



# HYPNOS 45

Revista Digital de Filosofía greco-romana







# HYPNOS 45

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

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. 45, 2º SEM., 2020, p. 185-295

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:  
[www.hypnos.org.br](http://www.hypnos.org.br)

**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:* HENRIQUE G. MURACHCO (Univ. Federal da Paraíba, Brasil) (*in memoriam*)  
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)  
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)  
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)  
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)  
MARCELO PERINE (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
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:

Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)  
Fernando Sapaterro (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: escultura antiga em terra cota

---

**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:



ELSEVIER  
Scopus



THOMSON REUTERS  
WEB OF SCIENCE

latindex

THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO  
HOST  
Electronic  
Journals  
Service

U  
ULRICHSWEB<sup>®</sup>  
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

**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.*



- 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.
- *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 – 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.

#### 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.hypnos.org.br** (clique na capa da revista)

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

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

#### **Direção para envio de livros e revistas:**

Biblioteca da 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)**

- Gianfrancesco d'Asola, el "creador" de la tercera vía parmenídea  
Gianfrancesco d'Asola, the "Creator" of Parmenides' Third Way  
*Nestor-Luís Cordero*..... 185
- "Distinção entre memória (*Mnéme*) e reminiscência (*Anámnnese*)  
no *Filebo* de Platão"  
Distinction between Memory (*Mneme*) and Reminiscence (*Anamnese*)  
in Plato's *Philebus*  
*Luiz Paulo Rouanet* ..... 196
- Platone arriva con il fiato corto all'allungo antropologico di Ippocrate.  
La relazione fra l'antropologia analitica del *Timeo*  
e la complessità antropologica del *Prisca Medicina*  
Plato Reaches, Short of Breath, an Anthropological Extension of Hippocrates.  
The Relation between the Analytical Anthropology of the *Timaeus* and the  
Anthropological Complexity of the *Prisca Medicina*  
*Barbara Botter*..... 208
- A noção de livre-arbítrio em Orígenes frente à polêmica antignostica no  
contexto dos séculos II-IV d.C.  
The free will notion in Origen regarding an antignostic controversy  
in the context of II-IV Centuries AD  
*Sidnei Francisco do Nascimento* ..... 236
- Dos nociones de tiempo en el fragmento B 52 de Heráclito  
Two notions of time in Heraclitus' fr. B 52  
*Lucas Donegana* ..... 254
- TRADUÇÃO (TRANSLATION)**
- Sócrates e a inexistência de sabedoria humana, por Lúcio Cecílio Firmiano  
Lactâncio: tradução do capítulo I da obra *De ira Dei*  
Socrates and the inexistence of human wisdom, by Lucius Caecilius Firmianus  
Lactantius: translation of chapter I of *De ira Dei*  
*Cristóvão José dos Santos Júnior*..... 274
- COMUNICAÇÃO (COMMUNICATION)**
- Uma reflexão introdutória sobre o *polemos* no fr. 53 DK de Heráclito  
An introductory reflexion on *polemos* in Heraclitus' DK 53  
*Felipe Luiz*..... 281
- RESENHA (REVIEW)**
- Feser, E. *Aristotle's Revenge*  
*Maria Eduarda Dias Pinto Machado*..... 292

# GIANFRANCESCO D'ASOLA, EL "CREADOR" DE LA TERCERA VÍA PARMENÍDEA

## GIANFRANCESCO D'ASOLA, THE "CREATOR" OF PARMENIDES' THIRD WAY

NESTOR-LUÍS CORDERO\*

**Resumo:** Identificamos, na edição renascentista do Comentário de Simplicio à *Física* de Aristóteles, a invenção de uma conjectura que determinaria os rumos da interpretação do Poema de Parmênides desde o século XIX. Com a escolha de preencher a lacuna do verso B6,3 com um verbo que exprime a ideia de recusa ou afastamento, o editor Gianfrancesco d'Asola está efetivamente na origem da interpretação que supõe a existência de três caminhos de investigação no Poema. Ora, como vai se argumentar, todos os indícios textuais, bem como as notícias transmitidas desde a Antiguidade, apontam para um dualismo entre *Alêtheia* e *Doxa*, de maneira que qualquer esquema tricotômico depende forçosamente de uma criação datada do século XVI.

**Palavras-chave:** Parmênides de Eleia; Simplicio; Pré-socráticos; filologia

**Abstract:** We can identify the invention of a conjecture that was to define XIX<sup>th</sup> century scholarship on the Poem of Parmenides in the Renascentist edition of Simplicius' Commentary on Aristotle's *Physics*. Because of his choice for filling the gap on verse B6.3 with a verb expressing refusal or withdrawal, editor Gianfrancesco d'Asola is indeed at the origins of the interpretation that supposes the existence of three ways of investigation in the Poem. As argued in this paper, though, all textual evidence, as well as the transmitted notices since Antiquity, point to an *Alêtheia-Doxa* dualism, with the consequence that any trichotomic scheme forcibly depends on a fabrication dating from the XVI<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Parmenides of Elea; Simplicius; Presocratics; philology

Sería absurdo e inoportuno negar que la argumentación, el razonamiento, y, dentro de lo posible, las demostraciones, forman parte de los requisitos propios del filosofar. Y esto es así desde la Antigüedad. Pero no es evidente en qué momento, ya en la Antigüedad, los filósofos comenzaron a utilizar esos "instrumentos" -como los llamará Aristóteles- ya sea para obtener ciertos

---

\* Professor Emérito da Universidade de Rennes (França). Email: nestor.luis.cordero@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>

conocimientos firmes y seguros, ya sea para exhibirlos a oyentes-lectores con la pretensión de “convencer” o, al menos, de ser mejor comprendidos. Nada podemos saber respecto de “los primeros que filosofaron”<sup>1</sup>. Nada queda de Tales, y tanto las cinco líneas de Anaximandro (que le parecían “poéticas” ya a Teofrasto<sup>2</sup>) como las escasas palabras atribuidas a Anaxímenes, son insuficientes para detectar en ellas un método. Y otro tanto ocurre con las poesías de Jenófanes, que dejan entrever aquí y allá destellos filosóficos, pero nada más.

Si damos fe a la cronología que es hoy, si no *vox populi*, por lo menos *vox docti*, el panorama cambia con la llegada de dos filósofos ya atípicos, Heráclito y Parménides. La proverbial -y más que cuestionable- “oscuridad” de Heráclito impidió *a priori* intentar encontrar algo que se parezca a un “método” en el gran pensador de Éfeso, salvo que consideremos un recurso metodológico la acumulación de imágenes para reforzar una idea central: la armonía entre los opuestos. El caso de Parménides es diferente. Sin llegar a hacer del mismo el padre de los tres principios fundamentales (identidad, no-contradicción, tercero excluido) -el mismo Parménides se sorprendería de que se le atribuya esta paternidad- no caben dudas de que, cronológicamente, Parménides es el primer filósofo que no sólo “argumenta”, sino que también encara su enseñanza como un camino a recorrer, con etapas a superar, y con una meta a alcanzar. Y cuando en griego se dice “camino” se alude a la vez a un recorrido como a una manera de avanzar, en el caso de un filósofo, de “investigar”<sup>3</sup>.

Así y todo, deben tomarse varias precauciones. El texto de Parménides que conocemos hoy es una reconstitución de la cual el filósofo no es responsable. De su libro sólo quedan diecinueve citas que, aparte un pasaje considerado hoy como “fragmento 1”<sup>4</sup>, pueden, *a priori*, estructurarse de cualquier manera, como en el caso de los otros filósofos llamados Presocráticos<sup>5</sup>. Pero decimos *a priori* porque la argumentación que se deduce de algunos

<sup>1</sup> Según la consabida caracterización de Aristóteles (*Met.* 983b6).

<sup>2</sup> Ver Simplicio, *Phys.* 24.20.

<sup>3</sup> El término “ὁδός” tiene ya en época de Parménides el doble significado de “camino” y de “modo” o “manera”. Ver Píndaro, *Ol.* VIII.13: “Con la ayuda de los dioses, hay muchas maneras (ὁδοί) de triunfar”. La palabra inglesa *way* hereda este doble significado.

<sup>4</sup> Cuando Sexto Empírico cita este texto dice que “así comenzaba el Περὶ Φύσεως de Parménides” (*Adv.math.* VII.111).

<sup>5</sup> Un caso paradigmático es el de Heráclito. Cada editor (Diels, Marcovich, Mouraviev, entre otros) elige su propia secuencia de fragmentos.

fragmentos<sup>6</sup> supone que hay algunos textos que forzosamente deben ir antes o después que otros. Esta especificidad parmenídea puede aplicarse a poco menos de la mitad de las diecinueve citas, pero es esencial para el tema de nuestro trabajo, que alude a las “vías de investigación”.

Como se sabe, en *Poema* comienza (y, gracias a Sexto, podemos saberlo; ver nota 4), con el viaje que lleva a cabo alguien que quiere devenir un “hombre que sabe”, o sea un filósofo, en busca de una autoridad capaz de enseñarle. Y como el pretendiente al saber pone todo su vigor (θυμός, B 1.1) para llegar a la meta, sus esfuerzos son recompensado: una Diosa anónima, que será su “maestra de filosofía”, lo acepta como discípulo y lo invita a informarse no sólo del núcleo de la verdad, sino también de “las opiniones de los mortales”. La introducción del *Poema* finaliza con esta exhortación, pero otras citas textuales parecen exponer este verdadero plan de estudios, y es así como, por lo menos, otros cuatro fragmentos suelen colocarse a continuación: los fragmentos 2, 6, 7 y 8 (Los textos conocidos como “fragmentos 3, 4 y 5” son de ubicación incierta).

Los fragmentos mencionados despliegan los dos temas a estudiar, el núcleo de la verdad y las opiniones de los mortales. Ambos temas son presentados, como dijimos, como caminos a recorrer, caminos que, a medida que se avanza, uno se enriquece y queda como viable, y el otro es abandonado ya que resulta ser sólo un círculo vicioso. En B 2 la Diosa expone, como ella dice, los “únicos caminos de investigación que hay para pensar”<sup>7</sup>, cada uno de los cuales tiene un punto de partida que hace las veces de axioma. El punto de partida del primer camino es “hay ser”. Es el camino que persuade, ya que la verdad lo acompaña, y de él se van deduciendo afirmaciones necesarias que constituyen un conjunto llamado ya desde la antigüedad “la *Alêtheia*”. En el estado actual del *Poema* no sabemos qué fragmentos (además de B 2, 6, 7 y parte del 8) integraban este conjunto, pero hay una certeza indiscutible: la presentación de la *Alêtheia* concluye en el verso 50 de B 8, cuando la Diosa dice: “Acá termino el discurso y el pensamiento sobre la verdad”.

Y de ahí en adelante anuncia que va a exponer el segundo tema del cual el futuro filósofo tiene que estar informado: “Aprende a partir de ahora las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras

<sup>6</sup> De acá en adelante, y por comodidad, utilizaré el término habitual de “fragmento”, aunque sea inadecuado.

<sup>7</sup> Νοῦσαι es infinitivo final, “para pensar”. La mayor parte de los intérpretes traduce “[caminos] pensables”, como si Parménides hubiese escrito νοῦσαι.

(B 8.51)". El contenido de las opiniones engaña porque propone una física basada en principios contradictorios. Así como no se puede hoy saber qué fragmentos formaban parte de la *Alêtheia* -aparte de los ya mencionados-, es imposible saber exactamente qué textos corresponde al tipo de enunciados que Parménides consideraba como dóxicos. No caben dudas de que los últimos versos de B 8, así como B 9 y B 12 que, según quien los cita, Simplicio, venían a continuación, forman parte del conjunto llamado La *Doxa*. Es muy discutible, en cambio, que "todos" los fragmentos que la reconstitución aceptada hoy del *Poema* coloca después de B 8 (aparte de los ya mencionados), los textos B 10, B 11, y B 13 a B 19, pertenezcan a La *Doxa* (pero ocuparnos de este tema nos alejaría de nuestro objetivo). Es innegable que, aunque no haya en el *Poema*, además de la introducción, una "primera parte" y una "segunda parte", hay sin lugar a dudas el tratamiento de dos "temas" la verdad (*Alêtheia*) y las opiniones (*doxai*) de los mortales. Desde la Antigüedad, o, al menos, desde Aristóteles (ya que Platón nada dice sobre uno de los temas, las opiniones), y hasta fines del siglo XIX, este esquema dicotómico fue aceptado en forma unánime. Nadie lo puso en duda, ya que, incluso en forma fragmentaria, el mismo surge texto parmenídeo. Dos contenidos a estudiar se proponen en la introducción y dos "únicos" caminos son presentados en el fragmento 2. El análisis de ambas posibilidades lleva a la diosa a ordenar al discípulo apartarse de uno de ellos en el fragmento 7 ("aleja tu pensamiento de este camino de investigación", B 7.2, *sc.*, el que supone que hay cosas, entes, que no existen), y, en consecuencia, al comienzo de B 8 leemos que "un solo camino queda como palabra : 'es'" (término éste que, en B 2, era el axioma del camino que acompañaba a la verdad). Este camino es "confiable" (πιστόν, B 8.50) mientras que el camino que, una vez aprendido, debe ser abandonado, se le opone polarmente: es "engañador" (ἀπατηλόν, B 8.52). La verdad se opone a las opiniones como la persuasión al engaño.

Siempre se vio que el *Poema* de Parménides presentaba una elección entre dos posibilidades, una de las cuales quedaba como "existente y auténtica" (B 8.18) mientras que la otra era abandonada porque no era "el camino verdadero" (B 8.17). Si en la frase anterior me permití utilizar el tiempo pasado es porque un fenómeno muy curioso se produjo a fines del siglo XIX. He aquí un resumen de este fenómeno, sobre el cual volveré luego en detalle.

Si bien el texto de Parménides se perdió ya antes de la Edad Media (la última referencia al mismo se encuentra en Simplicio<sup>8</sup>, a comienzos del siglo VI de nuestra era), entre las citas del mismo recuperadas figura un pasaje conocido hoy como B 6, recogido, precisamente, por Simplicio en su Comentario a la *Física* de Aristóteles (p. 117). Cuando a fines del siglo XV y principios del siglo XVI comienzan a imprimirse los textos clásicos conservados hasta entonces en forma manuscrita, la imprenta de los sucesores de Aldo Manuzio -la más prestigiosa de Venecia- publica en 1526 la primera edición del Comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. La edición se basaba en el texto que presentaban los manuscritos al alcance de los editores<sup>9</sup> y, en el pasaje en que Simplicio cita el actual B 6 de Parménides, todos esos manuscritos presentaban una laguna al final del verso 3 de dicho fragmento. Como la palabra ausente constaba de dos pies y era indudablemente un verbo -válido también para el verso siguiente-, la persona responsable de la edición, Gianfrancesco d'Asola, yerno del ya fallecido Aldo Manuzio, propuso un verbo para dar sentido al pasaje. Hoy no dudamos en afirmar que el verbo introducido por d'Asola fue un verdadero virus que quedó en estado de latencia hasta 1864.

Hablamos de “estado de latencia” porque ninguno de los estudios consagrados a Parménides entre 1526 -fecha de la conjetura de d'Asola- y 1864 fue consciente de su presencia y del peligro que el mismo suponía. Pero en 1864 el virus se despertó y “duplicó” el camino erróneo que Parménides había censurado. Es así como en dicho año Heinrich Stein sugirió la posibilidad de encontrar en Parménides un esquema tricotómico. Y medio siglo después, en 1916, Karl Reinhardt afirmó con convicción la posibilidad de encontrar tres posibilidades en el discurso parmenídeo: una positiva y dos erróneas, pues a las “opiniones de los mortales”, la única vía errónea reconocida desde la Antigüedad, agregó una “vía del no-ser”.

Las consecuencias secundarias de este esquema tricotómico fueron desastrosas, ya que ellas colocaron la filosofía de Parménides dentro de esquemas platónicos evidentes, popularizados luego por la prosa poética de un discípulo de Reinhard, Martín Heidegger, cuya opinión se impone en la actualidad. Debo justificar la expresión “consecuencias secundarias” utilizada en el párrafo anterior. En efecto, cuando hay un esquema tricotómico se

<sup>8</sup> Simplicio se enorgullece de citar un texto que es ya “raro” (σπάνιον) en su época (*Phys.* 144.28).

<sup>9</sup> Ver N.L.Cordero (1977) y (1985): *passim*.

conciben dos extremos y un término medio, que es una especie de compromiso. Las opiniones de los mortales, que, en el esquema dicotómico anterior a 1864, estaban "opuestas" a la verdad, resultan ser ahora una posibilidad aceptable. No son verdaderas, pero tampoco son falsas; son "probables". Es así como el *Poema* de Parménides es interpretado después de Reinhardt y, especialmente, después de Heidegger, según una óptica que no dudamos en calificar de platónica.

Si me permito hacer una referencia a Platón es porque este esquema tricotómico aplica a Parménides la tripartición clásica de la *República* (477): por un lado, está el ser, captado por la *epistémē*, y, en el otro extremo, "está" el no-ser, que es incognoscible y al cual corresponde la ignorancia. Pero, entre ambos, está lo *doxastón*, lo opinable, mezcla de ser y de no-ser. Es exactamente de esta manera que Reinhardt interpreta a Parménides. Según él, hay en Parménides tres *Wege der Forschung*. Uno sostiene que τὸ ὄν ἔστιν, "el ser, es"; el otro afirma que τὸ μὴ ὄν ἔστιν, "el no-ser, es"; y el tercero proclama que τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶσι, "tanto el ser como el no-ser, son".

Es así como, desde poco más de un siglo (el libro de Reinhardt es de 1916), en casi todos los trabajos consagrados a la filosofía de Parménides se habla de tres posibilidades o de tres vías de investigación: la del ser, la del no-ser, y la vía de los mortales, que sostienen una mezcla de ser y de no-ser. Este trabajo tiene un objetivo: invitar (e incluso incitar) a los intérpretes a volver al pasado, pues la única justificación de la existencia de una tercera vía de investigación en Parménides es una consecuencia del virus introducido en 1526 por Gianfrancesco d'Asola, es decir, un verbo que Parménides no escribió y que fue conjeturado por el editor veneciano. Para justificar nuestra oposición al verbo propuesto por el editor Aldino, nada mejor que interpretar el *Poema*, en líneas generales (pues un estudio detallado multiplicaría este modesto trabajo al infinito) como si dicho verbo no existiera, es decir, respetando el estado lacunario del verso B 6.3.

Ya dijimos que desde la Antigüedad se reconoció el aspecto dicotómico, polar, de la filosofía de Parménides, concretizado en los dos temas a estudiar por el futuro filósofo, la *Alêtheia* y la *Doxa*. Incluso si no hacemos alusión a estas dos nociones, ya Aristóteles había reconocido también un esquema dicotómico cuando escribió que, por un lado Parménides propuso una visión de la realidad κατὰ λόγον<sup>10</sup>, pero que, "obligado a justificar los fenómenos",

<sup>10</sup> Aristóteles, *Met.* 986b18



propuso dos principios para explicar lo sensible<sup>11</sup>. Alejandro de Afrodisia, en su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, cita un pasaje de Teofrasto en el cual éste dice que “Parménides recorrió los dos caminos (ἀμφοτέρας ὁδοῦς), pues, según él, el todo es una sola cosa según la *Alêtheia*, mientras que, según la *Doxa*, postuló dos principios. Y, por último, leemos en Diógenes Laercio que “Parménides decía que la filosofía era doble, por una parte, κατ’ἀλήθειαν, y, por otra parte, κατὰ δόξαν”<sup>12</sup>.

Este esquema dicotómico determina la elección de su portavoz, una diosa. Sabemos que, ya desde Homero, los dioses son αἰεὶ ἔόντες, están siempre vivos, mientras que el discurso opuesto al de la diosa será puesto por Parménides en boca de “los mortales”, cuyo camino se encuentra “separado del camino de la diosa” (1.27). Los caminos evocados en B 1 son los del día y de la noche (B 1.11), y, finalmente, el programa de estudios propuesto por la diosa también es doble: hay que estar informado tanto del corazón de la verdad como de las opiniones de los mortales (B 1.29-30).

