugerem possuir uma “super-habilidade” para ensinar virtude. Vale ressaltar que a distinção entre a natureza da virtude e o seu ensinamento nem sempre se tornam claros e, segundo Cormack (2006, p.17-36), isso se dá por conta da constante utilização do conceito de “ofício” (*craft analogy*) nos diálogos de Platão onde se tenta compreender a virtude ou uma virtude qualquer. Se virtude pode ser compreendida por meio de uma analogia a um ofício, e os ofícios podem ser ensinados, deduz-se que a virtude<sup>9</sup> segue o mesmo princípio.

No entanto, uma leitura minuciosa traz a tona uma definição interessante: o fato de que Platão, em três diálogos diferentes e com três interlocutores diferentes, refere-se à virtude como uma gestão dos problemas públicos e/ou privados, nos indica que esta pode ser considerada uma formulação propalada pelos sofistas e popularmente aceita na Grécia Antiga (CORMACK, 2006, p.18-19). Na próxima seção, analisaremos mais cuidadosamente cada um dos diálogos escolhidos para melhor nos aproximarmos de nossa questão.

<sup>9</sup> Exemplos podem ser encontrados nos diálogos *Eutifron* (6d-e; 13d-14a), *Laques* (194e-195c) e *Cármides*. Neste último, onde se investiga a virtude da moderação, Sócrates sugere entre as tentativas de defini-la: “fazer seu próprio ofício” (161b), “fazer boas coisas” (163e).

Conforme já mencionado anteriormente, um problema que se faz presente para um justo entendimento e reflexão da questão-motor do presente ensaio – é possível ensinar a virtude? –, diz respeito à tradução do termo virtude. O conceito utilizado por Platão, em suas obras é *aretê*, cuja tradução para o latim é a palavra *virtus*, “força viril”, de *vir*, homem. Onians (1991, p. 178) ressalta que o termo *vir* e seus cognatos “referem-se à seiva que é semente e força, características mais importantes do macho”. Com os estóicos, a latinização da *aretê*, ganha conotações morais, que debilitam seu sentido original de “vigor”, verticalidade que se afirma no plano da existência.

Mas todos esses filósofos [estóicos] coincidem ao supor que a virtude é uma disposição da parte retora da alma e uma faculdade engendrada pela razão, e melhor ainda que ela mesma é uma razão concordante, segura e inamovível. E pensam que a parte passional e irracional da alma não está discriminada da parte racional, senão que esta mesma parte da alma que chamam inteligência e reitora se transforma e muda inteiramente nas paixões e, nas mudanças, conforme seu hábito ou disposição, se faz vício e virtude, e que não tem nada irracional em si mesma, senão que é chamada irracional quando por seu excesso dos impulsos, que faz forte e poderoso, se vê levada a algo anormal contra a eleição da razão. (Plutarco, *Moralia* 3441c-d, trad. Aguilar, 1995)

Segundo Lima Vaz (2000, p.148-149), *aretê* designa uma qualidade física de excelência enquanto a *virtus* uma qualidade física de força. Assim, para o grego temos nesta representação uma ideia de Bem realizado, diríamos a exemplo da irradiação de uma vertical ortogonal a um plano de existência. Irradiação que se dá a partir do ponto de incidência da vertical sobre o plano, como ondas concêntricas que se formam quando uma pedra cai sobre a superfície de um lago.

Para os romanos, a *virtus* manifesta a força de realização do Bem, diríamos “o vigor do *vir*”. Embora sob olhares distintos, tanto para gregos quanto para romanos percebe-se o entendimento de que se trata de uma forma “superior” do agir humano, o agir segundo a virtude. A forte conotação moral do termo, segundo Reshotko (2006, p.2), sobretudo no latim, deve ser analisada com cuidado, visto que Platão não utilizava o termo *aretê* em um sentido moral (ao menos não na concepção contemporânea do termo): “É evidente que o termo *aretê* sempre manteve um sentido diferente do que se entende por moral, mesmo nos textos de Platão. Existe um debate até mesmo se Platão

e Aristóteles teriam alguma vez utilizado este termo em seu sentido moral.” (*ibid.*, p. 3) Mas, como uma caracterização da excelência humana:

Devo concluir que Sócrates não estava limitando o uso da *aretê*, ou a tratando como uma mercadoria. Sócrates utilizava *aretê* como uma característica da excelência humana, assim como a utilizava para a excelência de um cavalo ou uma faca. Ele falava constantemente sobre como aperfeiçoar uma faca ou um cavalo. Um cavalo ou uma faca são aperfeiçoados quando eles se tornam ainda mais capazes de fazer aquilo que fazem de melhor. Quando se trata da excelência humana, os seres-humanos se tornam “excelentes” quando são capazes de se engajar em uma atividade cujo propósito assegure algum nível de bem humano. (*ibid.*)

O próprio Platão navega por diferentes conceitos de *aretê* ao longo de sua filosofia. No *Mênon* (97b-100b), por exemplo, parece se referir a uma virtude de tipo socrática, que se pratica no mundo sensível e, portanto, por meio da ação. Explica nesta citação com o caso dos políticos, que dispendo de virtude, inspirada pelos deuses, são capazes de, pela palavra, realizar “com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem” (*Mênon* 99d).

Segundo Gobry (2007, p. 27), a virtude seria “praticada no mundo sensível, por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira”. Na *República* (IV 429e-441c), já considerado um diálogo da maturidade reflexiva de Platão, podemos distinguir três espécies de potências da alma<sup>10</sup>, segundo Gobry (2007, p. 26):

[...] a concupiscência (*epithymia*), que tem sede no ventre e preside a vida vegetativa; o coração (*thymos*), que tem sede no peito e preside a vida afetiva (poder-se-ia chamar essa tendência de “impulso espontâneo para os valores”); por fim, a razão (*logos*), que tem sede na cabeça e preside a vida intelectual.

A harmonia tanto – da alma (individual) quanto da *polis* (coletivo) – precisa de três virtudes, ao mesmo tempo específicas e hierarquizadas, que devem reger estas potências da alma e são elas: a temperança (*sophrôsynê*),

<sup>10</sup> Para Richard Sorabji (2005, p. 352), embora a razão (*logos*) em sua afinidade com o intelecto (*noûs*), por conseguinte, em alinhamento com a vertical do divino ao ‘ser’ humano, seja a potência ou aspecto da alma que o qualifica como humano, Platão reconhece outros aspectos da alma que são não-rationais (*República* IX, 588b-589b). “As três partes da alma, razão, o impulso por dominação, e o apetite por prazer, são comparados com um homem interno, um leão, e uma besta de muitas cabeças”.

que regra a concupiscência e é demandada à gente do povo, a todos; a coragem (*andreia*), que regra o coração e é demandada aos guerreiros; e a sabedoria (*sophia*), que regra a razão e é demandada aos governantes. À esta estrutura tripartite, soma-se a justiça, uma quarta virtude que é necessária à alma inteira e às três classes da *polis*, pois é ela que garante a harmonia no indivíduo e, também, na *polis*. Este conjunto de virtudes platônicas costuma ser denominado “virtudes cardeais” e encontram-se vários esboços delas antes mesmo da *República*. É porque a cidade e o indivíduo têm o Bem em conta (427a-e) que as virtudes são realizadas.

Platão forja uma lista de quatro virtudes ditas “cardeais”, que definem a excelência respectiva das quatro principais disposições humanas, às quais os diálogos se manterão em seguida. Trata-se então da temperança (*sophrosymê*), que é ao mesmo tempo uma capacidade de bem julgar, um bom senso, e um domínio de si que toma a forma em geral de um domínio dos prazeres; em seguida da coragem (ou virilidade, *andreia*), que é uma capacidade de julgar dos perigos incontornáveis; e da sabedoria (*sophia*) que é a excelência do conhecimento. Enfim, a justiça pode ser definida como esta quarta virtude que acompanha o exercício exclusivo, por cada um, de sua função própria: ela é a virtude que significa o perfeito ordenamento das partes em um todo: na alma humana, das três funções psíquicas (conhecimento, ardor, desejo) e, na cidade, dos três grupos funcionais (os dirigentes, os guardiões e os produtores). Vê-se que é a reunião das quatro virtudes, ou melhor destas quatro partes da virtude, que torna o homem e a cidade propriamente virtuosa. (Brisson & Pradeau, 1998, p.56)

#### 4. PROTÁGORAS, MÊNON E EUTIDEMO

O *Protágoras* é classificado como um diálogo “socrático”, na medida em que se situa, cronologicamente, ainda sob forte influência do pensamento do filósofo da maiêutica<sup>11</sup>. A conversa, que se concentra entre as figuras de Protágoras e Sócrates, ocorre na casa de Cálías e na presença de outros personagens. Protágoras, um famoso sofista, natural de Abdera, ocupa o centro do diálogo e parece se orgulhar de sua reputação como professor da virtude.

<sup>11</sup> Como bem afirma Léon Robin (1950, p. XIII), em sua monumental edição das obras completas de Platão, pela reconhecida coleção *Bibliothèque de la Pléiade*: “um primeiro grupo compreende os diálogos que se denominam frequentemente ‘socráticos’, consagrados com efeito, uns a defender a memória do Mestre (*Apologia*, *Crítion*), outros a pôr em obra, na investigação de uma definição, o método de análise crítica.”

A fama de Protágoras como professor itinerante era tanta que os discípulos se dispunham a pagar elevadas quantias para o ouvirem por onde quer que ele passasse e quando questionado, por Sócrates, sobre o conteúdo de seu ensinamento, o sofista orgulhosamente responde:

Jovem, o que aproveitarás de minhas lições desde o primeiro dia que tiveres passado comigo, é de retornar para tua casa melhor do que tu eras, e assim também para o dia seguinte; e cada dia sem exceção, progredir para o melhor. [...] O meu ensinamento trata sobre a maneira de bem deliberar nos afazeres privados, saber como administrar melhor sua própria casa, assim como, nos afazeres da cidade, saber como se tornar melhor em tratá-los, em atos como em palavras. (*Protágoras*, 318a-e, nossa tradução da versão francesa de Brisson, 2011, p. 1444-1445)

Embora Protágoras não identifique a virtude como uma atividade estritamente política – ou seja, que se dê somente no âmbito público –, é no aspecto relativo à “arte de gerir a cidade” que Sócrates se atém, face à confirmação de Protágoras de seu engajamento, confirmando estas palavras de Sócrates: “Pareces falar de arte política e de te engajar a fazer dos homens bons cidadãos” (*ibid.* 319a). Esta ideia de virtude e de seu ensino é combatida por Sócrates: “não creio que haja aí matéria a ensinar” (*ibid.* 319a). Sócrates insiste que todos são igualmente dotados da capacidade de discutir sobre a gestão da cidade, pois “os atenienses são precavidos” (*ibid.* 319b). Quando se faz necessário um “conselho” sobre uma atividade específica, um ofício particular, convoca-se aquele que o pratica, o especialista. Ou seja, assim como na construção naval, “armadores” são convocados a se pronunciarem, também na construção civil faz-se necessária a participação de “arquitetos”; “em todos os casos onde se trate de, conforme pensem, de coisas que podem se aprender e se ensinar” (*ibid.* 319c). Para Sócrates, no entanto,

quando for preciso resolver algo na área da administração da cidade, vê-se levantar indiferentemente para dar um conselho, carpinteiro, ferreiro, sapateiro, mercador, armador, rico e pobre, nobre e plebeu, e, no entanto, ninguém lhe cobra, como no caso precedente [técnico, que requeria um especialista], de se informar para dar conselhos, sem nada ter aprendido de nenhuma fonte e sem ter tido qualquer mestre; logo é evidente que consideram que não há aí matéria a ensinar. E não se deve crer que assim seja apenas para os afazeres públicos da cidade: no privado, igualmente, os mais sábios e os melhores dentre nossos concidadãos se revelam incapazes de transmitir aos outros a virtude que possuem. [...] De acordo com estes

exemplos, Protágoras, não penso de minha parte que a virtude possa se ensinar. (*ibid.* 319d-320c)