Una vez abandonada la introducción del *Poema* el esquema dicotómico continúa en B 2. Cuando la diosa desarrolla las dos nociones a estudiar presentadas en la introducción, las partículas ἡ μὲν y ἡ δέ de los versos 3 y 5 retoman los ἡμὲν, ἡδέ de B 1.29-30, pero ahora el discurso eminentemente filosófico comienza y las imágenes de la introducción son abandonadas. El “corazón de la verdad” está representado ahora por ἔστι, suerte de axioma del camino verdadero, y las opiniones de los mortales devienen una tesis contradictoria οὐκ ἔστι que, al afirmar el ser del no-ser y el no-ser del ser, se anula a sí misma. Esta atribución de un término a su contrario pone en evidencia que, como dirá B 6, los mortales no saben nada (B 6.4). Como sostendrá luego Gorgias, sutil concededor y enemigo acérrimo de Parménides, “si el no-ser existe, existirá y al mismo tiempo no existirá, pues, al ser pensado como inexistente, no existe, pero, en tanto es no-ser, existe (B 3 § 67).

El esquema dicotómico del *Poema* nos invita a identificar el camino de los mortales al segundo camino de B 2, ya que, como dice la diosa al comenzar su discurso, ella va exponer los “únicos caminos que hay para pensar” (B 2.2), y enumera luego sólo dos. Desde que se propuso el esquema tricotómico, se quiso ver en B 2 una “vía del no-ser”, cuando durante toda la Antigüedad se había reconocido que el camino rechazado en el fragmento 2 era el de las opiniones de los mortales. Cuando Sexto Empírico cita el verso B 1.30,

<sup>11</sup> Aristóteles, *Phys.* 188a20.

<sup>12</sup> Diógenes Laercio, IX.22.

que se refiere a las opiniones, coloca luego inesperadamente el verso B 7.2 en el que se dice “aleja tú el pensamiento de esta vía de investigación”, vía ésta que sostenía que “hay entes que no existen”. Éste es precisamente el contenido del camino rechazado en el fr. 2, camino que es “completamente incognoscible” (παναπευθέα, 2.6) ya que en él, como en las opiniones, no hay verdadera convicción (οὐκ [ἔστι] πίστις ἀληθής, B 1.32).

Para Platón el rechazo del segundo camino que vimos en B 7.2 concierne el camino que se atreve a proclamar que hay no ser (εἶναι μὴ ἔόντα, *Sofista* 237a, 258d), el cual, para Simplicio, es el camino “que busca el no-ser” (τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὄν ζητούσης, *Phys.* 78.5). En ambos filósofos, éste es el camino de las opiniones.

Este esquema dicotómico continúa en el fragmento 6. Sus dos primeros versos repiten el contenido del camino positivo (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, B 6.1-2), y por eso la diosa dice que hay que proclamarlo (φράζεσθαι ἄνωγα, B 6.2). Y luego, en el verso 3, la diosa afirma algo a propósito de este camino positivo (“este primer camino”, πρώτης γάρ... ὁδοῦ ταύτης), lo cual es válido también para el otro camino, expuesto en el verso siguiente, (αὐτὰρ ἔπειτα... τῆς), pero, dado el estado lacunario del texto, no sabemos qué propuso la diosa, que es válido para ambos caminos. De todos modos, queda claro que el verbo ausente debe aplicarse a dos caminos (πρώτης γάρ... B 6.3; ἔπειτα... τῆς, B 6.4), así como no caben dudas de que el segundo camino aludido por “ἔπειτα... τῆς “ es el camino de los mortales: se trata de un camino “forjado por los mortales nada saben, bicéfalos, etc.” (B 6.4-5). Los dos últimos versos de este fragmento confirman que los mortales mezclan ser y no-ser, pues creen que son lo mismo y no lo mismo (B 6.8-9). Y la descripción de la ignorancia de los mortales prosigue en B 7. O sea que, como B 1 y B 2, B 6 y B 7 presentan sólo dos caminos posibles, uno de los cuales es criticado, y por esta razón en el primer verso de B 8 se lee que “un solo camino queda”.

En el extenso B 8 Parménides expone los caracteres principales del desnudo ἔστι que había colocado como axioma del camino positivo en B 2 (caracteres que constituyen el llamado “camino de la verdad”) y a partir del verso 52 expone las opiniones de los mortales: una suerte de física basada en dos principios contradictorios que se anulan mutuamente. Como todo buen pedagogo, Parménides no sólo expone la verdad, sino que alerta a su discípulo sobre el peligro que consiste en aceptar teorías aparentemente tentadoras, como la propuesta por los mortales (y por ello la ejemplifica), pero falsas. Estas teorías no son capaces de captar la necesidad absoluta del hecho

de ser. Este esquema dicotómico es la base de la filosofía de Parménides, que es una filosofía de la disyunción: o verdad u opiniones. “La decisión a tomar es ésta: es, o no es” (B 8.16), “se es absolutamente, o no” (B 8.11). Los mortales, incapaces de tomar una decisión (pues no tienen “criterio”), son víctimas de la conjunción: ser y no-ser. Éste es el *status quaestionis* del *Poema*, si conservamos el estado lacunario del verso 6.3.

Pero en 1526 Gianfrancesco d’Asola, editor responsable, es consciente de que no podía imprimir (y, ergo, “publicar”, es decir, hacer público) un texto que contenía una laguna. Y para dar sentido al pasaje recurrió a un verbo que introdujo en el contexto la noción de rechazo, de alejamiento, sin duda sin imaginar que ese verbo tendría consecuencias nefastas para la interpretación del pensamiento de Parménides. Vimos, en efecto, que del verbo ausente dependían dos frases, que se referían a dos caminos, uno aludido en el verso B 6.3 y otro en el verso B 6.4. Ahora bien: como el verso B 6.4 se refería a las opiniones de los mortales, no hubiese sido trágico afirmar que hay que alejarse de las mismas (y Parménides mismo lo dirá más adelante, en B 7.2). Pero al ser válido para los dos caminos, el verbo hizo decir a Parménides que había que alejarse, también, del otro camino, formulado en los versos B 6.1-2, y que sostenía “pues hay ser y la nada no existe”. Y desde entonces, el verso B 6.3 tiene este contenido: “De este primer camino de investigación, [el que acabamos de transcribir] <te aparto>”. Y el verso B 6.4 continúa de esta manera: “...y también [es decir, te aparto] de aquél [camino] plasmado por los hombres que nada saben...”

Dada esta “traducción”, los investigadores han debido buscar un segundo falso camino (ya que la diosa no puede apartarnos de un camino verdadero, que es el enunciado en los dos primeros versos de B 6) y es así como nació un “tercer camino”, que es el segundo camino rechazado en este fragmento, la “vía de los mortales”. Y como hubo entonces que buscar un primer camino rechazado, se lo encontró en el segundo camino del fragmento 2, el camino *παναπειθεία*, que hasta entonces (y ya desde Platón) había sido el mismo que la vía errónea de las opiniones de los mortales, en la clásica dicotomía entre *Alêtheia* y *Doxa*. Con el nacimiento de este segundo camino negativo, las vías de investigación pasan de ser dos a mostrarse como si fueran tres, y ello como consecuencia de la noción de “rechazo” introducida en la edición Aldina de 1526. Si se hubiese propuesto cualquier otro verbo para llenar la laguna, por ejemplo, “aprenderás”, “escucharás”, “te informarás de”, o un verbo válido para los clásicos dos caminos (estos verbos abundan en el *Poema*), los caminos hubiesen seguido siendo dos: “tu <aprenderás> este

primer camino de investigación, y luego aquel plasmado por los hombres que nada saben”, etc. En función de la idea de “alejamiento”, forzosamente los caminos son ahora tres...

Pero Parménides no es responsable de esta idea. No sabemos qué pudo haber dicho en la línea B 6.3 a propósito de los dos caminos presentados en los fragmentos anteriores pero es evidente que dado que uno de los caminos era positivo, nunca pudo sugerir que había que apartarse del mismo. En realidad, cuando Gianfrancesco d'Asola propuso su conjetura, no respetó la métrica, ya que propuso dos palabras y no sólo un verbo: εἶργε νόημα, “aparta el pensamiento [de este primer camino de investigación]”. Todos los estudios consagrados a Parménides posteriores a 1526 adoptaron el texto como si fuese de Simplicio, propuesto en realidad por la edición Aldina para “rellenar” una laguna, edición que, en la página 25 (*retro*), cita B 6. Años después, H. Diels aceptó la propuesta de d'Asola, pero, consciente de que εἶργε νόημα no respetaba la métrica del hexámetro, propuso solamente εἶργω, y desde 1897<sup>13</sup> los versos B 6.3-4 tienen esta estructura: “de este primer camino de investigación <te aparto (εἶργω)>, y luego también de aquél forjado por los mortales que nada saben...”

Desde hace varias décadas yo propongo extirpar este virus que contamina el *Poema* de Parménides y reemplazarlo por otro verbo (yo propuse otra conjetura, pero esto no es importante; es esencial, en cambio, proponer un verbo que no suponga un rechazo de la primera vía, lo cual es absurdo, ya que la misma diosa dice, refiriéndose a ella, “esto te exhorto a proclamar”, B 6.2). Investigadores inteligentes que comprendieron que el rechazo que surge de εἶργω era incompatible con el camino expuesto en las líneas precedentes (B 6.1-2) han recurrido a toda clase de artilugios. L.Tarán, por ejemplo, supone la existencia de una laguna entre B 6.2 y B 6.3, en la cual habría la referencia al camino negativo (ya que B 6.2 alude al camino positivo). O sea que en vez de rechazar una conjetura desdichada se llevan a cabo esfuerzos titánicos para justificarla.

Vuelvo a ocuparme del editor Aldino. No es ésta la ocasión de repetir las etapas de la investigación que me permitieron identificarlo<sup>14</sup>. Hay que reconocer que el trabajo de Aldo Manuzio y luego de sus sucesores, fue monumental, y no se puede criticar a su yerno, d'Asola, por querer editar un texto sin lagunas. Tuve la ocasión de individualizar los manuscritos utilizados

<sup>13</sup> H.Diels (1897): 34.

<sup>14</sup> Ver los detalles en N.L.Cordero (1977): 53.

por d'Asola y en todos ellos en el verso B 6.3, después de la palabra διζήσιος (“de investigación”), figuran, sin espacio alguno, las primeras palabras del verso B 6.4, αὐτὰρ ἔπειτα... (“y luego...”). Es evidente que falta el último pie del hexámetro en el verso B 6.3. Seguramente el texto estaba ya corrupto en el arquetipo de los manuscritos utilizados por d'Asola. Fue sin duda para dar sentido a la frase que d'Asola se inspiró en un verso similar (Diels comparte esta hipótesis<sup>15</sup>), B 7.2: “aparta el pensamiento de este camino de investigación” (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα), pero no cayó en la cuenta de que el demostrativo “este” (τῆσδ') de B 7.2 se refería al camino enunciado en B 7.1, que es el camino errado, ya que afirma que “hay entes que no son” (εἶναι μὴ ἔόντα). En ese caso se justifica el alejamiento, pero no en B 6.3.

Un detalle curioso: H.Diels, que acepta y mejora, adaptándola a la métrica, la conjetura de d'Asola dice, en el prólogo de su Comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles que el editor Aldino (hoy sabemos que se trataba de Gianfrancesco d'Asola) *haud pauca novavit, infeliciter plurima, sed non nulla nobis quoque probat*<sup>16</sup>. ¿Por qué entonces el gran filólogo alemán decidió mejorar una *novatio infeliciter*?

Si una moraleja puede extraerse de esta historia, proponemos la siguiente: cuando en un texto griego creemos detectar algo incongruente, busquemos la conjetura de un filólogo, pues seguramente la encontraremos.

[Recebido em julho/2020; Aceito em agosto/2020]

## BIBLIOGRAFÍA

- CORDERO, N.L. Analyse de l'édition Aldine du Commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote, *Hermes*, v. 105, p. 42-54, 1977.
- \_\_\_\_\_. Les sources vénitiennes de l'édition Aldine du Livre I du Commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote”, *Scriptorium*, v. 39 n. 1, 1985 [Ambos artículos fueron reeditados en N.L. Cordero, *Pamenidea*, Eleatica Suppl. 1. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2019]
- DIELS, H. *Parmenides Lebrgedicht*. Berlin: Reimer, 1897.
- DIELS, H. *Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*. Berlin: Reimer, 1882.

<sup>15</sup> H.Diels (1882): 117.

<sup>16</sup> H.Diels (1882): VII.

# “DISTINÇÃO ENTRE MEMÓRIA (MNÉME) E REMINISCÊNCIA (ANÁMMNESE) NO *FILEBO* DE PLATÃO”

## DISTINCTION BETWEEN MEMORY (MNEME) AND REMINISCENCE (ANAMNESE) IN PLATO'S *PHILEBUS*

LUIZ PAULO ROUANET\*

“A memória, que a respeito de um mesmo objeto coincide com as sensações, e as impressões que essa coincidência provoca, eu as figuro, quanto a mim, aproximadamente como um discurso que se escreveria em nossas almas.”  
(Platão, *Filebo*, 39 a).

“O ‘passado’ é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser. A História que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural”  
(Vernant, 1990, p. 143).

**Resumo:** Maurizio Migliori (2013) sugere que se encontra no *Filebo* uma base para se pensar a distinção entre memória (*mnéme*) e recordação (*anámmnese*). A hipótese é que se trata, diferentemente do que acontece no *Mênnon*, de uma distinção meramente “imanente”, no sentido de que não há referência ou indicação à famosa “teoria da reminiscência” evocada nesse último diálogo, ou seja, à ideia de que conhecer é apenas se recordar de algo que se conheceu ou vislumbrou em outra vida. Efetuaremos, portanto, para verificar essa hipótese, uma comparação entre os dois diálogos, sem prejuízo de referência a outros textos relevantes de Platão a esse respeito.

**Palavras-chave:** Platão; memória; reminiscência.

**Abstract:** Maurizio Migliori (2013) suggests that we can find in *Philebus* elements to think about the distinction between memory (*mneme*) and reminiscence (*anamnese*). Here we will study this dialogue, trying to explore that distinction. The hypothesis is that, differently of what occurs in *Menon*, in the *Philebus* the distinction is a mere « immanent » one, in the sense that there are no reference or mention to the notorious « theory of reminiscence » evoked in the *Menon*, that is, to the idea that knowing consists only in the act of remembering something that was known or viewed in another life. To the end of checking that hypothesis, we will contrast the two dialogues.

**Keywords:** Plato; Memory; Reminiscence.

---

\* Professor na Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: luizpaulorouanet@gmail.com

Este texto parte de uma indicação de Migliori de que “em *Filebo* 34 b2-c2 (...) Platão distingue memória e reminiscência (μνήμης δε ανάμνησιν, 34 b2) (MIGLIORI, 2013, t. I, p. 69). E acrescenta o autor:

enquanto a primeira tem um aspecto puramente conservativo, tem-se reminiscência quando a alma 1) sozinha, em si e sem corpo, recupera no máximo grau as afecções que por um tempo experimentou com o corpo; 2) tendo perdido a lembrança seja de uma sensação, seja de um conhecimento intelectual, a recupera em si mesma, sozinha. (Idem, *ibidem*).<sup>1</sup>

Posteriormente (pp. 135-7), Migliori retoma a análise desse trecho. Este será, portanto, nosso ponto de partida. Em primeiro lugar (I), efetuaremos a apresentação das passagens cruciais do *Filebo*; em segundo lugar (II), faremos o mesmo em relação ao *Mênon*; em terceiro lugar (III), procuraremos ampliar a discussão sobre memória e esquecimento em outros textos de Platão e em outros comentários (p. ex., Vernant, 1990; Perine, 2014). Por último, iremos propor uma interpretação do papel da reminiscência no *Filebo*, o qual difere, é nossa hipótese, daquele que ocupa no diálogo *Mênon*, ligado à chamada “religião de Platão” (GOLDSCHMIDT, 1963) ou à “teoria da reminiscência” propriamente dita. Nesse sentido, podemos mais uma vez citar Migliori: “(...) Platão tematiza uma distinção para nos fornecer uma conotação da anamnese diversa, se não oposta, àquela que vem trazendo nos diálogos precedentes” (MIGLIORI, 2013, p. 235).<sup>2</sup>

## I. MEMÓRIA E REMINISCÊNCIA EM *FILEBO* (33 C E SS.)

Na verdade, é bem pouco o que diz Platão a respeito da memória e da reminiscência no *Filebo*. A primeira referência à memória que se encontra neste diálogo ocorre em 33 c, quando Sócrates afirma: “Quanto à segunda espécie de prazeres, aquela da qual dizíamos que pertence unicamente à

<sup>1</sup> Tradução minha a partir do italiano. Todas as versões em português são de minha autoria, exceto quando indicado em contrário: “(...) *Platone distingue memoria e reminiscenza* (μνήμης δε ανάμνησιν, 34 b2): *mentre la prima ha un aspetto puramente conservativo, si ha reminiscenza quando l’anima (1) da sola, in sé e senza il corpo, recupera al massimo grado le affezioni che un tempo ha provato con il corpo; 2) avendo perso il ricordo sia di una sensazione sia anche di una conoscenza intellettuale, lo recupera in se stessa, da sola*”.

<sup>2</sup> “(...) *Platone tematiza uma distinzione per darci una connotazione dell’anamnesi diversa, se non oposta, a quella che è venuto arricchendo nei dialogui precedenti*”.

alma, ela deve toda sua existência à memória". Para esclarecer o que é a memória, Sócrates considera necessário que se esclareça o que é a sensação (*ibid.*). Quando a afecção afeta separadamente o corpo e a alma, a alma ignora essa afecção, pois não tem acesso a ela, então nesse caso, em vez de se falar em "esquecimento", deve-se falar em "insensibilidade" (34 a). Já a sensação ocorre quando o corpo e a alma são movidos por uma mesma afecção (*ibid.*). Por esse motivo, Sócrates denominará doravante a memória como "salvaguarda da sensação" (*ibid.*).

É neste momento que Sócrates introduz de forma "estranha" (MIGLIORI, 2013, p. 134; PERINE, 2014, p. 155),<sup>3</sup> a distinção entre memória e reminiscência, em um momento em que isto não parece decorrer, necessariamente (Migliori: "*senza alcuna necessità*"), da argumentação: "não dizíamos que a memória difere da reminiscência?" (34 b). E Protarco: "Talvez". O próprio interlocutor de Sócrates não tem certeza de que essa distinção já havia sido mencionada. O "talvez" pode indicar que isto tenha sido discutido em outro lugar, ou antes, do diálogo propriamente dito. Aliás, parte da "estranheza" do *Filebo* se deve ao fato de que ele parece começar *ex abrupto*, como se fosse continuação de discussão anterior, o que não pode ser comprovado pelos diálogos que conhecemos. Essa discussão poderia ter se dado na Academia. A hipótese de Migliori, endossada por Perine, é que o diálogo remete a uma discussão da qual não se tem referência, externa ao diálogo, e esse "jogo" pode envolver o leitor/ouvinte. Para Perine:

Embora não seja um diálogo de ocasião, o *Filebo*, para ser bem compreendido deve ser situado no contexto do debate filosófico que se desenvolvia na Atenas pós-socrática e, particularmente, no interior da Academia nos últimos anos da vida de Platão. Entretanto, Platão não oferece informações diretas sobre esse debate num diálogo em que duas personagens fictícias conversam com um Sócrates que, mesmo não sendo uma ficção total, certamente não sustentou em sua existência histórica algumas das posições ou teses filosóficas que sustenta no *Filebo*. (PERINE, 2014, p. 195).

Retornando ao texto de Platão, Sócrates especifica:

(...) quando a alma, da melhor forma que puder, consegue apreender, independentemente do corpo e por si mesma, aquilo que ela outrora sofreu

<sup>3</sup> Para Perine (p. 155): "O *Filebo*, de todos os diálogos de Platão, é o que apresenta maior número de estranhezas". Cf. Migliori, 2013, p. 134 e *passim*.



conjuntamente com o corpo, não se diz que ela possui uma reminiscência? (*Fil.* 34 b).<sup>4</sup>

Então, parece que é quando a alma, separada das impressões, por si só, recorda aquilo que sofreu juntamente com o corpo, que se pode falar de “reminiscência”. A passagem seguinte reforça essa interpretação:

E, além disso, quando ela perdeu a memória de uma sensação ou então de um saber e que ela volta se apossar deles por si mesma, estes não passam de caso daquilo que chamamos de reminiscências ou lembranças (*Fil.* 34 c).

Fica claro, até aqui, que a distinção entre “memória” e “reminiscência”, neste diálogo, parece dizer respeito mais à teoria do conhecimento do que a uma “religião de Platão” ou a uma “teoria da reminiscência” no sentido que lhe é dado no *Mênon*.

A discussão se volta em seguida para o prazer, que é o principal tema, ou pelo menos o tema ostensivo do diálogo. Em 35 a, porém, ele retorna ao tema da memória, da seguinte forma: Sócrates afirma que “não há desejo do corpo” (35 c), e Protarco pergunta por quê? Sócrates responde: “Porque [nosso raciocínio] mostra que o esforço de todo ser vivo o conduz sempre para o oposto das impressões que seu corpo experimenta” (*ibid.*), e continua: “E esse impulso, que o conduz para impressões opostas, mostra bem que existe certa memória das impressões opostas” (*ibid.*).

Não há mais referências explícitas, no diálogo, à memória e à reminiscência. Entretanto, em 38 e-39 a faz-se a seguinte interessante comparação de nossa alma com um livro: “Creio que nossa alma se assemelha então a um livro” (38 e *in fine*), e especifica, como mostramos na epígrafe:

A memória, que a respeito de um mesmo objeto coincide com as sensações, e as impressões que essa coincidência provoca, eu as figuro, quanto a mim, aproximadamente como um discurso que se escreveria em nossas almas. (*Fil.* 39 a)

E Platão completa, referindo-se talvez à sua própria técnica de escrita:

E quando o que é escrito pela impressão é verdadeiro, o resultado é em nós uma opinião verdadeira acompanhada de discursos verdadeiros. Mas, quando esse escritor que está em nós escreve coisas falsas, resulta o contrário da verdade (*Fil.* 39 a).

<sup>4</sup> Todas as traduções de Platão são minhas a partir da edição de Luc Brisson: PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011.

Estas são as passagens centrais, no *Filebo*, no que concerne a nosso tema. Ampliemos agora o escopo da abordagem a respeito da memória e da reminiscência.

## II. ANAMNESE NO *MÊNON* (81 A - 81 D ; 98 A)

As passagens cruciais do diálogo *Mênon*, no que diz respeito a nosso tema, encontram-se em 81 a - 81 d e em 98 a. É claro, todo o diálogo, e em especial a interrogação do jovem (escravo? παῖς) por Sócrates, a respeito de uma demonstração de geometria, visa provar o argumento, mas não será analisada aqui. O primeiro trecho, portanto, se inicia com a evocação, por Sócrates, de coisas que ele ouviu de sacerdotes e sacerdotisas: “ouvi homens, assim como mulheres, que conhecem coisas divinas” (81 a). E continua:

(...) são (...) sacerdotes e sacerdotisas que se dedicam a explicar [a conferir sentido às] as coisas às quais se consagram (...). É também Píndaro quem fala assim, como muitos outros poetas, todos aqueles que são divinos.

(...) Eles declaram com efeito que a alma do homem é imortal, e que ora ela chega a um termo – é justamente o que se chama de “morrer” – ora nasce novamente, sem que seja jamais destruída. (*Mên.* 81 a - b).

Platão parece ligar aqui a crença pitagórica na reencarnação, e na capacidade de rememoração de vidas passadas, com a procura do saber, ou da verdade. É o que sugere Vernant, para quem: “Outrora instrumento de ascese mística, o esforço de rememoração vem agora confundir-se com a pesquisa do verdadeiro” (VERNANT, 1990, p. 161). E referindo-se explicitamente a Platão, acrescenta:

Essa identificação tem a sua contrapartida: para Platão, saber não é outra coisa senão lembrar-se, isto é, escapar ao tempo da vida presente, fugir para longe da terra, voltar à pátria divina da nossa alma, reunir-se a um “mundo das Ideias” que se opõe ao mundo terrestre como este além com o qual *Mnemosyne* estabelecia a comunicação. (Idem, *ibidem*).

Em corroboração ao que diz Vernant, e na continuação do trecho anterior, em que discorre sobre a imortalidade da alma, e sobre o conhecimento, Platão afirma que:

todas as partes da alma sendo aparentadas, e a alma tendo tudo apreendido, nada impede, portanto, que ao se rememorar uma só coisa, aquilo que os homens chamam precisamente de “aprender”, redescubra-se todas

as outras, sob condição de serem corajosos e de investigar [buscar] sem temer a fadiga. “Assim, o fato de investigar [buscar] e o fato de aprender são, no total, uma reminiscência”. (*Fil.* 81 d; grifo meu).

Então, buscar e apreender são o mesmo! Nós nunca de fato *aprendemos* algo, apenas o redescobrimos, ou rememoramos. Pode-se notar aí certo “conservadorismo” de Platão no que diz respeito à questão do conhecimento. Retornaremos a isso adiante.

A outra passagem na qual Platão se refere explicitamente à anamnese se encontra em 91 a. Ali, ao fazer a distinção entre “conhecimento” (*epistémē*) e “opinião verdadeira” (*alethēs doxa*), Platão afirma que, “como as estátuas de Dédalo” (97 d), as opiniões verdadeiras escapam se não as liga por um raciocínio. Assim: “essas opiniões não consentem em permanecer por muito tempo no lugar, elas antes procuram fugir à alma humana; elas não valem muito, por conseguinte, enquanto não forem amarradas por um raciocínio que as explique. “Eis o que é (...) a reminiscência (...)” (98 a; grifo meu).

Então, em primeiro lugar, de fato não “conhecemos”, mas nos recordamos de algo que já sabíamos, ou soubemos, nesta ou em outra encarnação. Em segundo lugar, se não sabemos, podemos ter, no entanto, uma “opinião verdadeira”. É o que Sócrates afirma em seguida, enfaticamente:

Embora eu mesmo não diga isso porque o sei, eu antes o conjecturo. Mas que a opinião reta e o conhecimento sejam diferentes uma do outro, isto não creio absolutamente que seja uma conjectura. Pelo contrário, se há outras coisas que eu pretenderia saber, e há poucas coisas das quais o diria, esta seria certamente a única coisa que poria no número daquelas que sei. (*Mén.* 98 b).

O trecho é realmente admirável, pois, pela primeira vez, e talvez caso único na prática socrática, tal como relatada por Platão, Sócrates admite um conhecimento: o de que a opinião reta e o conhecimento são diferentes uma da outra, sim, mas além disso, que “haveria” uma opinião reta ao lado de um conhecimento.

Quanto à interpretação do papel da reminiscência no diálogo *Mênon*, temos duas interpretações divergentes. Uma, de José Trindade Santos, tende a ver uma concepção constante sobre a anamnese ao longo dos diversos diálogos de Platão (*Mênon*, *Fédon*, *Fedro*, *Filebo*). Assim, afirma o autor: “A conjunção dos argumentos do *Mênon* e do *Fédon* confere à anamnese platônica as dimensões de uma teoria epistemológica e de um modelo cognitivo consistente, apoiado em sólidos pressupostos metafísicos” (SANTOS,

2008, p. 52-3). Santos alude ainda àqueles que defendem o abandono, nos diálogos posteriores, da teoria da reminiscência. Assim: “Os problemas são tantos e tão sérios que há quem defenda ter Platão, na trilogia *Teeteto-Sofista-Político*, ‘a partir’ do *Parmênides*, abandonado a anamnese e a teoria das Formas” (SANTOS, 2008, p. 25). Sustentará que o ônus da prova, por assim dizer, está com aqueles que defendem o abandono dessa teoria (cf. SANTOS, 2008, p. 54 e ss.).

Outra posição parece ter tanto Vernant, como Migliori. Para o primeiro, como vimos, Platão, em primeiro lugar, embora partindo da concepção órfico-pitagórica da teoria da transmigração das almas, confere à *Mnemosyne* e à *anamnese* novos significados, relacionados à sua teoria do conhecimento. Além disso, defende que o significado de *mnême* e *anamnese* variam ao longo dos diálogos (cf. VERNANT, 1990, p. 161 e n. 89 e *passim*). Quanto a Migliori, para começar, é preciso admitir que “Não é (...) possível pensar a anamnese como algo de simples e imediato, seja no plano do conteúdo, seja naquele do procedimento” (MIGLIORI, 2013, p. 208).<sup>5</sup> Em todo caso, no que respeita ao *Mênnon*, afirma Migliori: “A reminiscência está portanto na base do processo que torna possível a conquista da verdade, a passagem da opinião verdadeira para o conhecimento “cientificamente” fundado” (Idem, p. 204; grifo do autor). Migliori amplia a análise efetuada por Santos da anamnese nos diálogos de Platão, adicionando, à lista fornecida por Santos, o *Eutidemo*, o *Banquete* e a *República*. No que concerne ao *Filebo*, a passagem crucial, que permite deduzir que Migliori se inclina por uma diferença de concepção da anamnese no *Filebo*, em relação aos diálogos anteriores, é a seguinte:

Tudo isto pode não parecer suficiente para sustentar que nos encontremos em presença da anamnese platônica, embora devamos admitir uma estranheza: Platão tematiza uma distinção para nos fornecer uma conotação da anamnese diversa. se não oposta, àquela que veio ocorrendo nos diálogos precedentes”. (Idem, p. 235).

Em resumo, podemos perceber uma diferença significativa entre a concepção de anamnese apresentada no *Mênnon*, e na qual, de forma enfática, Sócrates faz referência a uma rememoração de conhecimentos obtidos antes, nesta ou em outra vida, e aquela do *Filebo*, segundo a qual a distinção entre memória (*mnême*) e reminiscência (*anamnese*) parece se dar em plano puramente imanente, sem referência a conhecimento obtido “em outra vida” ou

<sup>5</sup> “Non è dunque possibile pensare all’anamnesi come a qualcosa di semplice e immediato né sul piano del contenuto né su quello del procedimento”.

em outro plano. Cabe mesmo questionar se o termo “anamnese” não poderia ser traduzido diferentemente de acordo com o contexto. No primeiro caso, exemplificado pelo *Mênnon*, com referência a um conhecimento anterior, poderia ser traduzido propriamente por “reminiscência”, enquanto no último, especificamente no *Filebo*, o termo seria mais bem vertido por “rememoração” ou simplesmente “recordação”.

Por último, procuraremos apresentar, a partir de comentadores, quadro ligeiramente ampliado a respeito do uso dos termos memória, reminiscência e esquecimento na Grécia arcaica e clássica.

### III. MEMÓRIA, REMINISCÊNCIA E ESQUECIMENTO

Nossa principal fonte, para esta seção, é o capítulo “Aspectos míticos da memória, de Jean-Pierre Vernant (1990, p. 135-166).

Para começar, Vernant destaca a grande importância da memória, principalmente num momento de tradição oral. A memória era habilidade prezada e característica de categorias particulares de pessoas, dotadas de certa “sacralidade”, os *aedos*, os poetas, os adivinhos etc. São por isso chamadas de “divinas” (“todos aqueles que são divinos”, *Fil.*, 81 b). Nesse sentido,

O poder de rememoração é, nós o lembramos, uma conquista; a sacralização de *Mnemosýne* marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral como o foi a civilização grega, entre os séculos XII e VIII, antes da difusão da escrita. (VERNANT, 1990, p. 136).

Os poetas são tomados pelo entusiasmo: “A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos, o estado do ‘entusiasmo’ no sentido etimológico” (Idem, p. 137). Já os *aedos* e adivinhos compartilham um mesmo dom/maldição: a clarividência ao preço da perda da visão. Desse modo: “Aedo e adivinho têm em comum um mesmo dom de ‘vidência’, privilégio que tiveram de pagar pelo preço dos seus olhos. Cegos para a luz, eles veem o invisível” (Idem *ibidem*). Este “dom” vem ao preço de muita preparação e sacrifícios, tanto para uns como para outros (p. 139). No que se refere ao entusiasmo, pode-se conferir, em Platão, o *Ion* e também o *Fedro*, no qual Sócrates faz uma defesa da poesia inspirada, “louca”. Em seu “segundo discurso”, o terceiro na ordem do diálogo (o primeiro sendo o de Lísias, o segundo, pronunciado por Sócrates, mas atribuído depois a Fedro, e o terceiro, também pronunciado por Sócrates), Sócrates defende a fala inspirada e mesmo a loucura (cf. *Fedro*, 245 c e ss.).

Outro aspecto presente na posse, pelo *aedo*, do dom da rememoração, é seu contato com outro mundo, o dos mortos. Dessa forma, segundo Vernant:

O privilégio que *Mnemosýne* confere ao *aedo* é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e de voltar dele livremente. O passado aparece como uma dimensão do além. (VERNANT, 1990, p. 143)

Um aspecto que até agora não foi mencionado, ligado aos dois outros termos, *mnême* e *anamnese*, é o de “esquecimento”. Trata-se, obviamente, de termos complementares. Para Vernant, “A rememoração do passado tem como contrapartida necessária o ‘esquecimento’ do tempo presente” (VERNANT, 1990, p. 144). É aquela que faz esquecer os males do presente, conforme mostra Hesíodo, citado por Vernant (*Teogonia*, 55, 102 ss.; VERNANT, p. 144, n. 30).

Corroboração do que acima dissemos pode ser encontrada em Marcel Detienne, em passagem similar. Para ele, “*Aletheia* contrasta com Esquecimento, ou seja, com *Lethe*, cúmplice de Silêncio, de Admoestação e de Obscuridade” (DETIENNE, 2006, p. 8-9).<sup>6</sup> E complementa, logo adiante:

(...) *Aletheia* e *Lêthe* não se excluem nem contradizem; são os pólos de uma só e mesma força religiosa. A negatividade do Silêncio e do Esquecimento forma a sombra inseparável da Memória e da *Aletheia*.<sup>7</sup>

Muito interessante, para mostrar a complementaridade entre rememoração e esquecimento, é ainda a seguinte passagem de Vernant:

Não se admirará, pois, de encontrar, no oráculo de Lebadeia, onde se mimava [mimetizava?] no antro de Trofônio uma descida ao Hades, *Lêthe*. Esquecimento, associada a *Mnemosýne* e formando com ela um par de forças religiosas complementares [Pausânias, IX, 39]. Antes de penetrar na boca do inferno, o consultante, já submetido aos ritos purificatórios, era conduzido para perto das duas fontes chamadas *Lêthe* e *Mnemosýne*. Ao beber na primeira, ele esquecia tudo da sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava no domínio da Noite. Pela água da segunda, ele devia guardar a memória de tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo. À sua volta, ele não se limitava mais ao conhecimento do momento presente,

<sup>6</sup> “(...) *Alêtheia fait contraste avec Oubli, c'est-à-dire avec Lèthè, complice de Silence, de Blâme et d'Obscurité*”.

<sup>7</sup> “(...) *Alêtheia et Lèthè ne s'excluent ni se contredisent; elles sont les pôles d'une seule et même puissance religieuse. La négativité du Silence et de l'Oubli forme l'ombre inséparable de la Mémoire et de l'Alêtheia*”.

o contato com o além lhe havia trazido a revelação do passado e do futuro. (VERNANT, 1990, p. 144).

E arremata o autor: “Esquecimento é, pois, uma água de morte” (Idem ibidem). Sensação semelhante tem hoje o homem contemporâneo, ao tomar certos medicamentos para dormir, em um “sono de morte”. Mas, à diferença do “consultante” do relato de Pausânias, ao acordar, não se recorda de nada do que sonhou.

Já em Platão, que retoma os mitos modificando-os, conferindo-lhes um sentido, uma “moral” filosófica, as almas dos mortos passam por *Léthe*, rio do esquecimento, retornando à terra apenas após passar por ele. As almas dos que mais se elevaram em vida, e mais se aproximaram do conhecimento do Bem são aquelas almas que têm mais “facilidade” para se lembrarem do que outrora sabiam (Platão, *Rep.*, 613 b e ss.; mas cf. *Fédon*). Como mostra Vernant, “Nas águas do *Léthe* as almas perdem a lembrança das verdades eternas que elas puderam contemplar antes de voltar para a terra, e que a *anamnésis*, entregando-as à sua verdadeira natureza permitir-lhes-á encontrar” (VERNANT, 1990, p. 148).

Para Vernant, assim, “Os mitos da memória são (...) integrados em uma teoria geral do conhecimento” (Idem, p. 144). Os comentadores parecem concordar sobre esse ponto, que a *anamnese* em Platão se liga à sua teoria do conhecimento (cf. CORNFORD, 1979).

Empédocles é citado como homem que passou por rituais semelhantes e, segundo ele próprio, libertou-se do ciclo de nascimento e morte. “Adivinho, poeta, médico, condutor de homens, o mago Empédocles é tudo isso junto. Desse modo, ele próprio se apresenta como θεῖος ἀνὴρ, já liberto da condição mortal” (VERNANT, 1990, p. 150). Além disso, recorda-se de todas suas existências passadas: “Errante, exilado da divina morada [...], já fui outrora um rapaz e uma moça, uma moita e um pássaro, um mudo peixe no mar” (*Purificações*, fr. 117; apud VERNANT, 1990, p. 151).

Como se sabe, Pitágoras exigia de seus alunos que, ao final do dia, procurassem se recordar de tudo o que acontecera durante esse período, como exercício de memória que lhes ajudaria a se lembrar, também, de suas vidas passadas (VERNANT, 1990, p. 152). Aí aparece o tema do corpo como “prisão da alma”, tema que é retomado no *Fédon*. Ambas as doutrinas, de Empédocles e de Platão, partem de um fundo órfico-pitagórico comum, mas o sentido que lhe conferirá o segundo, como já se mostrou, caminha

no sentido de uma teoria do conhecimento, o que não ocorre no primeiro (cf. VERNANT, 1990, p. 152).

Para chamar a atenção para um último aspecto que liga o pitagorismo à doutrina da anamnese em Platão, interessa citar nota de Vernant que faz alusão à relação entre a teoria dos números do pitagorismo exatamente com os termos que vimos tratando até agora, *mnême* e *Mnemosýne* :

Devemos nos lembrar da tradição pitagórica segundo a qual a Mônada e a Década, como princípios de unidade e de totalidade que presidem à organização do cosmo, eram identificadas a *Mnême* e a *Mnemosýne* (...). (VERNANT, 2013, p. 159, n. 85).

Tratando mais especificamente da teoria da anamnese em Platão:

Outrora instrumento de ascese mística, o esforço de rememoração vem agora confundir-se com a pesquisa do verdadeiro. Essa identificação tem a sua contrapartida: para Platão, saber não é outra coisa senão lembrar-se, isto é, escapar ao tempo da vida presente, fugir para longe da terra, voltar à pátria divina da nossa alma, reunir-se a um “mundo das Ideias” que se opõe ao mundo terrestre como este além com o qual *Mnemosýne* estabelecia a comunicação. (p. 161).

E com isto podemos passar à conclusão.

## CONCLUSÃO

Procuramos mostrar, neste texto, que a teoria da memória e da rememoração em Platão assumem conotações distintas no *Mênon* e no *Filebo*. Enquanto no primeiro tem-se alusão explícita e implícita à teoria da transmigração das almas de origem órfico-pitagórica, que assume portanto caráter transcendente, no segundo temos uma teoria “imaneente”, no sentido de que a memória (*mnême*) e a recordação, ou reminiscência (*anamnese*) são aí evocadas para expor uma doutrina segundo a qual o verdadeiro bem se encontra na alma, e não no corpo, e que é a alma a fonte inclusive dos desejos do corpo. Porém, isto é feito sem qualquer alusão à teoria da reminiscência tal como esboçada em diálogos anteriores, sobretudo no *Mênon*.

Através da ampliação da discussão, por meio da apresentação de alguns exemplos de rituais de recordação e esquecimento na Grécia arcaica, procuramos mostrar que a doutrina de Platão, como é usual ocorrer, bebe em fontes antigas, que o filósofo transforma para servir a seus fins didático-filosóficos.



Este trabalho procura apenas contribuir com a discussão de um aspecto, a partir do trabalho de outros comentadores, mas com análise direta dos textos do filósofo, por uma questão de método. Junto-me assim, modestamente, ao esforço de tantos outros pesquisadores, no passado e no presente, no Brasil e no exterior. Quem sabe desse modo, por meio da rememoração dos pensamentos dos antigos, não ganhamos também acesso ao futuro?