Chama atenção, ao fim do diálogo, a inversão total dos pontos de vista dos interlocutores. Se ao iniciar sua conversação, Platão não acreditava ser a virtude suscetível de ser ensinada, agora se esforça para provar, de toda maneira, que a virtude, assim denominada por Protágoras, é, sob todas as formas, uma ciência. Protágoras – que, de início, considerava a virtude apta para o ensino –, por sua vez, empreende, contrariamente, grande esforço para demonstrar que ela é tudo menos uma ciência, com o que se torna obviamente discutível a possibilidade de ensiná-la. O que Sócrates entende por virtude e o que Protágoras entende por virtude, onde “competência” é o que se evidencia na sucessivas enumerações que fornece, não é o mesmo. De fato, a virtude é a “pedra angular” da constituição humana, não há como ensinar o “humano” a “ser” humano, como veremos na conclusão. Segundo Jaeger:

[...] o drama finda com o espanto mostrado por Sócrates em face deste resultado aparentemente contraditório; mas o espanto, neste como em todos os casos, é evidentemente a fonte de toda a filosofia, para Platão, e o leitor fica com a certeza de que a tese socrática que reduz a virtude ao conhecimento dos verdadeiros valores deve constituir a pedra angular de toda a educação. (Jaeger, 1986, p. 443)

Na verdade, Sócrates inicia seu diálogo defendendo a tese da impossibilidade de ensino da virtude, pois possuía a profunda convicção da impossibilidade de ensinar e aprender a “ser si mesmo”, “ser o que se é”. Sorabji (2005, p. 350) lembra que Platão, já no *Primeiro Alcibíades* (133b-c):

conectava o si-mesmo verdadeiro (*true self*) com o intelecto e o divino. Mas Platão aí não dá aos comentadores oportunidade para considerações sobre a distinção do si-mesmo verdadeiro. Em uma interpretação, ele de fato contrasta o si-mesmo verdadeiro (auto to auto) com o si-mesmo individual (auto hekaston), no *Primeiro Alcibíades* 130d3-5. (SORABJI 2005, p. 350)

Isto nos leva a reforçar a imagem de uma vertical, o verdadeiro si-mesmo, ortogonal a um plano de existência, sendo no ponto de encontro desta vertical com o plano, o que Heidegger (2006, §12) denomina “ser-aí”, abertura do “ser” que se constitui estruturalmente como “ser-em-o-mundo”, “clareira do ser”, no plano da existência. Se o *Protágoras* (361a-d) parece colocar um ponto final neste debate do ensino da virtude, assegurando ser a virtude uma *epistêmê*, portanto passível de ensino, é porque o interlocutor de

Sócrates, justamente limitou a virtude a uma *technê*, cuja competência pode ser ensinada e aprendida, e que se faz necessária em um afazer que requeira um especialista aconselhando, como vimos acima. Esta é a “virtude” que Protágoras pratica e ensina, e com toda excelência que dispõe, promove, e que se denomina sofística<sup>12</sup>. Esquece-se que, como argumenta Sócrates desde o início do diálogo, sob o “manto da sofística” ensinada e aprendida como esta virtude que aufere saber, competência, técnica, por mais excelente que seja, há um ser humano a “ser”, em sua virtude mais própria, em seu “ser-aí” que Heidegger (2006, p. 86) caracterizaria como “autêntico”, ou seja, “chamado a apropriar-se de si mesmo”.

Este é um corolário de um lugar comum sobre *techné*: que a *techné* implica especialização. Eis porque Platão representa cavalheiros de lazer como tendo nenhum interesse na aquisição de *technai*, e contrasta educação (*paideia*) com treinamento técnico (Protágoras 312b). Protágoras sustenta uma visão similar (317c); e embora trate a virtude política na analogia com *techné* (porque é ensinável) enfatiza esta diferença: a virtude política não é a província dos especialistas mas de todos os humanos normais civilizados (322d, 327d). (Woodruff, 1990, p.71)

No *Mênon* – classificado por Brisson (2011, p. xvi) como um diálogo do “período de transição” – discute-se também sobre se a virtude pode ser ou não ensinada. Aparecem aí os primeiros elementos pitagóricos: a preexistência das almas e a chamada Teoria da Reminiscência. A imortalidade da alma, de que Platão duvidou nos primeiros diálogos (Bréhier, 1977, p.100), vai se tornar agora condição necessária do seu discurso.

Em relação à questão de se saber se a virtude pode ser ensinada, proposta por Mênon segundo três alternativas interrogativas (ensina-se?; não se ensina mas adquire-se por exercício?; não se ensina, não se adquire, mas advém por natureza?) , Sócrates responde que além de ignorar o seu significado<sup>13</sup>, nunca encontrou ninguém que soubesse dizer o que é a virtude, devolvendo a pergunta à Mênon:

<sup>12</sup> C.C.W. Taylor (2002, p. 75), comentando sua própria tradução do *Protágoras*, deixa registrada a tentativa de Sócrates de esclarecer a que virtude Protágoras se refere, pois “nenhuma distinção é traçada entre ser um bom cidadão neste sentido e ser um bom homem; logo encontramos Protágoras usando a expressão ‘excelência de um cidadão’ (324a1) e ‘excelência de um homem’ (325a2) como intercambiáveis.”

<sup>13</sup> O sem significado da virtude, provoca Sócrates, está na ignorância que dela se tem: “me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude” (71b) (Iglésias, 2001).

SO. Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível?

MEN. Não, a mim não. Mas tu, Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a virtude, e é isso que, a teu respeito, devemos levar como notícia pra casa?

SO. Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa que o soubesse, segundo me parece.

MEN. Mas como? Não te encontraste com Górgias quando ele esteve aqui?

SO. Sim, encontrei-me.

MEN. Assim então, pareceu-te que ele não sabe?

SO. Não tenho lá muito boa memória, Mênon, de modo que não posso dizer no presente como me pareceu naquela ocasião. Mas talvez ele, Górgias, saiba, e tu <saibas> o que ele dizia. Recorda-me então as coisas que ele dizia. Ou, se queres, fala por ti mesmo. Pois sem dúvida tens as mesmas opiniões que ele. (*Mênon*, 71b-d, trad. Iglésias, 2001)

Em sua primeira tentativa Mênon especifica a virtude segundo o sexo, a qualidade, a idade e a atividade:

MEN. Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida.