[Recebido em abril/2020; Aprovado em junho/2020]

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge*. Nova York : Dover, 1979.
- DETIENNE, M. *Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce arcaïque*. Paris : Librairie Générale Française, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: DIFEL, 1963.
- MIGLIORI, M. *Il disordine ordinato – La filosofia diallettica di Platone*. 2 vs. T. I: Diallettica, metafísica e cosmologia. Brescia, It.: Morcelliana, 2013.
- PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.
- PLATON, *Oeuvres complètes*. Org. Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2011.
- SANTOS, J. T. *Para ler Platão – O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*, t. II. São Paulo: Loyola, 2008.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª. ed. Trad. Haiganush Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

# PLATONE ARRIVA CON IL FIATO CORTO ALL'ALLUNGO ANTROPOLOGICO DI IPPOCRATE.

LA RELAZIONE FRA L'ANTROPOLOGIA ANALITICA DEL *TIMEO*  
E LA COMPLESSITÀ ANTROPOLOGICA DEL *PRISCA MEDICINA*  
PLATO REACHES, SHORT OF BREATH,  
AN ANTHROPOLOGICAL EXTENSION OF HIPPOCRATES.  
THE RELATION BETWEEN THE ANALYTICAL ANTHROPOLOGY OF THE *TIMAEUS*  
AND THE ANTHROPOLOGICAL COMPLEXITY OF THE *PRISCA MEDICINA*

BARBARA BOTTER\*

**Resumo:** A partire dallo studio del *Prisca Medicina* di Ippocrate e di alcuni passi del *Timeo* platonico, l'articolo ha come obbiettivo di indagare come Ippocrate e Platone comprendono l'uomo (*bo ti esti anthropos; Prisca medicina, XX*). Suddivideremo il testo nelle seguenti sezioni: dapprima descriveremo il contesto olistico di cui l'uomo è parte integrante; quindi evidenzieremo alcune critiche promosse dal medico della scuola di Cos in relazione alla dottrina filosofica; esamineremo, in seguito, la concezione umana nel *Timeo* e termineremo con l'analisi di alcuni passi tratti dal *Prisca Medicina*.

**Palavras-chave:** Platone; Ippocrate; Olistismo; Antropologia.

**Abstract:** Starting from the study of Hippocratic *Prisca Medicina* and some Platonic *Timaeus*'s passages, the article aims to investigate how Hippocrates and Plato understand man (*bo ti esti Anthropos; Prisca medicina, XX*). We then divide the text into the following sections: first we describe the holistic context of which man is a fundamental component; therefore, we investigate some critiques developed by the thinker of Cos's School about the philosophical doctrine; we examine later the notion of human being in the *Timaeus* and we end with the analysis of some passages from *Prisca Medicina*.

**Keywords:** Plato; Hippocrates; Holism; Anthropology.

## INTRODUZIONE

L'indagine su cosa sia l'uomo, sulla relazione fra le sue dimensioni, sulla sua origine e il suo destino è sempre stata oggetto degli studi filosofici e in Platone è particolarmente ampia. Essa abbraccia la dimensione escatologica,

---

\* Professoressa na Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: barbarabotter@gmail.com

fisico-psicologica, etica e politica, e la relazione fra *hygeia* e *eudaimonia*<sup>1</sup>, la salute fisica e la felicità, due termini che, al di là dell'apparenza, condividono la stessa radice *eu-* bene, evidente nel termine *eudaimonia* e velato nel termine *hygeia*. Quest'ultimo è formato di due radicali: il primo \**su-* reca il prefisso attestato in greco col senso di "bene" (*eu-*) e il secondo \**g<sup>w</sup>iyê-*, è comune in termini come *zen*, *bios*, vita (LOPEZ, 2008, p.23, nota 25). *Hygeia*, quindi, consiste nel vivere bene, nel benessere.

L'analisi dell'uomo viene affrontata da Platone a partire dalla sua origine animale nel *Politico*, attraverso le prove sull'immortalità dell'anima nel *Fedone* o, ancora, a partire dalla sua origine nella storia dell'umanità, quindi dalla nascita del "primo" uomo, nel *Timeo*. Al di là di quelli citati, numerosi sono i dialoghi che versano sull'antropologia: il *Menone*, la *Repubblica*, il *Fedro*, e le *Leggi*. Non potendo prendere in considerazione tale vastità di scritti, abbiamo privilegiato l'analisi di alcuni passi del *Timeo*, per il vantaggio che esso riveste per la nostra ricerca. Sebbene non esista una influenza diretta fra gli autori dei rispettivi scritti, proponiamo, in questo articolo, una comparazione fra la concezione psicofisica fornita dal filosofo e la costituzione umana offerta dalla medicina nel trattato ippocratico *Prisca Medicina*.

Dal punto di vista dell'inquadramento storico, è stata rigettata l'ipotesi di H. Diller, il quale aveva proposto una influenza dottrinale fra i due pensatori sulla base di una certa eco delle dottrine del *Prisca Medicina* con alcuni passi tratti dal *Filebo* (55e-56c). Ciononostante, le affinità fra termini, concetti e dottrine dei due pensatori sono manifeste e sono state giustificate da Lopez con la constatazione dell'esistenza di un "*background* culturale comune che animava il dibattito, gli studi e la *Naturphilosophie* di età classica" (LOPEZ, 2008, p.45).

Consapevoli di ciò, facciamo notare che questo contesto e l'insieme di interessi condivisi dai due pensatori permette di mettere in evidenza curiose sinergie e sorprendenti differenze nello sviluppo delle dottrine del medico di Cos e del filosofo di Atene. A titolo di esempio, esiste un comune impiego dei termini arte (*techne*) e metodo (*bodos*), o della coppia vuoto-riempimento (*kenosis-plerosis*). Osserva Campolina Diniz Peixoto:

"O equilíbrio humano, no que tange tanto à alma como ao corpo, e também no que se refere ao conjunto corpo-alma, é dinâmico, e precisa ser objeto de um cuidado permanente, que se traduz, tanto numa tradição [a

<sup>1</sup> Nella traslitterazione dei termini greci ci serviamo delle norme di traslitterazione fornite dalla rivista Archai. Novas Normas de transliteração. Archai, n. 12, p. 193-194.

medicina] como na outra [a filosofia] no conhecimento do que é homem [...] conhecendo-se e experimentando-se, reconhecer suas possibilidades e seus limites, evitando tudo aquilo que ultrapassa suas forças e sua natureza” (PEIXOTO, 2009, p. 60).

Inoltre, la stessa ossessione che troviamo tradizionalmente nella filosofia per la ricerca della causa (*aition*, *aitia*) si riscontra nel *Prisca Medicina*. Platone discorre lungamente, nella terza parte del *Timeo*, sulle cause delle malattie che interessano il corpo (*Timeo*, 81e-86a; 86b-90d), su quelle che interessano l'anima, e sull'influenza reciproca degli squilibri fra le due dimensioni umane. Ippocrate, a sua volta, ricerca “la causa della malattia” che sta all'origine di una molteplicità di patologie distinte, passibili di un prognostico comune (MESQUITA, 1998, p.76). In generale,

Questo almeno mi sembra necessario che il medico sappia sulla natura e faccia ogni sforzo per sapere, se vuol adempiere in qualche modo ai suoi doveri, e cioè che cos'è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e a ciò che beve e a tutto il suo regime di vita, e quali cause e conseguenze a ciascuno da ciascuna cosa derivino (*PM*, XX. Traduzione di F. Lopez).

Tanto per il filosofo quanto per il medico vale, ancora, il monito a non cercare fuori di sé la causa delle proprie malattie e i rimedi per curarsi. La sola cura possibile è un corretto stile di vita (*diaita*). Una riflessione, quest'ultima, che risale ancora a Democrito: “Gli uomini, nelle loro preghiere, chiedono la salute agli dei; ma essi non sanno che possiedono in se stessi il potere di ottenerla. Invece, fanno esattamente il contrario per mancanza di temperanza e consegnano, per tradimento, essi stessi la loro salute alle malattie” (fr.68B 234DK).

Un ulteriore aspetto che accomuna l'interesse del medico e quello del filosofo si riferisce alla personalizzazione delle misure preventive o curative. Platone sottolinea, nella *Repubblica*, che ciò che giova alla salute di un atleta non si rivelerà un regime sano se adottato da un comune cittadino la cui vita sia prevalentemente sedentaria (*R.* 338d; 404b-c; 410b); e nel *Politico* ricorda che il medico, al contrario del politico, si occupa di un paziente alla volta (*Pol.*, 267a4-268d4; LOUREIRO, 2011, 85-86). La medicina ippocratica converge su questo punto con la filosofia, assumendo che l'uomo è un ente variegato e che la sua natura differisce da un individuo all'altro. Questa è la ragione per cui il medico deve concentrare la sua attenzione sui singoli individui e sulla situazione specifica di ciascuno di loro, invece che sull'uomo

in generale. E ciò vale anche se tutti gli uomini sono costituiti degli stessi elementi (*PM*, VII.581-583; *T.* 41c-46c).

Ma forse il concetto più pregnante che è condiviso da entrambe i pensatori è quello di “misura”, equilibrio (*metron*), e la condanna dell'eccesso e del difetto per la salute sia del corpo che dell'anima. Nel *Timeo*, l'omonimo protagonista afferma che l'eccesso o il vuoto di elementi (*chenosis, apochoresis*, *T.* 80d-81b) è la causa principale della malattia, sia che essi siano determinati da squilibri alimentari, sia che siano provocati dalle condizioni climatiche. Si rivela necessario e urgente, in questo caso, ristabilire l'omeostasi affinché non si produca una dissoluzione patologica a catena (*Timeo*, 81a, 86c-e) che coinvolge il corpo e l'anima ad un tempo. Nel *Prisca Medicina* la cura della malattia è associata al superamento degli stati di eccesso o di deficienza, di squilibrio o intemperanza, “per eliminare ciò che, a causa delle sue caratteristiche rudi e squilibrate, sovrasta le forze umane in vista della salute” (*PM*, VIII.585). Da ciò deriva l'importanza per la ricerca dell'equilibrio: “cometteremmo un errore iguale, un errore non meno pregiudiziale alla salute umana, se dessimo ad un individuo un alimento in quantità insufficiente o in misura eccessiva” (*PM*, IX.589; cf. X.591).

Osservando approssimativamente il dialogo platonico e il trattato ippocratico sembra che tra le due opere emergano affinità che rendono le dottrine dei due pensatori interamente in armonia l'una con l'altra. In sintesi, le principali convergenze vertono sui seguenti aspetti: a) La condizione di salute fisica e psichica deriva dalla presenza di uno stato di equilibrio degli elementi costitutivi del corpo, dell'anima o della relazione fra i due; b) Al fine di ristabilire la salute è essenziale la ricerca delle cause delle infermità; c) Nonostante la natura costitutiva degli individui sia la stessa per tutti, il concetto di misura e giusto equilibrio deve essere personalizzato.

Concetti e interessi comuni non annullano, tuttavia, né attenuano l'assoluta estraneità con la filosofia che Ippocrate rivendica per la medicina.

Dicono certi medici e filosofi che non sarebbe in grado di conoscere la medicina chi non sapesse ‘che cosa è l'uomo’, e che questo appunto deve apprendere chi desidera curare correttamente gli uomini. Ma il loro discorso ricade nella filosofia, come quello di Empedocle e di altri che hanno scritto sulla natura, descrivendo dal principio ciò che l'uomo è e come in origine è apparso e di quali elementi è formato. [...] Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient'altro se non dalla medicina (*PM*, XX. Traduzione di F. Lopez).

Nel *Prisca Medicina*, il medico di Cos attribuisce, quindi, alla sola medicina la possibilità e, soprattutto, la capacità di pervenire all'autentica essenza umana, contrapponendo esplicitamente la visione medica a quella filosofica, cosiccome i due metodi di ricerca, e una concezione dell'uomo archetipo della futura antropologia filosofica.

### § 1) OLISMO VERSUS SISTEMA. L'OBIETTIVO POLEMICO DEL *PRISCA MEDICINA*

La tesi che ci proponiamo di difendere, ossia il fatto che la medicina ippocratica si costituisca come un progresso antropologico rispetto alla dottrina dell'ultimo Platone, non sembra a prima vista giustificata. Al di là delle convergenze fra le dottrine dei due pensatori che abbiamo anticipato nell'item anteriore, si allegghi ancora che entrambe condividono una concezione olistica dell'uomo, delle relazioni fra uomo e universo, e difendono la presenza di uno scambio costante di elementi e di azioni fra tutti gli enti naturali.

Nel *Gorgia* Socrate afferma: "I saggi affermano, Callicle, che tanto il cielo, come la terra, dei ed esseri umani sono uniti in comunione, amicizia, ordine, temperanza e giustizia; e questa è la ragione per cui chiamano questa totalità *kosmos*, e non disordine (*akosmia*) o mancanza di controllo (*akolasia*)" (*Gorg.*, 507e6-508a4; cf. *R.*, 540a8-b1; 500d). Nella coppia *Timeo-Crizia* Platone va al di là della relazione fra cosmologia ed antropologia e rende la sua concezione tripartita, ossia, vede un legame non solo fra cosmo e uomo, ma anche fra cosmo, uomo e città, come è evidente dalla coppia *Timeo – Crizia*. Nel primo dialogo, infatti, egli sviluppa il binomio cosmo-uomo, mentre nel secondo l'analogia è estesa alla città, soddisfacendo quanto era rimasto in sospeso nella *Repubblica*. Platone si rende consapevole nel *Timeo* che per fondare un'etica e una politica si deve, anzitutto, conoscere cosa sia l'uomo e "a natureza humana não pode ser entendida sem se entender, por sua vez, a maneira como essa natureza humana constitui parte do cosmo" (CARONE, 2008, p.17). L'olismo penetra tutti i dialoghi del periodo tardo, dal *Timeo* al *Filebo*, dal *Politico* alle *Leggi*.

Realmente creio que é em seus últimos diálogos [...] que vemos Platão mais plenamente desenvolvendo sua teoria da natureza e suas introspecções acerca da relação entre dos seres humanos com o universo. [...] necessitamos da cosmologia de Platão para dar sentido à sua ética, e a base de conhecimento cosmológico é até necessária para o entendimento de algumas de suas últimas preocupações epistemológicas e metafísicas [...]. A cosmologia platônica [...] não está dissociada das motivações que o impulsionaram

em diálogos tais como a *Republica* a dar uma resposta a questões acerca da felicidade humana [...]. O significado da vida humana não pode, para Platão, ser adequadamente determinado a não ser inserido num quadro maior, então o universo (CARONE, 2008, p.15).

La dottrina antropologica di Platone è chiaramente olistica e ciò non dovrebbe costituire motivo di rammarico per Ippocrate. La dottrina del *Prisca Medicina* è innegabilmente olistica, ma si tratta di un olistismo differente che si annuncia, a nostro avviso, come un progresso rispetto alla visione platonica.

L'olismo platonico concepisce l'intero (*holos*) come totalità perfetta che non manca di nulla e che costituisce il modello a cui devono adeguarsi gli enti in esso contenuti, posti dall'artefice divino in vista della integrità e eccellenza della totalità (*Timeo*, 31a-b; 41c1).

La composizione del mondo implicò ciascuno de quattro elementi nella sua totalità. Infatti, l'artefice del mondo lo produsse con tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria e tutta la terra, senza escluderne alcuna porzione né alcuna proprietà, badando soprattutto a quanto segue: innanzitutto che il tutto fosse un vivente perfetto composto di parti perfette; inoltre, che fosse unico (*Timeo*, 32c-d. Traduzione di F. Fronterotta)

La specie stessa dei mortali è stata plasmata in vista della perfezione e completezza della totalità (FRONTEROTTA, 2015, p.228 nota 152).

L'ordine (*kosmos*) che rappresenta l'universo deve essere inteso nei termini di una proporzione matematica che produce compattezza e unità. Nel passo 92c del *Timeo* la bellezza e l'eccellenza dell'universo (*aristos, kallistos*) sono associate al fatto di essere quest'ultimo una unità compiuta e strutturata, composta di parti isomorfe alla totalità (*beis, monogenes*) in armonica proporzione fra loro (cf. LENNOX, 1985, p.214; 216; BRISSON, 1991, 33; PATTERSON 1981, p.114).

Um importante princípio holístico parece estar em jogo na medida em que a excelência e a completude do universo assumem precedência sobre quaisquer de suas partes. Mesmo a criação das partes mortais do mundo parece ser exigida pela meta de torná-lo completo. Excelência é relacionada à completude (CARONE, 2008, p.51 nota 16).

Differente è la visione olistica nel trattato ippocratico *Prisca Medicina*. L'autore, con intento volutamente polemico, rifiuta la totalità chiusa e, prendendo a prestito un'espressione di Lopez, autoreferenziale, incarnata nell'idea di quei sapienti che, sul finire del V secolo, si propongono di arrivare ad un livello fondamentale e non ulteriormente riducibile nello studio dell'uomo e

degli enti naturali, ponendo un numero limitato di elementi base (*hypotheseis*), a partire dai quali deducono la totalità omogenea e compiuta. In contrasto con la visione platonica di “intero” come totalità perfetta, circoscritta e compiuta, il *Prisca Medicina* propone un intero che si caratterizza per una rete di rapporti aperti e mutuamente influenzabili. Lo studioso coo manifesta la necessità di valutare le proprietà dei corpi dal punto di vista qualitativo e non quantitativo, sostituendo lo studio della natura (*physis*) degli elementi con lo studio delle influenze (*dynameis*) che i corpi esercitano fra di loro. Al ragionamento analitico sostituisce, quindi, un tipo di ragionamento per relazioni (LOPEZ, 2008, p.331).

La distinzione fra ‘sostanze’ come unità fondamentali (*hypotheseis*) e funzioni potenziali (*dynameis*) genera un differente approccio di studio. L'autore del trattato si impegna a dimostrare come il successo [...] non dipenda dalla possibilità di fornire una descrizione delle proprietà oggetto di giudizio quanto mai coerente e concettualmente non contraddittoria, ma dalla *facultas* di indagare la realtà mediante una strategia di ricerca interna alla realtà stessa. [...] Il requisito necessario appare la consapevolezza intellettuale [...] circa il sommo grado di complessità e di *Differenzierung* irriducibile [...] che informa di sé i fenomeni naturali (LOPEZ, 2008, p.19-20).

Perciò, quello che contraddistingue la visione del medico della scuola di Cos è una nozione di “intero” inteso come un labirinto di interazioni sempre aperte e irriducibili a risultati che possano essere dedotti *a priori*. L'intero consiste in una rete di relazioni aperte (cf. *PM*, XVI.4), in cui ciascun elemento deve essere osservato “in relazione a (*pros*) ...” (*PM*, XX.15-17), in uno specifico momento di tempo e in una situazione determinata (*diathesis, en boiein an bekastote bekastos tychei diakeimenos, PM*, VII.8-9; *symbesetai, PM* XX 17).

Il solo strumento utile per lo studio degli enti naturali non è l'*akribeia* astratta di cui la filosofia si fa vanto, bensì la disposizione a penetrare (*ak-*) la realtà mantenendosi all'interno di essa e mantenendo la consapevolezza costante che il risultato attinto è sempre provvisorio e puntuale, circoscritto ad una certa circostanza e periodo di tempo. L'analisi sull'uomo si effettua attraverso “uno studio condotto non già per definizioni filosoficamente elaborate *ex arches* né per determinazioni astratte (*baplos*), bensì sempre espresso in termini [...] di spiccata contestualità” (LOPEZ, 2008, p.22 e p.67). Per questa ragione, la medicina non può studiare l'uomo avvalendosi solo del ragionamento (*logismos*), visto che non è sufficiente, per attingere l'umana, “sapere” cosa è l'uomo; bensì deve avvalersi anche dell'esperienza (*empeiria*),



dell'uso delle mani (*cheir*) e del dialogo col malato per conoscere la sua reale e quotidiana situazione di vita (*demoteisin, idioteon*).

§ 2) *UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, MA ... "NON UMANA"*

Sebbene, lo ripetiamo, non esistano prove di una influenza di Ippocrate sui dialoghi platonici, né una influenza di Platone sui trattati ippocratici, ci proponiamo in questo item di mostrare come alcuni elementi dottrinari posti manifestamente in questione dal medico di Cos possono ben essere rinvenuti nello scritto dell'ultimo Platone.

Già in apertura del trattato troviamo le principali argomentazioni polemiche del medico coo:

Quanti si sono impegnati a parlare o scrivere di medicina, definendo fra sé e sé (*hypothesein autoi autois*) razionalmente (*bupothemenoi toi logoi*) ciascuna proprietà nel suo livello fondamentale di sostanza, il caldo o il freddo o l'umido o il secco o qualsivoglia altro elemento, riducendo (*ex brachy agontes*) il principio della causa (*ten archen tes aitiis*) per gli uomini di malattie e morte, ritenuto per tutti il medesimo (*pasi ten auten*) procedendo per singola unità (*ben*) o per dualità contrapposte (*b dyo hypothemenoi*), costoro in molte cose e nelle loro stesse affermazioni manifestamente sbagliano (*eisin bamartanontes*) (*PM*, I, 1-6. Traduzione di F. Lopez).

Il primo errore consiste nel "definire fra sé e sé razionalmente". L'espressione "fra sé e sé" denuncia il carattere autoreferenziale della ricerca (LOPEZ, 2008, 67). Un tipo di procedimento che parte da alcune ipotesi fondamentali e ricava in modo logico e formale le conseguenze corre il rischio di non corrispondere alla concreta condizione umana, tanto più che il procedimento filosofico segue in modo puramente razionale (*toi logoi*) disdegnando il ricorso all'esperienza (cf. *Gorg.*, 462b-463a). Questo modo di condurre la ricerca è utile nel caso dell'esame di eventi che non sono fenomenicamente percettibili e di cui non si può fare esperienza, ma non vale nel caso in cui si parli di antropologia né di arte medica.

Perciò io non potevo per parte mia accettare che l'arte medica avesse bisogno di alcuna *hypotheseis* come per gli oggetti privi di fenomenicità e di cui non è dato di fare esperienza (*hosper ta aphaneta te kai apagoreuomena*) [...] come per le cose dell'alto o di sotterra (*hoion peri meteoron b ton hypogen*) (*PM*, I, 15-21. Traduzione di F. Lopez).

Segue l'accusa di semplificare quel fenomeno estremamente complesso che è l'uomo (*ex brachy agontes*), attraverso una spiegazione elementare che va all'origine del fenomeno (*ten archen*) e dal principio, o dai principi (gli elementi naturali, aria, acqua, terra e fuoco, singolarmente considerati, o in una coppia di contrari (*hen b dyo*, *PM*, XV, 2), deduce le conseguenze. Frutto di questa ricerca è una teoria che si mantiene la medesima per tutti (*pasi ten auten*), ossia che, ha il valore, nell'opinione del filosofo, o il difetto, dal punto di vista del medico, di essere universale. "L'adozione di un principio universale di spiegazione [...] è considerata tra gli errori più gravi" (LOPEZ, 2008, 145) da parte dell'autore del trattato, infatti, l'esattezza (*akribeia*, XII 8) perde di vista l'oggetto della ricerca, l'uomo, per lo studio del quale non è possibile, né tantomeno utile, conseguire la stessa precisione astratta propria della scienza matematica.

[...] ma non troverai misura (*metron*) alcuna, né numero (*arithmon*), né quantità (*stathmon*) la quale valga come punto di riferimento per una conoscenza esatta, se non l'ascolto del corpo. Perciò il compito è di apprendere progressivamente con una capacità tale da sbagliare poco qua e là: e io molto loderei quel medico che poco sbagliasse; ma la non distorsione raramente è dato di intravedere (*PM*, XII, 8-12. Traduzione di F. Lopez).

Come osserva Di Benedetto, il medico "è convinto che è difficile conseguire una esattezza assoluta e fa entrare in gioco la nozione di approssimazione [...] nel senso che si tratta di sbagliare il meno possibile" (DI BENEDETTO, 1986, p.207). Avvalendosi di spiegazioni che riducono l'uomo ad una combinazione di numeri e di proporzioni numeriche, la filosofia si fa vanto di raggiungere una compiuta conoscenza di cosa sia l'uomo, una conoscenza tanto più scientifica e esatta quanto meno umana, per lo più fondata su procedimenti e dati matematici indipendenti dal ricorso all'esperienza sull'uomo.

Sostengono alcuni medici e sapienti che non sarebbe in grado di conoscere (*eidennai*) [...] chi non sapesse che cosa è l'uomo (*oiden ho ti estin anthropos*). [...] Il loro atteggiamento si attiene alla filosofia (*philosophien*) [...] che entro l'orizzonte dell'indagine sulla natura (*peri physios*) ha descritto [...] che cosa è l'uomo, come originariamente si genera e come si compone (*gegraphasin ex arches ho ti esti anthropos kai hopos egeneto proton kai hopthen synepage*) (*PM*, XX, 2-7. Traduzione di F. Lopez).

Non sarebbe sorprendente se queste poche linee del capitolo XX fossero state scritte da Platone e poste in apertura al *Timeo* come programma della

ricerca che segue. Nell'omonimo dialogo, infatti, Timeo mantiene come panno di fondo l'indagine sulla natura e all'interno di essa descrive l'origine dell'uomo e la sua formazione dettagliando le singole componenti, le loro combinazioni e le proporzioni in cui sono mescolate. Il risultato è la definizione matematica dell'uomo ricavata indipendentemente di qualsiasi sussidio empirico e valida universalmente. Agli antipodi, lo specialista coo si prefigge

Non d'altro che far ricerca e ragionare se non delle affezioni (*peri ton pathematon*) che le persone comuni (*demotas*) subiscono e soffrono. [...] Chi poi mancasse la presa delle persone comuni (*ton idioteon*) mancherebbe il bersaglio sulla realtà (*tou eontos apoteuxetai*) (*PM*, II, 10-15. Traduzione di F. Lopez).

Invece della definizione astratta e alla tendenza a semplificare la complessità umana in vista della formulazione di definizioni universali, il *Prisca Medicina* si fa portavoce di una apertura a ciò che è altro e sempre differente nell'orizzonte di una realtà sempre cangiante per conoscere la quale il ricorso all'esperienza e all'ascolto dell'uomo diventano imprescindibili.

In sintesi, i punti critici rimproverati alla ricerca filosofica sono i seguenti:

1. L'uso di spiegazioni approssimative delle cause delle malattie. Tali tentativi riducono le cause delle patologie agli squilibri quantitativi dei quattro elementi, *thermon, psychron, hygron, xeron* (*PM*, I, XII-XIX).
2. La semplificazione degli elementi costitutivi e dei loro attributi a coppie di termini contrari (*PM*, XVI). "Se dunque (*ei gar*) è qualcosa di caldo o freddo o secco o umido ciò che nuoce all'uomo ..." (*PM*, XIII, 2). L'originalità dell'autore ippocratico consiste nel realizzare una profonda valutazione critica della contrarietà che rimarrà sullo sfondo degli altri spunti polemici. Del resto, come fa notare Brisson, tutti i dialoghi platonici del periodo tardo procedono per via dialettica e diairetica, ossia per divisione tra termini contrari e incompatibili: verità ed errore; bene e male; proporzione e squilibrio; dimensione mortale e dimensione immortale; anima e corpo; intelligibile e sensibile; macrocosmo e microcosmo; salute e malattia (Brisson, 2015, 459). "Division et combinaison", ma in nessun caso "fusion", aggiungiamo noi, "constituent la double méthode de la dialectique, méthode heuristique [...] qui a pour but, par la distinction et les comparaisons qu'elle institue [...] d'orienter droitement l'intelligence" (Brisson 2015, 120).
3. La riduzione dell'antropologia all'uso di termini astratti e la tendenza a cercare l'origine dell'uomo (*ex arches*) e ciò di cui esso è composto

(*bo ti estin anthropos kai bopos egeneto proton kai bopothen sune-page*) (*PM, XX, 1-7*).

4. Il processo e la successiva condanna che la filosofia muove contro l'esperienza a favore di una scienza puramente speculativa che, secondo la visione filosofica, vanta, giustamente per il fatto di essere speculativa, una superiorità rispetto a tutte le arti che fanno leva sull'esperienza (*PM, XX*).
5. L'uso esclusivo del paradigma logico deduttivo modellato sulla matematica e precedente attraverso un'ordine puramente formale, come metodo adeguato per provvedere ad una antropologia (*PM, I, II*).

Vediamo in dettaglio i punti succitati all'interno del *Timeo* platonico.

### § 3) L'ANTROPO-NOMIA DEL TIMEO

Con il termine “antropo-nomia” intendiamo il modello psico fisico dell'uomo proposto da Platone nella terza sezione del *Timeo*. Con l'uso del suddetto termine vogliamo evidenziare la caratteristica che contraddistingue l'archetipo platonico rispetto a quello del trattato ippocratico. Si tratta, infatti, per Platone, di determinare un numero esatto di strutture elementari e un certo numero di leggi universali alle quali tutti gli esseri viventi sono assoggettati, sulla falsariga della matematica. L'archetipo umano che ne risulta è rilevante, infatti, la descrizione della costituzione umana compiuta da Timeo si è rivelata una delle più complete e dettagliate elaborate all'epoca platonica.

Coloro i quali sono più potenti, dopo aver piantato tutte queste specie come fonte di nutrimento per noi che siamo più deboli, formarono nel nostro corpo dei canali, simili a quelli che si scavano nei giardini, perché fosse irrigato come da una sorgente da cui sgorga l'acqua. E, in ultimo luogo, scavarono i canali che sono nascosti sotto la massa mista di pelle e di carne, le vene dorsali, che sono due perché duplice è il nostro corpo, con una parte destra e una parte sinistra; e le distesero lungo la colonna vertebrale, ponendovi in mezzo il midollo della generazione, affinché crescesse quanto più vigoroso possibile e l'afflusso verso le altre parti, avvenendo con facilità da qui verso il basso, procurasse un'irrigazione uniforme. In seguito, dividendo le vene e intrecciando le une con le altre, quelle provenienti da lati opposti, le fecero passare intorno alla testa, piegando quelle che provenivano dalla parte destra del corpo verso sinistra e quelle che provenivano dalla parte sinistra verso destra, in modo che, insieme con la pelle, costituissero un vincolo fra la testa e il corpo, poiché la testa non era circondata da nervi alla sua sommità, e, certo, per fare anche in modo

che il fenomeno della sensazione da entrambe le parti si propagasse per tutto il corpo. (*Timeo*, 77c6-e6. Traduzione di F. Fronterotta).

Anteriormente, alle linee 42e-43a, Timeo aveva identificato “coloro i quali sono più potenti” con gli dei giovani, a cui è affidato da parte del divino artefice il compito di plasmare il corpo, quindi di inchiodare l’anima immortale alle restanti parti dell’organismo umano favorendo l’insorgere delle facoltà mortali della stessa. Dalla descrizione di Timeo si può con facilità determinare la presenza dei punti 1. 3. 4. e 5. criticati nel trattato ippocratico.

Nel dialogo vengono descritte non solo le formazioni anatomiche e i cicli fisiologici per il mantenimento della vita, ma anche gli elementi fondamentali da cui traggono origine e, ancora a ritroso, le strutture da cui gli elementi acquisiscono la loro configurazione strutturale. Per spiegare il fenomeno complesso della vita in un corpo umano Platone propone di scioglierne la complessità risalendo nelle fasi della sua formazione fino alle strutture di cui sono composti i quattro blocchi di partenza dai quali non solo l’uomo, ma anche il cosmo e tutti gli altri enti sono costituiti.

The important aspect of this inventory [...] is the will manifest in it to reduce the diversity of the totality of things to a small number of building blocks: the four elements. We are thus faced with a brutal and radical compression or reduction of reality’s extreme complexity. [...] the only explanation of observable phenomena lies within the elementary components, which all obey the same mathematical laws (BRISSON, 2003, p.190).

Il risultato della ricerca platonica è un modello di riduzionismo costitutivo che consiste nel “riportare la compostizione materiale di un oggetto, anche di quello vivente, alle sue componenti atomiche” (PROCACCI, 2001, p.126-127), ossia di ricondurre le sostanze complesse ai quattro elementi fondamentali ed essi, a loro volta, a particelle, rappresentate da figure matematiche assoggettate alle leggi stabilite da questa stessa scienza (*Timeo*, 58c-61c) (cf. FRIAS, 2005, p.91 e 118). Oltre al riduzionismo costitutivo, quello del *Timeo* può essere considerato anche un riduzionismo esplicativo e metodologico<sup>2</sup>, perché il filosofo rispecchia tutti gli attributi chimici e biologici in un modello matematico. In vista di ciò, gli elementi primordiali sono rapportati a quattro poliedri regolari i quali, a loro volta, sono descritti attraverso la combinazione di due tipi di triangoli. Inoltre, Platone giustifica, utilizzando ancora una volta

<sup>2</sup> Per maggiori dettagli sui tipi di riduzionismo citati, si veda Lopez 2008, 378 nota 751.

una argomentazione di carattere matematico, il fatto che ciascuno dei quattro elementi fisici sia associato ad un poliedro. Ciò che ne risulta è una mappa matematica della complessità umana e della natura in generale.

Aria, acqua, terra e fuoco sono corpi (*somata*) dotati di profondità (*bathos*). Questa caratteristica è importante, in quanto fornisce un primo legame tra fisica e geometria. Infatti, essa mette in relazione un elemento fisico con una figura geometrica, non trattandosi di una figura piana, dunque, bensì tridimensionale. La figura tridimensionale è delimitata da superfici piane (*anagke ten epipedon perielephenai physin*), ed esse, a loro volta, sono delimitate da triangoli:

In primo luogo, certo, credo sia chiaro a chiunque che fuoco, terra, acqua e aria sono corpo; ma ogni specie di corpo ha anche una profondità. D'altra parte, è del tutto necessario che la profondità contenga la natura piana; ancora, la superficie piana e retta è composta di triangoli (*he de orthē [physis] tes epipedou ek trigonon*) (*Timeo*, 53c5-8. Traduzione di F. Fronterotta).

Si tratta propriamente di due tipi di triangolo rettangolo, ossia l'isoscele e lo scaleno (*T.* 54a; cf. BRISSON, 2015, p.361). La riduzione della realtà a elementi geometrico matematici si arresta a questo livello e si chiude con la frase: “giacché i principi che si situano ancor prima di questi li conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia amico” (*Timeo*, p.53d5-6).

Come fa notare Brisson (2003, p.193-194), anche l'associazione fra ciascun elemento e un poliedro regolare non è realizzata a caso da Platone. *Ta prota somata* (*Timeo*, 57c7), terra, acqua, aria e fuoco, sono associati rispettivamente ai seguenti poliedri, cubo, icosaedro, octaedro, tetraedro, rispettando, da un lato, le funzioni svolte da ciascun elemento fisico e, dall'altro, le caratteristiche geometriche dei poliedri (*Timeo*, 55e-56b). “The fact that fire, as a tetrahedron, displays the greatest sharpness, makes it very mobile, and also better able to cut; and because it has the fewest sides, that is, 4 equilateral triangles, it is lighter than air and water” (BRISSON, 2003, p.194).

Per il microcosmo vale quanto detto per il macrocosmo. “Le mécanisme mis en marche se déroule sous l'influence de ce qui le meut avec une régularité qui n'a de comparable que celle des mathématiques dont il tire son fondement” (BRISSON, 2015, p.401). L'origine degli elementi è ricondotta ai quattro triangoli elementari, e le differenze materiali del corpo, quindi la viscosità o la durezza delle sostanze che costituiscono sangue, midollo, ossa, carne e così via, sono giustificate dalla differente qualità delle superfici delle figure (*Timeo*, 73b5-e1).

A questa descrizione si aggiunga un ultimo argomento importante, ossia il calcolo esatto della proporzione, come è detto in 31b4-32b7. Esso è realizzato una unica volta nel caso del corpo del cosmo, mentre la ricerca del suo mantenimento è la sfida che l'uomo deve affrontare per evitare la dissoluzione fisica, la malattia e la corruzione morale.

Il corpo umano, pur essendo omogeneo, congenere e isomorfo al corpo del cosmo nella costituzione elementare, è soggetto alla corruzione dal momento che si tratta di un assemblaggio di elementi tenuti uniti fra loro attraverso dei chiodi (*desmoi*). Ora, tutto ciò che è combinato (*dethen*, 41b1) sarà dissolto (*Iyton*, *T.* 41b1), e gli elementi umani, una volta allentati i chiodi che li tengono avvinti, lasceranno libertà agli elementi costitutivi di ricongiungersi ai loro omonimi cosmici.

Le cose che ci avvolgono intorno dal di fuori producono continuamente in noi una dissoluzione e distribuiscono le particelle che ci hanno sottratto, inviandole verso ogni specie che ha la stessa natura [...]. Ognuna delle particelle, in quanto tende a muoversi verso ciò che è del suo stesso genere, riempie ogni volta di nuovo il vuoto che si è prodotto (*T.* 81b1-5. Traduzione di F. Fronterotta).

Il processo di corruzione si realizza in forma naturale nel corso dell'invecchiamento (*Timeo*, 81b5-d2), o in modo innaturale con la rottura del normale processo vitale di evoluzione dovuto all'avventarsi delle malattie.

Le patologie descritte nel *Timeo* sono ricondotte allo squilibrio o all'inversione dei processi di formazione del corpo. La causa delle malattie è individuata nell'eccesso o difetto di aria, acqua, terra e fuoco, i quali provocano la dissoluzione dei tessuti, di carne, nervi, sangue e, soprattutto, del midollo con la conseguente produzione di due sottoprodotti, flegma e bile (*Timeo*, 82c-84d). Tutte le malattie, ridotte allo squilibrio degli elementi primordiali, sono dovute alla distorsione o alla difettosa formazione dei poliedri elementari (BRISSEAU, 2015, p.425). In presenza di eccesso o vuoto di elementi (*chenosis*, *apochoresis*, *Timeo*, 80d-81b) è urgente ristabilire l'omeostasi affinché non si produca una dissoluzione patologica a catena (*Timeo*, 81a) che attinge i vari organi fino ad attingere le dimensioni psichiche.

Le malattie [...] dell'anima hanno luogo, in relazione alla disposizione del corpo, nel modo seguente. [...] Colui nel cui midollo si produce un liquido seminale abbondante e impetuoso [...] divenuto folle [...] benché la sua anima sia resa ammalata priva di senno dal corpo, viene giudicato non ammalato ma volontariamente malvagio; ma la verità è invece che l'intem-

peranza nei piaceri erotici è una malattia dell'anima provocata per lo più dalla condizione di un'unica sostanza, che, per la porosità delle ossa, scorre nel corpo e lo inumidisce (*Timeo*, 86c-e. Traduzione di F. Fronterotta).

Dal venir meno della proporzione sopravvivono la malattia, l'errore e il vizio che al primo sono connaturati (*Timeo*, 43b6-44b7). Per questo, il filosofo ateniese si sente giustificato a sostenere che nessuno commette il male volontariamente, essendo l'origine della malvagità dovuta al venir meno della proporzione matematica che regge l'equilibrio dei poliedri elementari costituenti l'apparato fisico. L'uomo si rende colpevole non per il fatto di essere la fonte del male, ma per essere responsabile di non riuscire a mantenere la proporzione fra gli elementi di cui non solo il corpo, ma anche l'anima umana e cosmica sono costituite (BRISSESON, 2015, p.430; cf. BRISSESON, 2003, p. 191; PAGANI, 2012, p. 17; BURNET, 2006, p. 116).

*Timeo* descrive, dapprima, l'anima cosmica, immutabile e incorruttibile; quindi l'anima umana, mutevole e parzialmente corruttibile. Sebbene omonima alla prima e soggetta alle stesse leggi matematiche, l'anima umana è modellata con elementi di qualità inferiore (*Phil.*, 29a; *T.* 32c1-4; 32d1-33b1; 37e-38a), e la sua esistenza necessariamente dipende dal radicamento nella materia (FRONTEROTTA, 2007). Il mantenimento dell'equilibrio matematico e armonico di cui essa è dotata non appena esce dalle mani del Demiurgo è poi affidato unicamente alla capacità umana di rendersi simile agli dei, *homoia theon*<sup>3</sup>. Se così non fosse essa non si distinguerebbe dall'anima cosmica e dall'anima degli astri (*Timeo*, 36e-37d. Cf. CARONE, 2007, 114; FERRARI, 2016, p. 142).

La formazione dell'anima umana è un succedaneo del lavoro compiuto dal demiurgo per plasmare l'anima cosmica:

Egli [il demiurgo] ritagliò, anzitutto, una sola parte dal tutto, in seguito ne ritagliò un'altra, doppia della prima, poi una terza che era una volta e mezza la seconda, e quindi tripla della prima, poi una quarta doppia della seconda, poi una quinta tripla della terza, poi una sesta che era otto volte la prima, poi una settima che era ventisette volte la prima (*Timeo*, 35b4-c2. Traduzione di F. Fronterotta).