Se queres <que diga qual é> a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício. (*ibid.* 71d-72a)

Sócrates recusa estas respostas, que não apresentam a forma distintiva de cada virtude. Em sua segunda definição, por Mênon, a virtude torna-se a

capacidade de comandar os homens, ao que Sócrates contrapõe com a necessária justiça no comando. Justiça sendo uma virtude, não pode definir a virtude:

Mas, então, Mênon, é a mesma virtude, a da criança e a do escravo: serem, ambos, capazes de comandar seu senhor? E te parece que ainda seria escravo aquele que comanda?

MEN. Não me parece absolutamente, Sócrates.

SO. Não é provável, com efeito, caríssimo. Pois examina ainda o seguinte: afirmas que a virtude é ser capaz de comandar. Não deveremos acrescentar aí “com justiça, e não injustamente”?

MEN. Creio, de minha parte, que sim. Pois a justiça é virtude, Sócrates.

SO. A virtude, Mênon, ou uma virtude?

MEN. Que queres dizer?

SO. Como em outro caso qualquer. Por exemplo, se queres, a respeito da redondez, eu diria que È uma figura, não simplesmente que é figura. E diria assim, pela razão de que há ainda outras figuras.

MEN. E corretamente <estarias> falando, pois também eu digo que há não somente a justiça, mas também outras virtudes.

SO. Quais <dizes serem> elas? Nomeia<-as>, assim como eu, por exemplo, também te nomearia outras figuras, se me pedisses; tu também, então, nomeia-me outras virtudes.

MEN. Pois bem: a coragem me parece ser uma virtude, e também a prudência, a sabedoria, a grandeza d’alma e numerosas outras.

SO. De novo, Mênon, acontece-nos o mesmo. Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única <virtude>, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar.

MEN. Com efeito, Sócrates, ainda não consigo apreender, como procuras, uma virtude <que é> única em todas elas, como era nos outros <casos>. (*ibid.* 73d-74b)

Sócrates critica as duas definições da virtude que Mênon lhe propõe. Segundo Jaeger (1986, p. 482): “Platão instila aqui na consciência do leitor, com clareza maior que em nenhuma das outras obras, o que há no fundo desta pergunta: o que é a *aretê* em si?”. Considerando que este diálogo não passa de um “exercício para poder responder à pergunta sobre a essência da *aretê*” (75a), Platão avança em direção à questão crucial, “como procurar saber o que nada se sabe?”, cuja resposta, pela “reminiscência”, abre o caminho para “conhecer-se a si mesmo”, e o possível exercício da única virtude, a excelência de ser o que se é.

Assim é que Monique Canto-Sperber (p. 105-106) reconhece um dos sentidos maiores da equivalência socrática entre “ensinar” e “aprender”, este último significando “fazer lembrar”. Só é possível conceder, com Sócrates, que a virtude pode ser ensinada, justamente porque todo ser humano pode aprendê-la, no profundo significado de lembrá-la na abertura de seu ser-aí. Assim referidas à primeira questão do Mênon (a virtude advém por natureza, por exercício ou de outro modo?), Canto-Sperber (*ibid.*, p. 106) afirma que:

as conclusões do Mênon parecem ter optado pela última possibilidade (“de outro modo”). Mas se a virtude dos homens políticos lhes advém por ‘favor divino’, pode ser interessante se perguntar à qual das três possibilidades sugeridas por Mênon poderia corresponder a reminiscência. O ensinamento, certamente, mas esta resposta não é sem dúvida exclusiva das outras. Pois o conhecimento latente da virtude está presente na alma, por conta da natureza desta, e ele se adquire também pelo exercício no qual pode consistir o processo da reminiscência.

A contribuição do *Eutidemo* – neste espinhoso campo de investigação – é a reflexão sobre o que é a *erística* ou o gênero refutativo de um discurso ou argumentação. Neste sentido, a questão do ensino da virtude vem à tona, pois os personagens principais do diálogo são Eutidemo e Dionisodoro, dois sofistas que ensinam não somente a luta e o manejo das armas, mas também a arte de se defender no tribunal e de reduzir ao silêncio, não importa que interlocutor. Para Brisson (2011, p. 351), em se tratando de sofistas, o diálogo ainda hoje permanece enigmático, pois não encerra com uma crítica e uma condenação dos sofistas, como é comum nos diálogos platônicos. Ao contrário, Sócrates termina por pronunciar um elogio aos dois sofistas e as suas competências (ironia socrática?). Os dois homens se promovem como tendo abandonado todo e qualquer outro ensinamento que não seja o da virtude, da qual assim pretendem estar à altura de exortar todo homem ao amor do saber e ao engajamento na prática da virtude.

Não, Sócrates, já não é disso que cuidamos; servimo-nos, antes, dessas coisas como acessórias. A nova habilidade dos irmãos lutadores: o ensino da virtude. E eu, espantando-me, disse: deve ser uma bela coisa essa vossa ocupação, penso, se acontece coisas dessa magnitude serem acessórias para vós. Pelos deuses!, dizei-me o que é essa bela coisa.

A virtude, Sócrates, disse ele, é o que acreditamos ser capazes de transmitir melhor e mais rapidamente que qualquer outro homem. Zeus! que coisa dizeis!, disse eu. Onde fizestes esse achado? Pois, sobre vós, eu ainda pensava, como dizia há pouco, como sendo hábeis sobretudo nisto, luta com armas, e isso é o que dizia a vosso respeito. Pois, quando aqui viestes uma

vez anterior, lembro-me de ser isso o que vós dois declaráveis. Se agora, pois, verdadeiramente, tendes essa ciência, sede-me propícios – pois eu, de minha parte, é simplesmente como a dois deuses que me dirijo a vós, pedindo que me concedais perdão pelo que foi dito antes por mim. Vede lá, entretanto, Eutidemo e Dionisodoro, se falais a verdade, pois, diante da grandeza da declaração, não é nada de admirar que não se acredite. Mas fica bem sabendo, Sócrates, que é assim mesmo. Cumprimento-vos então, de minha parte, por essa aquisição, bem mais que ao grande rei pelo seu poder. Dizei-me, porém, se tendes a intenção de fazer uma demonstração desse vosso saber, ou de que maneira foi deliberado por vós.

E para isso mesmo justamente que aqui estamos, Sócrates - para fazer uma demonstração e para ensinar, se alguém estiver disposto a aprender. [...] Logo, vós sois, Dionisodoro, disse eu, dos homens de agora, os que mais bem poderiam exortar à filosofia e ao cultivo da virtude? Acreditamos certamente que sim, Sócrates. (*Eutidemo*, 273d-275a, nossa trad. da versão de Brisson, 2011)

Ainda segundo Brisson (*ibid.*, p.351-352), o diálogo prossegue com a demanda de Sócrates de uma demonstração dos sofistas de como são capazes de persuadir um jovem presente, que ele deve amar o saber e praticar a virtude, que se desdobra até o fim do diálogo, com eventuais considerações associadas ao tema da virtude. Deste modo, o diálogo assim se caracteriza por esta apologia à erística como arte de persuasão e, por conseguinte, de convencimento e vitória na argumentação. À erística, por conseguinte, é concedido o mérito de arte capaz de persuadir e convencer da significação da virtude.

Como esclarece Thomas Chance (1992, p. 23-24), encoberta nesta apologia à erística (tema maior do *Eutidemo*), encontra-se uma investigação crucial para a questão da virtude, e ainda mais para a questão de ser ensinável ou não: como dispor alguém sem qualquer inclinação a tal questionamento e tal aprendizado. Sócrates ao evocar dos sofistas o debate sobre a erística visava esclarecer mais do que a arte da argumentação, sua importante função em persuadir alguém à relevância da virtude, de seu aprendizado, enquanto ‘ser o que se é’.

No mínimo Sócrates está aqui questionando se o poder de conceder virtude envolve mais do que uma simples transferência ou passagem de bondade a alguém que queira aprender. A fim de outorgar excelência, Sócrates está sugerindo, o mestre protrético bem sucedido deve também ter o poder de descobrir as prévias convicções de um estudante e, em alguns casos, persuadir o cético a alterar suas visões. Em resumo, Sócrates está forçando os irmãos a reconhecer que a persuasão deve desempenhar um papel crucial nos estágios preliminares do ensinamento da virtude.

Nos diálogos investigados a resposta socrática – e platônica – à questão “a virtude pode ser ensinada?” se afigura segundo um entendimento da virtude como harmonia e equilíbrio de ser e saber (Steinhart, 1998). Melhor dizendo, um “ser si mesmo” que é, ao mesmo tempo, “conhecimento de si mesmo”, como ele mesmo propõe através da famosa expressão “conhece-te a ti mesmo”. A virtude é o fiel da balança ser e saber, é a retidão de si mesmo, isto é, o que nos faz reconhecer e compartilhar este eixo, *virtus*, do divino ao humano<sup>14</sup>. Enquanto si mesmo nesta ortogonal, é ser-aí no cruzamento com o meio que forma nosso plano de existência, é abertura de ser humano, pela estrutura fundamental de ser-no-mundo. Em sua autenticidade conhece a si mesmo, ou melhor, re-conhece a si mesmo, as “potências da alma” e as virtudes correspondentes para si e para a *polis*, conforme elaboradas no livro IV da *República* (427e): “Creio que a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa. [...] É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa”.

Assim, deste cruzamento, ser-aí, irradia, virtuosamente, autenticamente, seja como agente ativo ou passivo na *praxis* e na *poiêsis*, em atos e fatos de ser humano, participando, afirmando presença humana, humanidade. A excelência (*aretê*) na *praxis* se dá, somente, ante condições extremas que apelam para uma resolução das situações críticas e, muitas vezes, dilemáticas que muitas vezes nos encontramos (Caeiro, 2002, p.17-19). Destarte, a possibilidade da excelência (*aretê*) é dada pela convocação da “retidão de si mesmo”, desta “verticalidade” que temos referenciado, levada a cabo em situações limítrofes e aparentemente incontornáveis que nos permitem, e exigem, manifestar uma virtude que já estava lá, desde o início, embora deficiente. Só nesta perspectiva pode caber à *paideia*, entendida em seu sentido original (Montet, 1990, p. 187-210) servir como um guia para plenitude e “altar” para o “sacrifício” do que impede “ser o que se é”, ou seja, o “sacro ofício” necessário a cada ser humano para manifestação das diferentes excelências humanas

Desse modo, a excelência (*aretê*) não é nenhum conteúdo de aprendizagem (*mathêma*) visto que é no horizonte radical das situações humanas (*praxis*), no próprio ‘ser’ humano, onde se pode encontrar e realizar a sua

<sup>14</sup> O famoso quadro de Rafael, *A Escola de Atenas*, indica esta combinação da vertical com o plano horizontal, no posicionamento dos braços de Platão e Aristóteles, no centro da figura, no lugar central que pertence ao “ser humano”.

possibilidade. A pergunta pela excelência (*aretê*), portanto, não deve ser feita da mesma forma que perguntamos sobre um outro conteúdo qualquer de saber. A pergunta pela excelência deve ser levantada a partir da experiência urgente da necessidade de saber o que há a fazer quando, aparentemente, todas as possibilidades estão perdidas. A excelência, ou virtude, é esta possibilidade única diante das situações extremas que vivenciamos, que demandam a plenitude de “ser” humano, e de seus atos virtuosos. Constatamos com Caieiro (*ibid.*, p. 19) que, como afirma o *Górgias* (505e1), é fundamental a “interpretação e compreensão da excelência (*aretê*) como organização estrutural (*taxis*) e ordenação constitutiva (*kosmos*)

Mas, afinal, a virtude pode ser ensinada? A virtude como “saber”, não pode ser ensinada, mas pode ser lembrada – rememorada –, como pura reminiscência (*anamnesis*), sendo desta forma exemplificada no *Mênon* como o único modo de se ensinar e aprender, ou seja, o que faz lembrar de si mesmo é a verdadeira *paideia* (Cormack, 2006, p. 70). É possível, através da erística, apresentada no *Eutidemo*, exaltar este amor ao saber e, portanto, à *praxis* da virtude. Habilidades, comportamentos, saberes são aspectos marginais desta retidão de ser, cujo ensino e o aprendizado se dão no reconhecimento de onde estamos, no eixo vertical o perdido no plano da existência, e do que essencialmente somos, nas ações e fatos que participamos.