<sup>3</sup> Sulla relazione fra l'anima tripartita e il corpo si veda Johansen 2000. Interessante l'analisi della relazione fra l'anima e il corpo differente nei dialoghi *Fedro* e *Timeo*. Nel *Timeo* Platone sembra aver maturato la sua dottrina rispetto alle analisi del *Fedro* grazie alla inserzione dell'armonia psicofisica in una prospettiva cosmologica. Su questo tema si veda Fierro 2013.



Nel passo che segue immediatamente, Timeo descrive l'artefice divino nel momento in cui riempie gli spazi lasciati vuoti tra gli intervalli con frazioni intermedie per rendere maggiormente coesa la struttura psichica (*T.* 35c2- 36a5; cf. Brisson 2003, 189-207; cf. Frias 2005, pp. 92, 93). A questo punto due termini significativi di origine matematica fanno apparizione in tutta la loro rilevanza. Si tratta dei termini *diastema* e *mesotes*, rispettivamente "intervallo" e "medietà".

Entre as médias proporcionais harmônicas e aritméticas das duas progressões geométricas encontramos o intervalo (*diastema*) de  $9/8$  na série de razão 2 e o intervalo  $4/3$  na série de razão 3. Se incluirmos também os intervalos (*diastemata*) existentes entre os termos de cada série e suas respectivas médias, obtemos os intervalos  $4/3$  na série par e  $3/2$  na série ímpar. Em suma, os novos intervalos daquelas séries se restringem à três:  $4/3$ ,  $3/2$  e  $9/8$ , que correspondem às relações musicais de quarta:  $4/3$ , de quinta:  $3/2$  e o tom:  $9/8$  (FRIAS, 2005, p. 93).

*Diastema* indica il rapporto che esiste tra termini consecutivi ed è un sostantivo utilizzato sovente da Archimede ed Euclide per indicare la distanza tra due elementi geometrici. La *mesotes* è un nome astratto che ricorre nelle dottrine pitagoriche e indica le grandezze intermedie fra due dimensioni date (BRISSESON, 2015, p.315-316).

As três médias (*mesotetes*), em particular, remontam ao fundador, especialmente porque a mais complexa delas, a "harmônica", tem uma estreita relação com sua descoberta da oitava. Se consideramos a proporção harmônica 12:8:6, veremos que 12:6 é a oitava, 12:8 é a quinta e 8:6 é a quarta, e dificilmente se pode duvidar que o próprio Pitágoras tenha sido quem descobriu esses intervalos (BURNET, 2006, p.116).

Platone completerà l'analisi pitagorica nel *Timeo* affermando che la media armonica è quella che ultrapassa le estremità ed è ultrapassata da esse nella stessa frazione (*Timeo*, 36a3). Perciò, la media armonica di 12 sarà 8, essendo  $8=12-12/3 =6+6/3$ .

Un collegamento diretto fra l'armonia e l'anima umana è concepito già da Simmia, discepolo del pitagorico Filolao di Crotona (*Pbd.*, 61d-e) nel *Fedone* (85b-86e; cf. 91c-92a). La *mesotes*, in quel contesto, viene correlata strettamente all'armonia musicale (*harmonia*), per il fatto che l'equilibrio dovuto alla proporzione è attribuito alla media (*mesotes*) più complessa, vale a dire quella legata alla scoperta dell'intervallo di ottava musicale. Se si considera la proporzione 12:8:6 si vede che 12:6 (=2:1) corrisponde all'ottava;

12:8 (=3:2) corrisponde all'intervallo di quinta e 12:6 (=4:3) è l'intervallo di quarta (Burnet 2006, 116; Pagani 2012, 18).

Dopo aver ottenuto il materiale che serve da impasto, il Demiurgo dà forma alla sostanza animica ritagliando due strisce di materia e unendole alle estremità in modo da formare due cerchi, il cerchio dell'Identico e il cerchio del Diverso. Infine, i due cerchi animici vengono dotati del movimento circolare, grazie al quale conoscono rispettivamente i *pathemata* intellettivi e sensibili (*Timeo*, 36e-37c)<sup>4</sup>.

[...] la conoscenza consiste in una serie di movimenti prodotti o ricevuti. Queste serie di movimenti hanno, nel loro accadere, una struttura matematico-armonica, infatti la trasmissione del moto attraverso la vibrazione può darsi con velocità diverse. La differente configurazione matematica di questi movimenti, che stanno alla base dei processi cognitivi, rende possibile la comunicazione di anima e corpo. Entrambi questi enti hanno infatti un'intelaiatura matematica, e dunque la matematica può fungere da interfaccia fra di loro (FERRARI, 2016, p.105).

Durante il processo di conoscenza l'anima viene "alterata" dai *pathemata* ricevuti da perturbazioni psichiche, dalle sensazioni corporee e dagli stimoli provenienti dall'ambiente, ossia secondo l'interpretazione di Fronterotta (2015<sup>1</sup> 206-210 e note al testo), essa viene modificata nelle proporzioni matematiche che la costituiscono.

[...] as the circle of the same and the circle of the different, like the whole soul, have a geometrical-mathematical structure, *the modification produced by contact with the object will appear as a geometrical mathematical modification*, supposing, for example, that the circumference of the circle of the same or of the circle of the different is subject to a numerical variation or a quantitative oscillation of the elements that make it up at the point in which the contact with the object took place (FRONTEROTTA, 2015<sup>2</sup>, p.48. Corsivo nostro).

Attraverso questa spiegazione, interamente matematica, viene assicurata anche la comunicazione fra anima e corpo, dal momento che entrambe le dimensioni condividono una struttura geometrico matematica armonica, che

<sup>4</sup> "[...] by virtue of the circular movements of his two circles, the world-soul impresses and maintains the regular movement of the heavenly bodies, but also the movement of the earthly bodies [...] insofar as the geometrical-mathematical structure characterising the world-soul corresponds, in gradually descending degrees, to that pertaining to all bodies, heavenly and earthly, that have a soul and a body" (Fronterotta 2015<sup>2</sup>, 45).

giustifica la percezione psichica e la sua trasformazione in disposizioni corporee e viceversa (Fronterotta, 2015<sup>2</sup>, p.49; Ferrari, 2016, p.105).

L'esegesi dei passi platonici che si è resa portavoce della dottrina secondo la quale l'anima è essa stessa una entità matematica risale a commentatori relativamente tardi, in particolare Posidonio (Plutarco, *De An. Pr.* 1023b-c), Aristandro, Numenio e Severo (Proclo, *In Tim.* II, 153.19-25). Essa è stata ripresa da Robin all'inizio del 1900 (Brisson, 2015, p.324) e da Fronterotta in epoca contemporanea: "It is fairly clear that the mixture of which the soul is composed, as well as the mathematical structure of its disposition, gives a concrete, numerical and geometrical form (Fronterotta, 2015<sup>2</sup>, p.43). Questa ermeneutica riposa, in generale, su diverse testimonianze dell'Accademia Antica a partire dalla citazione dello statuto dei numeri nella *Metafisica* di Aristotele (997b2-3; cf. 995b16-18; 992b16-17) e alle dottrine di Speusippo e Senocrate (Brisson, 2015, p.326).

Come conseguenza dell'essenza matematica della struttura animica deriva il fatto che l'origine dello squilibrio che spinge l'anima all'errore sia la perdita della proporzione di cui essa si rende vittima in seguito al suo radicamento nel corpo. Perciò nel *Timeo* il protagonista ammonisce l'uomo a rispettare l'armonia matematica (*symmetron*), dal momento che la meta perseguita dal demiurgo divino è il bene (*to eu*, T. 68e5; *to ariston*, T. 46c8, 68e1-2), descritto in termini di ordine (T. 87c) e attribuito a ciò che non è privo di misura (*ouk ametron*, cf. T. 87c4-e6). Il buono e il bello sono conseguenza dell'instaurarsi dell'ordine matematico, il quale produce unità in sé e nei suoi costituenti (Carone, 2008, p.50). Nel passo 68e *Timeo* afferma ancora che l'artefice divino promuove il bene (*to eu*) in tutti gli enti generati introducendo proporzioni matematiche (*symmetriai*) (*Tiimeo*, 68e-69d; cf. 31b-c), unica garanzia dell'essenziale perfezione, unicità e unità (*heis*) nell'uomo e nel cosmo (*Timeo*, 31b-c).

#### § 4) L'ANTROPO-FILIA DEL MEDICO DI COS

Dal breve esame della terza parte del *Timeo* si è reso manifesto che il biasimo espresso dall'autore del trattato medico è comprovato da numerosi passi del dialogo. La spiegazione matematica, logico deduttiva e formale è certamente una innovativa proposta antropologica da parte di Platone e testimonia la volontà da parte del filosofo di mantenersi lontano da ogni ingerenza empirica per salvaguardare la pretesa superiorità teoretica della filosofia:

Although he proves to be quite modern in his application of mathematics to the description of sensible reality, Plato remains highly traditionalist, in so far as he refuses all experimental verification in the *Timaeus*, not only for technical reasons [...] but also and above all for theoretical reasons. [...] Yet to refuse experimental verification amounts to sabotaging all pretensions this model might have to superiority over its competitors (BRISSON, 2003, p.204).

L'autore del trattato medico non nasconde, però, la delusione di fronte a questa considerazione speculativa e astratta dell'uomo e a questo saggio di antropologia non umana sorta dai trattati filosofici. In sostituzione a questo orientamento propone un progresso, a nostro avviso, significativo nell'interesse per l'uomo che, nel titolo del presente item, abbiamo indicato con il termine antropo-filia. Infatti, come vedremo dalla breve analisi di alcuni passi tratti dal *Prisca Medicina*, l'autore auspica per la medicina il compito di rendersi un'arte essenzialmente umana, in grado di salvaguardare e proteggere l'uomo nella sua integrità al fine di rendere possibile la realizzazione integrale del suo "essere uomo" (Mesquita, 1998, p.82).

La medicina, del resto, non nasce per combattere la malattia, ma per evitare che essa si insinui e oscacoli il corso della natura. Per questo, il compito del medico è di

preservare la salute delle persone che stanno bene, determinare quale sia la buona condizione per gli atleti e, in una sola parola, contribuire alla realizzazione delle aspirazioni di ciascun uomo (*Sulle malattie acute IX*. Seguiamo la lettura del passo di Mesquita, 1998, p.82).

Un medico, al contrario di un filosofo, deve nutrire, in primo luogo, amore per l'uomo in generale e per ogni singolo uomo nella sua specificità e, in un secondo momento, interesse per l'arte che esercita, come evidenzia un passo tratto dai *Precetti*, VI.

Lì onde è presente l'amore per l'uomo (*en gar parei philantrophie*) ci sarà un amore per l'arte (*paresti kai philotenchnie*). [...] È bene mantenere i malati sotto controllo (*eu d'echbei noseonton*), [...] preoccuparsi con le persone che godono di salute (*hygianonton de phrontizein*), [...] e preoccuparsi anche con se stesso avendo come obbiettivo il decoro (*phrontizein kai beouton beneken euschemosynes*) (*Precetti*, VI. Traduzione nostra adattata dal testo di Cairus e Ribeiro 2005, *ad locum*).

Ciò consentirà al medico di conoscere le aspirazioni propriamente umane attraverso un'analisi ad un tempo più profonda e più completa rispetto a quella prodotta dalla filosofia.

La prima osservazione del *Prisca Medicina* consiste nel denunciare l'insufficienza del metodo puramente razionale per lo studio dell'uomo, a cui contrapporvi la necessità di un richiamo all'esperienza e "o privilegiar da investigação concreta e objectiva, limitada pelos dados que *indiscutível e visivelmente* (*phaneron*) podem ser recolhidos no próprio objecto, investigação que se reclama para a medicina e se nega à filosofia" (Mesquita, 1998, p.70. Corsivo dell'autore). La filosofia fino ad ora si è interessata solo per le generalizzazioni abusive, responsabili per aver ridotto l'intera realtà umana e tutto ciò che su di essa ha influenza, come ad esempio l'alimentazione, a particelle di aria, acqua, terra e fuoco e ai loro attributi qualitativi contrari, caldo-freddo, secco-umido, dolce-amaro e così via.

Io penso che essi dispongano degli stessi cibi e bevande di cui tutti ci serviamo, ma che attribuiscono ad uno di questi l'essere caldo, ad un altro il freddo, ad un altro il secco, a un altro infine l'umido, perché sarebbe impraticabile (*aporon*) prescrivere ad un malato di prendere qualcosa di caldo (*thermon ti*). Subito infatti domanderà: che cosa (*ti estin*);. Sicché occorrerà di necessità rispondere a vanvera oppure ricorrere a qualcuno dei cibi conosciuti (*PM*, XV, 6-11. Traduzione di F. Lopez).

Per quanto anche la medicina ricorra alle stesse strutture elementari citate da Platone per determinare i costituenti umani (sangue, flegma, bile nera e gialla, *T*. 82b-85c; cf. Ippocrate *De Natura Hominis* II, IV), lo studioso ippocratico considera pertinente osservare che il numero e il tipo di elementi a cui l'uomo viene ricondotto non è una risposta adeguata alla questione sulla natura umana, semplicemente per il fatto che l'uomo non è i suoi atomi costitutivi.

Il medico può nota come non abbia senso ricorrere ad elementi di natura astratta o alle loro proprietà per "sapere" e "definire" cosa è l'uomo e ciò per varie ragioni. Anzitutto, come vedremo meglio in conclusione al presente item, non è interesse del medico né di chi volesse dar vita ad una antropologia determinare l'esatta definizione di cosa sia l'uomo. Al di là di ciò, non sono gli elementi o i loro attributi astratti che sono realmente noti, né hanno rilevanza per avvicinare uno studioso alla realtà propriamente umana. Per quale ragione risalire *a priori* a ciò che si suppone essere alla base dell'uomo e degli alimenti che lo nutrono o lo rendono ammalato, quando

si ha accesso a queste realtà per via empirica. Ironizza il medico di Cos: “chi prepara il pane che mai toglie dal frumento, il caldo o il freddo o il secco o l’umido ...” (*PM*, XII 1-2). Per questo, in vista della salute, non ha senso prescrivere “qualcosa di caldo” indipendentemente dallo specifico cibo in cui il caldo è radicato. Elementi o attributi fondamentali non rivestono valore significativo per una ricerca sull’uomo, sul suo stile di vita (*diaita*), sulla sua salute o felicità. “Le proprietà dei cibi [...] non possono essere concepite ai fini del corretto intendimento della salute umana, separatamente dalla concreta sussistenza e conoscibilità e utilità per l’uomo degli alimenti comunemente in uso: pane, carne, vino” (Lopez, 2008, p.190).

È vero che ogni alimento può essere ridotto ad elementi con le loro rispettive proprietà (*idien dynamin*, *PM*, XIII, 23), e che l’uomo consiste in un certo numero di fattori fisici, dotati delle rispettive proprietà, ma ciò che ha influenza sulla struttura umana è l’assimilarsi del congiunto di attributi differenti del cibo con le proprietà altrettanto complesse del corpo, costituendosi il tutto in una *kresis* (*kekretai kai memiktai*, *PM*, XIII, p.25), ossia una complessa combinazione e concrezione, fra le prime e le seconde.

Para Hipócrates, o corpo humano é [...] naturalmente constituído por um conjunto de elementos primários, denominados humores (*chymoi*). Esses elementos possuem poderes (*dynameis*) diversos e opostos [...]. Em estado normal existe uma mistura harmoniosa (*crasis*) entre eles.

Al sopraggiungere della malattia “[...] a natureza procura então reestabelecer o estado primario através do calor interno, o qual “fermenta” os humores corpóreos de modo a findi-los (*pepsis*)” (Mesquita, 1998, p.78)

Rispetto al carattere semplicista della struttura biologica presentata da Platone, il medico coo manifesta la consapevolezza del carattere complesso (*poikiloterá*, *PM*, IX, 10) della biologia umana. Solo è possibile prendersi cura dell’uomo a partire dall’esame della sua reale condizione evolutiva e dinamica in un determinato momento (*PM*, VII, 8-9) del suo processo di realizzazione. Se una definizione costante dell’uomo esiste, essa è la sua incostanza. Niente di universale e immutabile ha interesse per la medicina, ma solo il concreto individuo, in una circostanza locale e in un accadere temporale unici e irripetibili (Mesquita, 1998, p.80 nota 32). E se tale è la condizione umana, il metodo adottato da Platone sul modello della matematica non è adeguato per far fronte ad una antropologia.

La critica alla pretesa filosofica di “conoscere che cosa è l’uomo e per quali cause si genera (*eidenai anthropos ti esti kai di’hoias aitias*) [...] a partire

dalla sua origine (*ex arches*)” (*PM*, XX, 14-15) non comporta per ciò stesso una ricaduta nella condizione opposta, ossia non lascia lo studio dell'uomo in balia del caso. Il criterio di conoscenza umana esiste, ma è necessario ampliare l'idea di “scienza esatta” (*katamathein akribeos*, *PM*, IX, 9 13) per assumere, al suo posto, “uma perfeita consciência do caráter meramente aproximativo da exactidão científica em medicina” (Mesquita 1998, 75).

Per questi motivi la questione è molto più complessa di quanto risulta dai testi filosofici e richiede maggiore acume (*dia pleionos akribeies esti*, *PM*, IX, 10). L'obiettivo del medico è di avanzare ininterrottamente nella ricerca non nella speranza di raggiungere l'esattezza conclusiva. Il suo obiettivo è di arrivare a sbagliare il meno possibile, qua e là (*entha e entha* *PM*, IX, 15), visto che l'esattezza (*akribeia*) medica si pone agli antipodi della precisione matematica.

Non troverai alcun criterio (*metrou tinos*)<sup>5</sup> né numero né peso che valga come punto di riferimento per una conoscenza penetrante ed effettuale, se non l'ascolto del corpo. Perciò il compito è di apprendere progressivamente con una capacità di penetrazione tale da sbagliare poco qua e là: e io molto loderei quel medico che poco sbagliasse; ma la non-distorsione raramente è dato intravederla (*PM*, IX, 10-16. Traduzione di F. Lopez).

Al fine di attingere questo nuovo tipo di scienza umana è necessario ricorrere ad una scienza più articolata di quella additata dalla filosofia, che sia capace di usare ad un tempo più ricorsi (*poikilotera*): l'intelligenza (*logismos*, *PM*, XII, 11; XII, 10-13; XIV 5-14), al lato della sensazione (*tou somatos ten aisthesin*, *PM*, XIX, 13); quindi l'abile uso delle mani (*cheria*, *PM*, I 13-15) in un coppia armonica di *episteme* e *empeiria* (*PM*, I; Lopez, 2008, 274, 338); l'osservazione (*skepsis*, *PM*, XIV, 7), l'intelligenza razionale (*gnome*, *PM* I 15) e la riflessione intellettuale (*dianoia*, *PM* V 10; VII 1). A ciò si aggiunga ancora un elemento importante: *zetein* (*PM* II 5), ossia la ricerca costante (*historie*, *zetesis*, *PM* I), e l'esame dell'uomo nella sua realtà comune (*ton idioteon gnomen*, *PM* I 13-15).

Un corollario di quanto detto influenza il modo di concepire gli elementi costitutivi dell'uomo e le loro proprietà. Abbiamo affermato poco sopra che, in generale, sono uguali gli elementi citati nei testi medici e nei testi filosofici: aria, acqua terra e fuoco, bile nera, bile gialla, sangue e flemma, e così via. Ciononostante, esiste un'importante differenza. In contrapposizione alla

<sup>5</sup> Per la traduzione di questa espressione di veda Lopez 2008, 256-258.

tendenza filosofica a semplificare la complessità fino ad arrivare alla natura degli elementi che sia quantitativamente determinata per ciascuno di essi, il medico riconosce che la natura (*physis*) di un elemento consiste nella potenzialità (*dynamis*) che ad esso deriva per avere influenza sugli enti o le proprietà elementari con cui gli accade (*symbesetai*, *PM XX 17*) di interagisce. In breve, gli elementi fisici e le proprietà ad essi inerenti sono valutate per la loro capacità di agire ed interagire, di mescolarsi in interconnessioni all'interno delle quali sorgono nuovi attributi che non è possibile dedurre astrattamente dall'analisi degli elementi di base (*PM III 32-33*).

Nelle parole di Lopez, le proprietà sono considerate “per come operativamente si attuano in relazione all'organismo, alle diverse componenti [...] all'universo più in generale [...] dell'esperienza e della osservabilità fenomenica” (2008, 194). La salute e integrità umane non possono essere comprese attraverso la conoscenza di fattori singoli, determinati, ridotti e delimitati dai loro componenti elementari. Il loro valore scaturisce dalla rete di interconnessioni e interazioni tanto nella natura dell'individuo, quanto nella sostanza dei cibi.

Mi pare pertanto che è necessario [...] conoscere l'uomo in relazione (*pros*) a ciò che mangia e a ciò che beve e alle diverse abitudini di vita, e inoltre ciò che a ciascuno da ciascuna cosa contestualmente accade (*ho ti esti anthopos pros ta esthiomena te kai pinomena kai ho ti pros ta alla epitedeumata kai ho ti aph'bekastou bekastoi symbesetai*) (*PM XX 13-17*. Traduzione di F. Lopez).

Come osserva Vegetti, “Non si tratta per Ippocrate di sapere che cosa è l'uomo, ma di indagare “che cosa è l'uomo in relazione a” (*pros*): di accertare cioè di volta in volta la situazione fisiologica, ambientale, localizzata nel tempo e nello spazio” (VEGETTI, 2000, p.185 nota 38).

Non sono, infatti, i singoli elementi che fanno dell'uomo un ente vivo, ma l'azione che ognuno di essi produce nella totalità umana (*PM XXIV 1-3*), perciò la crasi dinamica e evolutiva di essi nel corpo (*PM, XIV, 1-6*), la quale determina il rinnovamento degli elementi corporei o la loro progressiva corruzione.

Inoltre, la critica alla riduzione sterile delle componenti corporee ai quattro elementi in sé concepiti è accentuata dal fatto che lo l'autore del trattato medico riconosce la presenza di una quantità potenzialmente illimitata di proprietà (*myria*, *PM, XVII, 8*), il cui numero esatto non è determinabile: “Ritengo che questo sia un argomento oltremodo significativo e probante



[...] la stessa cosa è insieme (*to auto*) amara e calda, acida e calda, salata e calda e così all'infinito (*alla myria*)” (*PM*, XVII, 4-8).

Al pari del cibo, l'uomo risulta essere formato da un congiunto di strutture caratterizzate per l'elevato grado di complessità. Nel suo corpo si trovano una miriade (*myria*) di *chymoi* che non possono essere ridotti a nature statiche o a concetti, perché si manifestano come potenze (*dynameis*) di ogni misura per quantità e per forza: “V'è infatti, nell'uomo il salato, l'amaro, il dolce, l'acido, l'astringente, l'insipido, e mille altre cose (*alla myria*) dotate di potenzialità di ogni misura (*pantoias dynamias echonta*) sia per misura che per forza (*plethos te kai ischyn*)” (*PM*, XIV, 23-26).

Lo stato di malattia non si produce quando fra i quattro elementi si crea uno squilibrio quantitativo di un elemento rispetto ad un altro, come vuole il seguente relato di Timeo:

Come poi abbiano origine le malattie è più o meno chiaro a chiunque. Essendo infatti quattro gli elementi di cui si compone il corpo, terra, fuoco, aria e acqua, perturbazioni e malattie si producono quando, contro natura, essi sono in quantità troppo grande o troppo piccola [...]. Infatti, appunto, noi diciamo che quando un elemento si aggiunge o si sottrae [...] in base ad un rapporto proporzionale, sarà possibile [...] che si conservi uno stato di salute (*Timeo*, 82a-b. Traduzione di F. Fronterotta).

Al contrario, essendo indeterminabili quanto al numero tanto gli elementi quanto le loro proprietà, essi risultano agire contemporaneamente e in modo contrario ad un tempo (*hyphenantias beotoisin, pan tounantion*) nell'uomo (*en anthropoi*, *PM*, XV, 11-20). Perciò, la malattia è suscitata dal venir meno della crasi e coappartenenza degli elementi e delle loro proprietà (LOPEZ, 2008, p.213). Lo stato di salute, a sua volta, è determinato non da una proporzione matematica, bensì dalla condizione di “coimplicazione” (LOPEZ, 2008, p.284) della miriade di umori che agiscono in modo dinamico e olistico (*PM*, XIX, 7-8; cf. XVI 4). Quando essi sono cotti assieme (*pessetai*) l'organismo ritrova uno stato di quiete in cui nessun elemento può essere singolarmente distinto (*en besychia eie, medemien synaamin idien*, *PM*, XIX, 41).

[...] mescolati l'uno all'altro (*memigmena auta auteoisin*) non causano dolore; misura e crasi (*crisis gar kai metriotes*) provengono al caldo dal freddo, al freddo dal caldo: ma allorché uno si separa interamente, allora causa dolore (*PM*, XVI 3-7. Traduzione di F. Lopez).

Gli effetti contrari e contrastanti che l'uomo sperimenta a contatto con l'ambiente non sono riconducibili necessariamente alla particolare sensibilità

dell'uomo. Tant'è vero che ogni ente fin dall'origine gode di proprietà contrastanti che producono ad un tempo effetti contrari in decorrenza alla peculiare condizione in cui si trova ad accadere, perché la compresenza dei contrari è insita in ogni ente naturale e l'uomo non si costituisce ad eccezione.

Su questo punto è significativa la riflessione dell'autore del trattato *De Diaita*:

ciascuna cosa è la stessa in relazione a tutte le cose e tutte le cose in rapporto a ciascuna e niente fra tutto è assolutamente ed incondizionatamente a se stante” (*De Diaita*, I.4, 23-24). “tutto infatti è simile pur essendo dissimile, tutto è incompatibile pur essendo compatibile, tutto dialoga pur non dialogando, ha ragione pur non avendone” (*De Diaita*, I.11, 4-7) (LOPEZ, 2008, p.203 nota 395).

Il medico non potrebbe essere stato più esplicito. Una interessante riflessione di Vernant (1978, p.390-396) evidenzia l'importanza delle osservazioni del *De Diaita* in relazione alla tendenza della razionalità moderna all'oggettivazione meccanicista di tipo matematico quantitativo che nutre ancor oggi lo studio della natura e permea le ricerche mediche.

In conclusione, la differenza determinante fra filosofia e medicina e l'allungo antropologico che l'autore del trattato ippocratico attribuisce ai soli medici non consiste nel fatto di aver determinato costituenti differenti della sostanza umana rispetto a quanto determinato nei trattati filosofici, bensì nella consapevolezza che l'uomo non sia ciò di cui è strutturato, si tratti di triangoli, poliedri, elementi fisici o biologici. “Sapere (*eidennai*) [...] che cosa è l'uomo (*ti esti anthropos*)” (*PM*, XX, 103) non rientra negli interessi del medico e non può essere considerato neppure l'oggetto proprio dell'antropologia. L'autentica antropologia deve essere vincolata all'amore per l'uomo (*Precetti*, VI) e non alla conoscenza di cosa esso sia. La filosofia si prefigge di “conoscere (*eidennai*)” cosa sia l'uomo, la medicina si prefigge di “andare alla ricerca (*zetein*)” dell'uomo. La prima ama il sapere (*philo-sophia*), mentre la seconda ama l'uomo (*philo-anthropia*; cf. MESQUITA, 1998, 70-75).

## CONCLUSIONE

In questo articolo abbiamo posto in relazione due modelli antropologici, il primo risalente al *Timeo* platonico e il secondo al trattato ippocratico *Prisca Medicina*. Sebbene non sia testimoniata alcuna influenza diretta fra i due pensatori, siamo persuasi dell'importanza di illuminare e riconoscere i pregi

di entrambe i testi, ma soprattutto di evidenziare la sorprendente attualità del trattato ippocratico rispetto a quello filosofico.

Il testo platonico denota la sua originalità per la capacità di ridurre la complessità fisica e umana ad elementi semplici, non ulteriormente riducibili e sottoposti a norme naturali costanti e universali. Platone realizza una moderna applicazione matematica alla biologia e allo studio della realtà sensibile, ma d'altro canto rimane trappola della tradizione per il fatto di rifiutare qualsiasi ingerenza della sperimentazione o dell'esperienza all'interno di una scienza, in nome dell'universalità e superiorità teoretica della filosofia sulle altre arti.

Il modello adottato dal filosofo greco non risulta, perciò, adeguato alla fondazione di una antropologia se guardato dal punto di vista adottato, in epoca contemporanea a Platone, da alcuni autori dei trattati della scuola medica di Cos. Infatti, il primo rivela il suo "amore per la sapienza" indipendentemente dall'oggetto di questo sapere. Al contrario, dal *Prisca Medicina* traspare l'idea che l'amore per il sapere, nel caso specifico sapere cosa sia l'uomo, non conduce necessariamente ad amare e a prendersi cura dell'uomo, obbiettivo dell'arte medica. In nome di questa sollecitudine verso la natura umana il trattato dello studioso coo amplifica il metodo di indagine, e il frutto di questa ricchezza è una immagine dell'uomo che sfida e vince con successo l'avversario filosofico. Secondo lo studioso di Cos il modello filosofico non rende conto della complessità degli esseri viventi e dei fenomeni naturali in generale. La scienza medica perviene con successo maggiore a produrre una nuova e più articolata dottrina, che ha il pregio di valorizzare il contesto di appartenenza dell'uomo, la sua evoluzione e l'intricato complesso di interazioni che lo costituiscono essenzialmente e che risulta irriducibile alle componenti elementari e alle loro proprietà. Da una nuova concezione dell'uomo, il trattato ippocrato trae una nuova concezione di metodo ed esattezza essenziali a qualsiasi disciplina che si dichiari scientifica e, in vista di ciò, si serve di una molteplicità di strumenti intellettivi ed empirici.

Il frutto dei lavori del medico non sfocia in una scienza esatta ma astratta che ha per oggetto la definizione di cosa sia l'uomo ed che sia stata dedotta, seguendo le leggi matematiche, dagli umori di cui l'uomo è costituito. Il medico costruisce una antropofilia che si propone di favorire la crescita integrale dell'essere umano, impedendo che ostacoli di varia natura, ossia le diverse patologie, interrompano il suo naturale sviluppo.

[Recebido em agosto/2020; Aceito em setembro/2020]

- BORGES DE ARAUJO, F. 2010. A natureza dos números na República de Platão. *Kriterion*, 22, p.459-471.
- BRISSON, J.-L. 1991. *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*. Paris: Vrin.
- BRISSON, J.-L. 2003. *Platão: Leituras*. Porto Alegre, Edipucrs.
- BRISSON, J.-L. 2003. How and why do the building blocks of the universe change constantly in Plato's *Timaeus*. In Natali, C. e Maso St. (org.). *Plato Physicus. Cosmologia e Antropologia nel Timeo*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Editore.
- BRISSON, J.-L. 2015. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. St. Augustin: Academia Verlag.
- BURNET, J. 2006. *A Aurora da Filosofia Grega*. Trad. Para o português de H. Cairus, A. Bacelar, T. Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- CAIRUS, H. F. e RIBEIRO WILSON, A. JR. 2005. *Textos Hipocráticos. O doente, o medico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- PEIXOTO, M.C.D. 2009. Kairos e Metron: a saúde da alma na terapia do corpo. In Campolina Diniz Peixoto, M. (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, p.55-67.
- CARONE, G. 2007. Akrasia and the structure of the passions. In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (orgs.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 101-114.
- CARONE, G. 2008. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola.
- DI BENEDETTO, V. 1986. *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*. Torino: Einaudi.
- DILLER, H. 1952. Hippokratische Medizin und Attische Philosophie. *Hermes*, LXXX, 385-409.
- FERRARI, F. 2016. *L'antropologia di Platone*. Il problema della persuasione e la sua ricaduta sul problema anima-corpo. Tesi di Dottorato. Venezia, Università Ca' Foscari.
- FIERRO, M. A. 2013. Two conceptions of the body in the Phaedrus. In: BOYS-STONES, G.; GILL, C.; EL MURR, D. (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 7-50.
- FRIAS, I. 2005. *Doença de corpo, doença da alma*. Medicina e filosofia na Grécia antiga. São Paulo: Loyola.
- FRONTEROTTA, F. 2007. Che effetto fa essere un pipistrello? In: MIGLIORI, M.; NAPOLITANO VALDITARA, L. M.; FERMANI, A. (eds.). *Interiorità e anima*. La psychè in Platone. Milano: Vita e Pensiero, 89-108.
- FRONTEROTTA, F. 2015. Platone. *Timeo*. Introduzione, traduzione e note. Milano: BUR.
- FRONTEROTTA, F. 2015<sup>2</sup>. Plato's Conception of the Self. In: DE BRASI, D.; FÖLLINGER, S. (eds.). *Anthropologie on Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*. München: Verlag Karl Albert, 35-59.
- JOHANSEN, T. K. 2000. Body, Soul and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 87-111.
- LENNOX, J. G. 1985. Plato's Unnatural Teleology. In O'Meara D. J. (ed.). *Platonic Investigations*. Washington: D.C., 195-218.
- LOPEZ, F. 2008. *Il pensiero olistico di Ippocrate. Riduzionismo, antiriduzionismo, scienza della complessità nel trattato Sull'Antica Medicina*. San Giovanni in Fiore: Pubblisfera.
- LOPEZ, F. 2008. Traduzione dal greco di Prisca Medicina di Ippocrate. In *Il pensiero olistico di Ippocrate. Riduzionismo, antiriduzionismo, scienza della complessità nel trattato Sull'Antica Medicina*. San Giovanni in Fiore: Pubblisfera, 404-435.

- LOUREIRO, J. D. 2011. *Comentário Político – Filosófico ao político de Platão*. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- MESQUITA, P. 1998. Entre filosofia e medicina: a antropologia hipocratica. *Philosophica* 11, 63-85.
- PAGANI, P. 2012. *La Geometria dell'anima*. Napoli: Ethica.
- PATTERSON, R. A. 1981. The Unique Worlds of the Timaeus. *Phoenix*, 35, p.105-119.
- PATTERSON, R. A. 1985. *Image and Reality in Plato's metaphysics*. Indianapolis: Hackett.
- PROCACCI, S. 2001. *Alle radici dell'olismo. La filosofia della natura in J. C. Smith*. Perugia-Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- PAGANI, P. 2012. *La Geometria dell'anima*. Riflessioni su matematica ed etica in Platone. Napoli: Orthotes.
- VEGETTI, M. 2000. *Opere di Ippocrate; L'Antica Medicina*. Torino: Union tipografico editrice torinese (1965).
- VERNANT, J.P. 1978. *Mito e pensiero presso i greci*. traduzione italiana. Torino: Einaudi.

# A NOÇÃO DE LIVRE-ARBÍTRIO EM ORÍGENES FRENTE À POLÊMICA ANTIGNÓSTICA NO CONTEXTO DOS SÉCULOS II-IV D.C.

## THE FREE WILL NOTION IN ORIGEN REGARDING AN ANTIGNOSTIC CONTROVERSY IN THE CONTEXT OF II-IV CENTURIES AD

SIDNEI FRANCISCO DO NASCIMENTO\*

**Resumo:** Orígenes assemelha mais a gnose intelectualizada, renomada entre as pessoas cultas, como fora o caso da metafísica de Valentino no século II d.C., do que a gnose do século III d.C., oriunda de um sincretismo religioso, misturado ao imaginário coletivo e aos anseios de salvação das camadas mais populares. Mas há uma diferença intransponível entre Orígenes e Valentino no que se refere à noção de livre-arbítrio. Para o primeiro, o livre-arbítrio é inseparável do agir moral, já para o segundo, as ações humanas estariam destinadas por natureza à salvação ou à perdição.

**Palavras-chave:** Livre-arbítrio; Helenismo; Gnosticismo; Cristianismo.

**Abstract:** Origen resembles more the intellectualized gnosis, renowned among educated people, as was the case of Valentino's metaphysics in the 2nd Century A.D., that the gnosis of 3rd Century A.D., arising from a religious syncretism, mixed with the collective imaginary and to the desire for salvation of the post popular strata. But there is an insurmountable difference between Origen and Valentino regarding the notion of free will. For the first one, free will is inseparable from the moral action, for the second, human actions would be destined by nature to salvation or to damnation.

**Keywords:** Free will; Hellenism; Gnosticism; Christianity.

### INTRODUÇÃO

A noção de livre-arbítrio desenvolvida por Orígenes está associada à polêmica “antignóstica”. As doutrinas heréticas em seus mais diversos matices, apesar de suas peculiaridades e contextos diferentes, admitirão uma concepção de natureza que não será hegemônica entre os autores cristãos nos primeiros séculos de nossa era. O livre-arbítrio correlato à doutrina de

---

\* Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: sidneifn@bol.com.br

natureza concebida pelos cristãos, diferentemente dos filósofos gregos e das seitas gnósticas, incidirá em alguns pontos cruciais que auxiliarão no fortalecimento do dogma cristão, tais como a consubstancialidade das pessoas da Trindade; a tendência à religião monoteísta; a convicção de que o mundo criado por Deus não é completamente trevas, porque se traduz em sua própria imagem, e, por último, a compreensão de que o sucesso como resultado de nossas boas escolhas e deliberações não depende exclusivamente de Deus, mas de nossas ações, desde que sejam moralmente agradáveis ao Criador.

A condição existencial do homem diante de Deus se manifesta sempre quando o tema a ser tratado é o livre-arbítrio:

As disposições morais dos espíritos asseguram as condições puramente ontológicas. Toda religião, e a própria filosofia, deve aceitar, quando o Absoluto que ela reconhece não é a Natureza cega, mas o Ser espiritual e pessoal, um Pai. A revelação cristã o proclama com insistência. (NEMESHEG, 1960, p.135)

Devido à imensa obra de Orígenes, a pesquisa não se torna simples e nem fácil. É necessário ter muito espírito histórico e o conhecimento de sua época para não projetar sobre o autor os quadros de pensamento que lhe são posteriores e que não lhe pertencem. Para não ser anacrônica, a pesquisa considerará o processo de assimilação, síntese e transformação entre as filosofias de Platão, passando pela filosofia dos estoicos, pelo neoplatonismo, pelo médio platonismo e pelo gnosticismo clássico do século II d.C., em detrimento do gnosticismo mais popular do século III d.C., chegando às críticas de seus detratores posteriores. O alexandrino, com sua extrema erudição, foi um autor muito debatido e, por esse motivo, criou muitas inimizades e conseqüentemente muitas avaliações contraditórias sobre sua vida pessoal e seus escritos. Segundo Rufino, os que criticavam Orígenes estavam furiosos com o que ele ainda não havia revelado plenamente. No prefácio da obra de Orígenes, *Sobre os princípios*, Rufino acusa aqueles que o desqualificam como indignos: “Acontece que os homens preferem condenar, por temeridade e ignorância, o que consideram como difícil e obscuro, ao invés de compreender com diligência e aplicação.” (ORIGENE, 1968, p. 363)

As atitudes hostis que motivaram os debates em torno do livre-arbítrio e em geral a respeito das obras de Orígenes foram resultados da ignorância e das incertezas provenientes das transformações ocorridas nas estruturas sociais e mentais clássicas, nos primeiros séculos de nossa era. É importante destacar que as mudanças não ocorreram de maneira isolada, ou autóctone.

Para esboçar inicialmente um quadro introdutório desta época, com o intuito de contextualizar as discussões em torno do livre-arbítrio, pontuaremos de maneira sucinta, pelo menos nesse primeiro momento, alguns sistemas filosóficos que foram relevantes para a época e que, conjugados, nos auxiliarão a entender o quanto as reflexões de Orígenes foram praticamente incompreensíveis, ou se constituíam como motivo de discórdias e discussões acaloradas entre cristãos e pagãos.

A história de séculos do helenismo não poderia ser negligenciada quando pretendemos esboçar um cenário que envolve tanto a filosofia grega, quanto a formação do cristianismo.<sup>1</sup> É importante salientar que, quando citamos o cristianismo, não devemos considerá-lo, no início, como uma manifestação religiosa unitária, como se estivesse se desenvolvido de maneira linear, sem dissidências e rupturas, ou sem conflitos internos.