Embora *Mênon* não pareça perceber, Sócrates sugere – ainda que indiretamente – que o modelo e método de ensino é que devem ser colocados em xeque, consistindo, portanto, em uma crítica velada à prática de ensino sofista. No *Protágoras*, Sócrates ainda não fala diretamente da teoria da reminiscência e da imortalidade da alma, conceitos-chaves para se compreender toda reflexão sobre a possibilidade de ensino da virtude. Porém, neste diálogo, que antecederia o *Mênon* com sua apresentação da reminiscência, Sócrates exige repetidamente um “retorno ao princípio”, ao originário, através do questionado, como se visando a *anamnesis* de onde pudesse vir a resposta e o encaminhamento desejado à investigação da virtude e de sua possibilidade de ensino. Fica evidente, por exemplo em *Protágoras* 333d, 349a, 361c, esta aproximação do eixo, esta lembrança de si mesmo, a partir de onde pensar a virtude é possível, onde “pensar e ser são o mesmo” como afirma Parmênides (Fragmento III, confirmado em VIII, 34).

Se, para os sofistas, o conhecimento é relativo à nossa experiência cotidiana do real – sendo a verdade o resultado de opiniões e consenso geral –, para Sócrates, neste processo de conhecimento de si mesmo, progressivo e gradual, caberia à experiência somente a função de despertar na alma a

necessária recordação de si mesmo, ou seja, trata-se de relembração de si mesmo, daquilo que já foi contemplado pela alma – *psyché*. Ao conduzir, com êxito, o escravo de Mênon – o qual nunca havia estudado geometria – a demonstrar entendimento do teorema de Pitágoras, Sócrates ilustra sua teoria da reminiscência, segundo a qual a alma, antes de encarnar, já havia contemplado, em seu lugar originário, às Formas; daí que o fundamento do conhecimento – e, portanto, da *paideia* – começa por lembrar aquilo que já se é e que tudo é, pois está contido na alma.

A partir da leitura e reflexão dos diálogos platônicos *Protágoras*, *Mênon* e *Eutidemo* nos foi possível encaminhar esta investigação para a seguinte conclusão provisória: a virtude não pode ser ensinada ao ser humano. A virtude enquanto “excelência” e “vigor”, no grego e no latim, é inata ao ser humano, vige na vertical ortogonal ao plano horizontal da existência, na abertura do ser, no ser-aí, neste ponto de encontro, na clareira do ser, enquanto constituição estrutural do ser-em-o-mundo, no “aí” do plano horizontal. Esta excelência e vigor pertence intimamente à constituição da *psyché*, alma imortal – e divina –, que nos torna humanos.

Sorabji (2005), cita uma passagem do *Primeiro Alcibiades* (133c4-6), onde falando do lugar na alma onde sua excelência, sabedoria (*sophia*) vem a ser, e ao redor da qual há conhecer (*eidēnai*) e compreensão (*phronēin*), Platão nos confirma o que até então mencionamos: “Portanto esta [parte] da alma assemelha-se a deus, e quem quer olhe para isto e reconheça tudo que é divino, reconheceria deus e compreensão (*phronēsis*) e assim também si mesmo (*beauton*) principalmente”.

Os seres-humanos, concretos, que existem no espaço e no tempo, representam a condição de confluência desta alma incorpórea e indestrutível, como interseção, cujo eixo vertical desde o divino, encontra nosso plano de existência, para assim formar nossa individualidade. A virtude não pode ser ensinada, portanto, porque não há como ensinar ao humano a “ser” humano, mas tão somente (re)lembrá-los de sua própria condição e virtudes, únicas e individuais, restando à reminiscência o acesso e manifestação desta excelência. Este, talvez, o maior desafio da educação, para gregos e contemporâneos.

Recebido em janeiro de 2016; Aceito em janeiro de 2017

## Traduções de Textos Antigos

- Plutarco *Moralia*, vol. VII. Tr. AGUILAR, Rosa María. Madrid: Gredos, 1995.
- BRISSON, Luc. (ed.) Platon. *Oeuvres complètes*. Flammarion, Paris, 2011.
- Platon. *Mênon*. Tr. CANTO-SPERBER, Monique. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- Plato's Euthydemus*. Tr. CHANCE, Thomas. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Platão. *Mênon*. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tr. IGLÉSIAS, Maura. Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / Edições, 2001.
- \_\_\_\_\_. Platão Eutidemo. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ / Edições, 2001.
- Platão. *Protágoras*. Tr. PINHEIRO, Ana da Piedade Elias. Lisboa: Ed. Relógio D'Água Editores, 1999.
- Platon. *Oeuvres complètes*. Tr. ROBIN, Léon. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- Platão *A República*. Tr. ROCHA PEREIRA, Maria Helena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Plato's Protagoras*. Tr. TAYLOR, C.C.W. Oxford: Clarendon Press, 2002.

## Obras Exegéticas e Textos Complementares

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BRÉHIER, E. *História da Filosofia*: Tomo Primeiro. Editora Mestre Jou, 1977.
- BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998.
- BRUN, Jean. *Platão*. Trad. Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- CAEIRO, António. *A Aretê como possibilidade extrema do humano*. Lisboa, INCM, 2002.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CORMACK, Michael. *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*. London, 2006.
- DINUCCI, Aldo Lopes. Princípios epistemológicos do elenchus socrático. *Revista Trilbas Filosóficas*, Ano II, número 2 jul.-dez. 2009.
- FRANCA, LEONEL. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1955.
- FREIRE, Antonio. *Teísmo belênico e ateísmo atual*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1983.
- FOUILLÉE, A. *La philosophie de Socrate* T. I, Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1874.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Contribuições à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Via Vêrita, 2014.
- JAEGER, W. paideia: *A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JOLIVET, Régis. *Vocabulário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1975.

- KRAUT, Richard. "Plato\*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy\*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/plato/>.
- LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- MARCONDES FILHO, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- MONTET, Danielle. *Les traits de l'être*. Essai sur l'ontologie platonicienne. Paris: Jérôme Millon, 1990.
- ONIANS, R.B.. *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROSHOTKO, Naomi. *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither Good nor Bad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SAUVAGE, Micheline. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1959.
- SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. Alétheia. *Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo* – Volume 9, n. 1, 2014.
- SORABJI, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, Vol. 3. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- STEINHART, Eric. *The Platonic Levels of Being and Knowing*. Disponível em: <http://www.ericsteinhart.com/progress/HEGEL/HEGEL1.HTM>
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Ed. Annablume, 2010.
- TRUC, Gonzague. *História da Filosofia: O drama do pensamento através dos Séculos*. Editora Globo, 1968.
- VLASTOS, Gregory. *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1998.
- WOODRUFF, Paul. Plato's Early Theory of Knowledge. In: Stephen Everson (ed.). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

SÁNCHEZ CASTRO, L. C. *Traditio animae: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016. 345p.

A obra apresentada por Sánchez Castro, resultante de sua tese de doutorado defendida em 2014, é relevante sob três aspectos. Em primeiro lugar, por seu objeto: trata-se de investigação acerca de um texto que não recebera até pouco tempo particular atenção dos intérpretes, o Livro I do *De anima* aristotélico. Muitas vezes considerado de importância menor, foi lido como mero recolhimento de opiniões e constituindo não mais do que um estudo preparatório para as questões do campo da psicologia aristotélica. Ali encontra-se, no entanto, uma certa quantidade de notícias sobre a teoria atomista de Demócrito, sobre os Pitagóricos, Anaxágoras de Clazomena, Empédocles, Crítias, Tales de Mileto, Alcmeón de Crotona, Diógenes de Apolônia, Heráclito de Éfeso, Hipônio e, finalmente, sobre uma doutrina anônima da alma como número automotor (que alguns atribuem a Xenócrates, mas que pode ter sido compartilhada por outros, como Espeusipo). Sua discussão interessa, assim, para além da interpretação da obra aristotélica, aos estudos dos primeiros filósofos. Mas é sob um terceiro aspecto que se destacam suas contribuições: como pontua a autora, o recolhimento de opiniões reputadas (*endoxa*), em que consiste o tratamento preliminar do primeiro livro do *DA*, está longe de ser um mero repertório de posições dos autores que antecederam Aristóteles,

com respeito aos quais o filósofo manifestaria sua concordância ou – mais frequentemente – discordância. Como se procura demonstrar ao longo de todo o trabalho, tais apropriações integram na verdade um procedimento dialético, exegético, por meio do qual se procura estabelecer os primeiros princípios de uma ciência (cf. *Tópicos*, 101a25-b4). Um dos principais méritos de Sánchez Castro está na análise fecunda das descrições metodológicas que fornece o próprio Aristóteles, articulada com a exibição, em filigrana, de como operam seus procedimentos argumentativos ao recolher as fontes presocráticas.

A publicação é dividida em duas partes. A primeira delas, composta de dois capítulos, começa por elaborar as questões de fixação do texto do *DA* e da inserção do livro I em sua estrutura, e procura justificar o conceito de “tradição interpretativa” que orienta a investigação. Como procura defender a autora, em torno ao *DA* constrói-se uma tradição que, atestando sua unidade, mais do que simplesmente veicular os conteúdos materiais das doutrinas presocráticas, consiste na apropriação de um método: o uso da dialética nas obras científicas de Aristóteles, replicado nos comentários de seus sucessores.

O segundo capítulo dedica-se às precisões metodológicas que se extraem do próprio tratado, em sintonia com descrições dos procedimentos cientí-

ficos e dialéticos encontrados alhures no *corpus aristotelicum*. A autora precisa que, em Aristóteles, trata-se mais propriamente de “endodoxografia”, e não de doxografia: não há o propósito de recompilar as opiniões antigas ou de expô-las em sua totalidade, mas de “*servirse de los desarrollos de sus predecesores con el fin de sentar los principios de su investigación, de proporcionarle un punto de partida al trabajo científico*” (p. 88). Os *endoxa* são opiniões reputadas, comumente aceitas ou validadas pela autoridade ou experiência; sua posição enquanto teses que servem de pontos de partida para a elaboração científica, no entanto, resulta de um processo de “depuração de conteúdos” – o qual é identificado à técnica dialética – que procura tanto tornar explícito o argumento subjacente a essas opiniões quanto “filtrá-las”, distinguindo o verdadeiro do falso através do exame de suas consequências. No caso da investigação da alma, postulada como princípio de qualquer ser que “vive”, Aristóteles apresenta a necessidade de um método particular: dada a dificuldade de definir seu objeto, é preciso partir das propriedades accidentais da alma para buscar a sua essência. Parte-se então do que é mais conhecido para nós, através do recurso à autoridade dos *endoxa*, legitimando o ponto de partida nas propriedades que “parecem ser” responsabilidade da alma. O emprego da dialética articula-se assim com a obtenção das propriedades da alma, segundo um procedimento que combina a resolução das dificuldades com o recolhimento das antigas teorias. Por essa razão, o que se encontra não é um tratamento puramente descritivo, destacando-se a intenção classificatória

e as frequentes “tomadas em bloco” de opiniões, segundo duas categorias principais: a das teorias “*kinetistas*” (que estabelecem a alma como princípio de movimento) e “*sensualistas*” (que a tomam por princípio de conhecimento ou percepção), por vezes associadas a uma posição “*sutilista*” (em que a alma é materialmente identificada ao elemento mais sutil).

A partir dos esclarecimentos obtidos nos primeiros capítulos, a autora se ocupa em pormenorizar, na segunda parte de sua obra, os procedimentos argumentativos de Aristóteles ao apropriar-se das doutrinas dos antecessores. Os argumentos são reconstruídos de maneira a evidenciar o esforço exegético de Aristóteles, explicitando a estrutura lógica de seus raciocínios. A estratégia complementa-se pela lida com a tradição interpretativa constituída a partir do *De anima*, apontando a continuidade, nos comentários de sucessores, do proceder hermêutico-dialético. O capítulo 3 mostra o papel especial do atomismo democritiano na “concepção cinética da alma”. Procurando ir além da visão de Cherniss, que via no recolhimento aristotélico sobre a “proto-psicologia” presocrática intenções primariamente destrutivas, a autora explicita o processo hermenêutico de Aristóteles, que privilegia o modelo etiológico dos atomistas em sua compreensão da explicação dos fenômenos psíquicos pelos autores mais antigos. Por ser considerado o autor que mais claramente se expressou, Demócrito encabeça o raciocínio que permite vincular as concepções arcaicas da alma como princípio material, móvel e motor, e sua associação ao intelecto, servindo de comparação para revisão de outros pensadores. É assim que, como

mostra a autora, partindo de Demócrito Aristóteles procura interpretar a teoria do *voûç* em Anaxágoras (através da identificação de sensação e intelecto), ou, no tratamento da teoria pitagórica da alma automotora, estabelece uma “ponte analógica” com a teoria atomista corpuscular.

O capítulo 4 ocupa-se mais detidamente da doutrina de Anaxágoras, que interessa a Aristóteles como posição do intelecto enquanto princípio motor e princípio do conhecimento. Observam-se as tortuosidades na leitura do estagirita, pois Anaxágoras é esquivo às classificações do *DA* (não é claro, por exemplo, se o seu princípio de conhecimento se encaixa no esquema aristotélico da semelhança ou dessemelhança material com seu objeto). Aristóteles procura mostrar as dificuldades com a teoria do intelecto impassível e sem mescla: qual o seu estatuto ontológico? Como conciliar a afirmação de sua separação com a de sua presença em algumas coisas? De outro lado, colocam-se problemas para a explicação funcional: se não se mescla com as coisas, como atua? Como move e como conhece? A autora sublinha as dúvidas patentes no processo exegético de Aristóteles, que encontra carências nas explicações do cosmólogo jônio, embora reconheça seu valor por estabelecer ligação entre as teorias dos antigos com o *voûç*, elemento importante da psicologia aristotélica, além de lançar luz sobre a causa final, o que faz dele uma exceção entre os predecessores.

No cap. 5, trata-se, primeiro, da apresentação da teoria anônima da alma-harmonia, que coloca uma particular dificuldade interpretativa: ela não manifesta os traços distintivos de

nenhuma das três categorias (“*kinetista*”, sensualista ou sutilista). Referida no *Fédon* de Platão (86b-c), a tese parece ter tido valor como tema comum nas discussões dialéticas, mais do que enquanto posição determinada de algum predecessor. Aristóteles extrai dela consequências absurdas, segundo dois entendimentos possíveis da alma, como proporção (*logos*) anterior ao corpo e como combinação (*synthesis*) de elementos: em um caso, todas as coisas, recebendo uma configuração, teriam alma; em outro, aponta-se a insuficiência do critério da configuração corpórea para explicar a distinção das faculdades psíquicas. Se a posição é dita “fácil de criticar” (*εὐεξέταστος*), sua introdução explica-se como antecipação da opinião de Empédocles, para quem a alma tem de um lado traços sensualistas, e, de outro, a de um composto de elementos. A autora mostra como tal teoria torna-se um “recurso hermêutico” para decodificar os versos do agrigentino, compreendendo-se que ali se faz do Amor princípio cognitivo e de coesão, e se considera o estado de amor como perfeita harmonia. O capítulo se completa com a análise da tese de Crítias da alma identificada ao sangue, discutindo-se os problemas no estabelecimento de sua relação com Empédocles, que vincula o sangue à percepção.

O sexto capítulo agrupa as teorias “*kinetistas*” em que aparece a conexão da alma, através de seu traço motor, com a divindade. Discute-se o testemunho acerca de Tales, que parece relevante a Aristóteles por postular a alma como condição de dizer que algo é vivo, embora, como se mostra, a própria distinção entre vivos e não-vivos se esfumace com a ideia de uma

mescla anímica universal. Em Alcmeón de Crotona, destaca-se o argumento da automotricidade que vincula a alma à imortalidade, o que pode ter inspirado a demonstração do *Fedro* (245b7-c4). O capítulo seguinte trata das posições “sutelistas”: a identificação da alma ao ar por Diógenes de Apolônia, e a descrição por Heráclito de Éfeso da alma como espécie de “exalação” (ἀναθυμίασις), tema sobre o qual a autora oferece uma discussão detalhada. O oitavo e último capítulo aborda o testemunho

sobre Hipônio, personagem obscuro que identifica a alma ao úmido ou ao sêmem, e por fim a passagem sobre a doutrina anônima da alma como número automotor, que, julgada por Aristóteles “ininteligível”, recebe um tratamento por comparação e analogia com o paradigma atomista.

*Bruno Conte*

PUC-SP

bruno@brunoc.com.br

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo: GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

*The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:*

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

*When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:*

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

*The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:*

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

*For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at.," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on.," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:*

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

### 1. As equivalências no alfabeto

α' → a	(αἰτία > <i>aitía</i> )
β → b	(βασιλεύς > <i>basileús</i> )
γ' → g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i> )
δ → d	(δώρον > <i>dḗron</i> )
ε' → e	(εἶδος > <i>eidós</i> )
ζ → z	(Ζεὺς > <i>Zeús</i> )
η' → ē	(ἡδῦς > <i>hēdýs</i> )
θ → th	(θεός > <i>theós</i> )
ι → i	(ιδεῖν > <i>ideîn</i> )
κ → k	(κέρδος > <i>kérdos</i> )
λ → l	(λαός > <i>láos</i> )
μ → m	(μοῖρα > <i>moíra</i> )
ν → n	(νοῦς > <i>noús</i> )
ξ → x	(ξένος > <i>xénos</i> )
ο' → o	(ὁμιλία > <i>homília</i> )
π → p	(πίνω > <i>pínō</i> )
ρ → r	(ἐρημία > <i>erēmía</i> )
ῥ (inicial)	(ῥόδον > <i>rhódon</i> )
σ / ς	(ποίησις > <i>poiēsis</i> )
τ → t	(τίκτω > <i>tiktō</i> )
υ' → y	(ὑβρις > <i>hýbris</i> )
φ → ph	(φίλος > <i>phílos</i> )
χ → kh	(χάρις > <i>kháris</i> )
ψ → ps	(ψυχή > <i>psykhé</i> )
ω' → ō	(ὠμός > <i>ómós</i> )

#### Observações:

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*ēthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ᾗς (*hōs*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o α longo (*ā*), conforme item IV, infra.

\* Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anánkē*; ἄγγω → *ánkō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex: ὑβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex: εὔρημα → *beúřēma*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noús*.

### 2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hēméra*; αἴρησις → *haířesis*; ῥόδον → *rhódon*.

### 3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˊ] e o circunflexo [ˆ]<sup>1</sup> devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haířesis*; μοῖρα → *moíra*.

### 4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγορᾷ → *agonái*, κεφαλῆ → *kephalēi*, λύκω → *lykōi*.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykoi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timais*) ≠ τιμής (*timāis*).

<sup>1</sup> Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.