Em 187 Irineu colecionou vinte variedades de cristanismos; em 384 Epifânio contou oitenta. Por toda parte ideias estrangeiras estavam parasitando a fé cristã, e os cristãos se deixavam atrair pelas novas seitas. (DURANT, 1954, p. 300)

Portanto, verificamos que, se de um lado as pessoas das classes sociais mais elevadas e cultas priorizavam um cristianismo mais místico e especulativo, por outro lado, como resultado de um sincretismo religioso, misturado ao imaginário coletivo e aos anseios de salvação das camadas mais populares, se formava um “cristianismo menos intelectual, abstrato, teológico e mais fantasioso, oriundo do ecletismo característico do século III”. (FAYE, 1925, p. 490)

<sup>1</sup> Para a compreensão mais adequada referente ao conceito “helenismo”, Werner Jaeger em seu livro *Cristianismo primitivo y paideia griega* nos apresenta um verbete apropriado: “Helenismo, que é o substantivo derivado do verbo *helenizo*, ‘falar grego’, significava originalmente o uso correto da língua grega. Os primeiros em usar este conceito foram os mestres da retórica. Teofrasto, que, seguindo o seu mestre Aristóteles, fez da retórica parte de seu ensinamento no Liceu de Atenas, construiu sua teoria acerca do estilo perfeito sobre cinco partes que chamou as ‘virtudes (*aretai*) da dicção’. A primeira delas, e a fundamental, era o helenismo, quer dizer, um uso gramaticalmente correto do grego em uma linguagem livre de barbarismos e solecismos. Acerca do uso pós-clássico da palavra, uso que se desenvolveu em um mundo já cristianizado, veio a significar não só a cultura e língua dos gregos, senão também o culto e a religião dos ‘pagãos’, quer dizer, dos gregos antigos. Foi muito usada neste sentido pelos padres da Igreja gregos em suas polêmicas. A literatura erudita não distingue sempre com suficiente claridade entre esses diversos significados da palavra.” (JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 13)



Apresentaremos a seguir uma série de questões procurando atender dois objetivos: em primeiro lugar, para demonstrar as implicações recíprocas entre filosofia, política e religião e, em segundo lugar, para que se compreendam, a partir desse cenário multifacetado, os rumos e os desdobramentos de uma discussão acirrada em torno do conceito de livre-arbítrio e o que o envolve no contexto da antiguidade tardia.

#### A POLÊMICA ANTIGNÓSTICA NO CONTEXTO DOS SÉCULOS II-IV D.C.

Qual foi a herança que os padres da Igreja receberam dos filósofos gregos, principalmente da filosofia de Platão? Quais foram as assimilações que esses autores fizeram da metafísica e da cosmologia grega quando eram influenciados pelos ventos que sopravam da Palestina, sobretudo a partir da contribuição dos judeus helenizados? No processo de cristianização, quero dizer, de expansão da religião cristã no âmbito da bacia do mar Mediterrâneo, qual teria sido a importância das mutações de ordem política, econômica e social junto à constituição de um discurso evangelizador que reunia as tradições romano-helenísticas fundamentais para a difusão da doutrina cristã em diferentes grupos sociais? (CRUZ, 1995, p. 321) Qual a relação de causa e efeito entre o sincretismo e ecletismo religioso e a crise do século III? Em que medida os escritos de Orígenes reagiram ao “gnosticismo trágico” oriundo de um contexto híbrido de incertezas e intolerâncias que constituíam e dominavam o pensamento do alexandrino? Nesse ambiente de incertezas, a Igreja Oficial de Roma, para se sobrepor à crise, fez com que a “regra da fé” se impusesse como “lei civil”? (CROUZEL, 1984, p. 225) Esse recrudescimento da Igreja objetivando sua hegemonia contribuirá para a formação do estigma de Orígenes como um autor herético?

Dividiremos estas questões em três segmentos: em primeiro lugar, as que dizem respeito aos predecessores de Orígenes e à influência que herdou da cultura grega em especial do platonismo, do estoicismo e do médio platonismo; depois, as que dizem respeito à crise do século III, conjugadas à difusão da doutrina cristã em diferentes grupos sociais e, por último, a respeito das desconfianças de seus sucessores geradas pelas acusações motivadas pela apropriação que autor teria feito da filosofia grega contra o cristianismo.

Platão, no período greco-romano, era considerado como o “divino Platão”, tal era o seu prestígio. A intuição mística, racional, contida em suas obras contribuía para legitimar a concepção de Deus e cumpria ao mesmo tempo um imenso trabalho de preparação para o Cristianismo. (NEMESHEG, 1960,

p. 24) Orígenes, místico e especulativo, desenvolveu um trabalho escritural, espiritual, teológico e metafísico. Tendendo para a elaboração das doutrinas cristãs, forneceu os elementos necessários para sua constituição.

A dimensão espiritual do alexandrino será a representação platônica de um universo em dois planos (CROUZEL, 1962, p. 215); e o médio platonismo como meio filosófico e cultural ao qual pertenceu foi determinante para sua formação teológica e conseqüentemente para a sua concepção de Deus. O encontro da Grécia com o Evangelho, através da aproximação e quase simbiose entre o deus grego e o Deus da tradição cristã, foi construído pelas filosofias dominantes dentro do império romano, entre os séculos II e III de nossa era, a saber, o estoicismo e ainda mais o médio platonismo. Diferentemente da mística platônica, o médio platonismo corroborará com a concepção de Deus como pai e não em sua solitude e impessoalidade separado dos infortúnios humanos. Se há uma relação do homem com Deus, não se verifica a mesma relação de Deus com o homem. (FESTUGIÈRE, 1932, p. 54)

*Deorum trinas numcupat Plato species, quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum hujus divini orbis superius ostendimus.* (PLUTARCO, *De Iside*, 56,373 E.f., *apud* NEMESHEG, 1960, p. 17)<sup>2</sup>

Estamos falando da figura de Deus-Pai construída pela filosofia religiosa cristã muito semelhante à noção de Bem platônico. “Para se descobrir o rosto de Deus, a revelação cristã era necessária, e a teologia de Orígenes cumpriu esse papel.” (NEMESHEG, 1960, p. 25)

Se existem fronteiras intransponíveis entre a filosofia estoica e o cristianismo, separá-las seria um trabalho muito simples se não estivéssemos no contexto dos primeiros séculos de nossa era. Em geral, o que se verifica devido ao sincretismo característico da época é um estoicismo popular, de rua, reduzido a uma moral, um estoicismo não evoluído, mas decantado. Ao mesmo tempo que são diferentes e quase incompatíveis tais filosofias ou teologias, seria uma aventura arriscada estabelecer certezas e vínculos de paternidade entre elas. No entanto, o que narra a história da filosofia é que havia uma contaminação quase inconsciente, uma espécie de transfusão de imagens históricas presentes na consciência da época. Orígenes dialogava

<sup>2</sup> “Platão nomeia três espécies de Deuses, dos quais o primeiro é o princípio, superior e incorpóreo, além dos mundos, que faz e constrói o movimento circular divino que conhecemos como superior.” (Tradução nossa.)

com os filósofos do Pórtico, se apropriava de categorias próprias da filosofia estoica, no entanto, com originalidade revalorizava o monismo estoico quando admitia o *logos* de Deus como realidade invisível e incorpórea.

Orígenes procura demonstrar a ignorância de Celso referente à doutrina sobre o Espírito de Deus, quando recorre à filosofia do Pórtico para contradizê-lo e ao mesmo tempo se opor à concepção de deus estoico.

Os filósofos do Pórtico dizem que os princípios primeiros são corporais e, por este motivo, julgam tudo perecível; eles arriscariam mesmo tornar perecível o Deus supremo, se esta conclusão não lhes parecesse por mais absurda; se dermos crédito a eles neste ponto, até o *logos* de Deus descendo até os homens e às coisas mínimas nada mais é senão um espírito corpóreo. (...) Os filósofos do Pórtico têm, pois, toda liberdade de entregar tudo ao fogo abrasador! Sabemos que nenhuma realidade incorpórea está fadada ao fogo abrasador e que não podem se dissolver em fogo nem a alma do homem, nem a substância dos anjos, tronos, dominações, principados, potências. (ORÍGENES, 2004, p. 525)

Esse animismo universal presente na filosofia estoica também se verifica no cristianismo quando ambas concordam que Deus esteja presente em tudo, até mesmos nas coisas mais ínfimas: “Os estoicos sustentam que deus escorre na matéria como o mel nos favos”. (Tertullianus, *ad nat.*, II 4, *apud* ARNIN, V. H., 2014, p. 81) Em outro fragmento: “Não silenciarei os estoicos, segundo os quais o princípio divino se difunde na matéria, por toda a matéria, também aquela de natureza ínfima; e assim grosseiramente desonram a filosofia.” (Clemens Alex., *In Protrept.*, p. 58, *apud* ARNIN, 2014, p. 81) No campo da filosofia moral o platonismo, o estoicismo e o cristianismo se assemelham, quando concordam que o viver e o agir bem dependem da reta razão.

Victor Goldschmidt, em seu livro *Le système stoïcien et l'idée de temps*, nos diz que “os platônicos e os estoicos reconhecem que há uma realidade cósmica (ou transcendente) à qual pode e deve se ligar a existência humana”. (GOLDSCHMIDT, 1969, p. 172) No entanto, o autor nos adverte que, embora sejam semelhantes porque liberam a existência humana da empresa do vir a ser, contudo, suas intenções são muito diferentes. Para o platonismo a realidade divina é transcendente com relação ao universo visível, e a conduta contemplativa conduzirá a alma à imortalidade, enquanto que, para o estoicismo, essa realidade divina é real e total percebida em nós pela parte “hegemônica” e fora de nós como a representação do Destino que a cada instante está presente e que nos envolve, e caberá ao sábio estoico não

temer e nem se perturbar num mundo onde todo acontecimento chega a seu tempo e hora.

Os seguidores de Zenão ensinam que a alma é divisível em oito partes enquanto as suas faculdades são múltiplas; de fato no *hegemônico* estão presentes a representação, o consentimento, o impulso e o raciocínio. (NEMESIUS, *de nat. Hom.*, p. 96, *apud* ARNIN, 2014, p. 81)

No que diz respeito ao nosso tema, também incluiria nesta lista o cristianismo como uma realidade divina e transcendente que se liga à natureza individual. Mas se, por um lado, o deus dos estoicos é uma realidade divina, material e imanente, se a concepção de Deus platônica é uma realidade divina, incorpórea e impassível, o Deus do cristianismo é um ser pessoal, imaterial e transcendente. Se os gregos ofereceram a expressão filosófica para falar a respeito do livre-arbítrio, será por sua vez, por meio do método alegórico de Orígenes, que as Sagradas Escrituras oferecerão as bases para a sua compreensão.

Orígenes admitirá que, diferentemente dos “cães de caça” ou dos “cavalos de guerra”, os homens estão sujeitos a vivenciar impressões de vários gêneros que tocam a vista, o ouvido e os outros sentidos e nos impulsionam às ações boas ou malvadas. Ele imediatamente concluirá que vivenciar as representações externas não depende de nós; julgar se devemos ou não nos servir de um modo ou de outro de tais representações, isto sim, depende de nossa vontade racional, educada e não envolvida completamente por impulsos externos. O gênero humano é um ser racional capaz de discernimento. Orígenes insiste sobre um ponto fundamental referente à teoria da participação de Deus no entendimento humano, querendo dizer que o bem e o mal não são imanentes.

Nenhuma criatura é boa ou divina por natureza, mas somente por dom divino, por participação da bondade divina. Que esta criatura, a exemplo de Satã, se afirme independente e perfeita por ela própria, e assim imediatamente privada da presença divina, cometerá livremente o pecado do orgulho, o mais grave dos pecados, o pecado metafísico poderíamos dizer. Sabemos, contudo, que para o alexandrino este pecado não é irremediável. A pedagogia divina visa a reeducar o ser rebelde e lhe fazer redescobrir sua dependência ontológica frente a Deus. Notamos que a alma de Jesus não podia cometer o pecado metafísico pelo fato de sua união íntima com Deus. (ORIGÈNE, 1976, p. 263)

A física vem a ser metafísica, a filosofia, teologia, e a tendência mística se revelava em todos os lugares. (SPANNEUT, 1957, p. 41) Mas a respeito do que estamos falando exatamente? Do gnosticismo do século II, que pertencia às pessoas cultas, que se valiam de uma mística mais racional, intelectualista que se mantinha pelas suas características muito fidedignas às fontes, quero dizer, às filosofias da transcendência, ou do gnosticismo procedente dos meados do século III, oriundo de um período de crise, que seduzia as pessoas mais ignorantes que circulavam pelo submundo do paganismo vulgar, constituído de uma credulidade mórbida? Estamos falando de um gnosticismo clássico ou de um gnosticismo cristão ou trágico? São vários sistemas gnósticos que se sobressaíam nos períodos dramáticos ao final do paganismo. O que nos importa nesse momento é propor um cenário de indefinições, derivado de uma “comoção moral, social e intelectual que subvertia o sentido dos valores que havia sustentado o velho mundo.” (BRÉHIER, 1953, p. 21) Embora criticasse a doutrina gnóstica, Orígenes não a rejeitava completamente; suas críticas tinham um endereço certo, quando se dirigiam às associações religiosas pagãs que se formavam em nome das divindades heteróclitas que se deixavam seduzir pelos ritos e cerimônias expiatórias.

#### AS DIFERENÇAS ENTRE ORÍGENES E A DOCTRINA DE VALENTINO A RESPEITO DO LIVRE-ARBÍTRIO

as críticas que Orígenes faz à doutrina gnóstica para ratificar a noção de livre-arbítrio e sua intransigência frente ao paganismo de seu tempo incidirão praticamente em todos seus escritos. A princípio utilizaremos dois livros como referências basilares, e a partir dessas indicações recorreremos a tantas outras dispersas nas obras do autor. Apresentamos inicialmente o texto *Philocalie 21-27*, publicado pela editora parisiense *Du Cerf*, com antologias organizadas por Basílio de Cesareia e Gregório de Nazianzeno, constituídas de três partes: a primeira exclusivamente consagrada à hermenêutica, a segunda à apologética e que deve sua unidade ao fato de que todos os textos são referências para a leitura do livro *Contra Celso*; e a última parte, a que nos interessa especialmente, que se constitui como uma antologia de textos de Orígenes dedicada às reflexões a respeito da liberdade do homem e de Deus contidas nos capítulos 21 ao 27.

A segunda indicação que propomos é o livro que fora traduzido por Rufino, *Os princípios*, volume III, título traduzido do grego (Περὶ ἀρχῶν) a partir de Eusébio (*H. Ecl.*, VI, 24), indicado por esse em língua original no

prefácio que o próprio Rufino se encarregou de fazer. Se Rufino foi um compilador dos textos de Orígenes quando os traduzia do grego para o latim, se escreveu o que o alexandrino não disse, se sua interpretação fora forçada em alguns momentos para atenuar as críticas posteriores de seus detratores do século IV, ou se essa conduta ofuscava e alterava a argumentação origenista, não será oportuno desenvolver esse tema tão controverso e muito debatido nesse momento. Sublinhamos apenas que na introdução que Éric Junod faz dessa obra, também publicada pela editora parisiense *Du Cerf*, ele nos diz que, “graças à excelente reputação de Basílio e de Gregório, a *Philocalie* atravessou séculos resistindo à censura que se exercia sobre as obras de Orígenes.”. (ORIGÈNE, 1976, p. 13) Por outro lado, apesar da tradução de Rufino e suas versões não desfrutarem de muito prestígio, isso não diminui em nada a importância de seu trabalho, ao contrário, se constitui na opinião de Manlio Simonetti como “o mais importante meio de controle da tradução latina da qual dispomos”. (ORIGÈNE, 1968, p.18)

Quando falamos a respeito do conceito de livre-arbítrio consequentemente aparecem temas conexos e que são invariavelmente conjugados, tais como o destino, a preexistência das almas com sua correlata noção de “causas precedentes”, o mal, o bem, a natureza humana, a relação do homem com Deus, a consubstancialidade das pessoas da Trindade e a presciência divina. Henri Crouzel considera o tratado *Sobre os Princípios* muito mais “como prolegômenos, ou uma introdução à teologia do que propriamente como um sistema muito elaborado”. (CROUZEL, 1962, p. 205) Opinião que condiz ao título *Os princípios*, porque devemos compreendê-lo no sentido de “princípios constitutivos do ser das coisas aclimatado no ambiente filosófico e literário da época”, e desse modo devemos compreendê-lo no contexto de sínteses e assimilações entre a filosofia grega e o próprio cristianismo como tratamos anteriormente. Consideramos que desenvolver cada tema separadamente não seria oportuno para o momento, sendo assim, vincularemos esses temas à concepção de natureza que se corresponderá não só ao conceito de livre-arbítrio, mas, ao mesmo tempo, coincidirá com a discussão e disputa que Orígenes levará adiante contra os gnósticos.

Não se trata de desenvolver nesse momento uma História da Filosofia e tentar esboçar um quadro completo dos autores representantes de todas as fases do gnosticismo. Seria prematuro estabelecer uma história geral do gnosticismo. Nem Orígenes parecia “particularmente atento a relevar as diferenças entre os diversos mestres, escolas e tradições gnósticas”. (NORELLI,

1992, p. 2) No entanto, tomaremos como exemplo a gnose valentiniana para depois compará-la com a concepção de natureza e livre-arbítrio em Orígenes.

Para os gnósticos do século II esta palavra tinha um sentido preciso. Designava a doutrina da escola, quer dizer, uma concepção metafísica do universo que envolvia o mundo invisível e o cosmos, e que descrevia metodicamente a sua organização. Este gênero de filosofia às vezes teológica e cosmológica não tinha nada de insólito. (FAYE, 1925, p. 446-447)

Qual seria a condição existencial do indivíduo e sua representação de mundo para que a mística gnóstica pudesse satisfazê-lo em seus anseios de salvação? A tradição platônica órfico-pitagórica contribuiu para a sensação de que somos estrangeiros nesse mundo. Entre o mundo superior e o nosso há uma fratura que só se resolverá com o auxílio do *pneuma*, mediante o qual o homem receberá a certeza da salvação. O ascetismo gnóstico recomenda que devemos “renunciar ao mundo, às suas preocupações e à carne”. (FAYE, 1925, p. 457) Há uma cisão entre o homem e Deus que precisa ser resolvida, veremos a maneira como a gnose de Valentino incidirá nesse contexto.

A gnose valentiniana descreverá a organização do mundo constituído da seguinte maneira: no mundo superior se encontra o *Bythos* ou o Uno, inacessível e originalmente imerso no silêncio que gera a partir dele próprio o pensamento, ou o universo divino constituído ou conhecido como Pleroma. Depois temos a primeira sapiência, situada à margem do Pleroma, que procura conhecer o *Bythos* com as próprias forças sem esperar a revelação fornecida pelo filho ou intelecto (*nous*); e por último, verificamos a segunda sapiência (*achamoth*), conhecida também como entidade espiritual, mas perturbada e sem forma; desta sapiência teremos a origem o mundo, isto é, da matéria. Apresentando esses elementos em seu movimento de processão observamos que o Uno, incriado e perfeito em constante movimento, gera o Pleroma ou pensamento, que por sua vez gera duas sapiências, uma superior e outra inferior, sendo que em relação à primeira devemos compreendê-la como psíquica, e, em relação à segunda e última nessa hierarquia de hipóstases, devemos compreendê-la como *íllica*, abandonada à matéria.

Já o movimento de conversão pressupõe o processo salvífico. Desse modo, “matéria, psique, *pneuma* não definiriam três categorias de homens, mas três condições de homem” (NORELLI, 1992, p. 7). Isso se justifica se concordamos com a ideia de que “temos muitos *ílicos*, poucos psíquicos e pouquíssimos pneumáticos” (NORELLI, 1992, p. 12). Como na tradição órfico-pitagórica, a metafísica de Valentino nos sugere uma divisão entre o uno

e o múltiplo, entre o mundo superior e o inferior, entre a primeira hipóstase, compreendida como princípio divino, localizada no mundo superior, em contraposição à última hipóstase, a alma *ílica*. O princípio divino nos interessa menos, porque em relação a ele não há nem mesmo o que dizer, pois representa o inefável, isto é, o silêncio místico. No que diz respeito à salvação, a própria só acontecerá a partir do dom inalienável, por esse motivo necessário, do poder do *pneuma*; uma iluminação recebida pelo *Bytos/Uno*, que o *pneuma* receberá e enviará à *psique*, para que a própria seja reintegrada ao Pleroma. Movimento de purificação semelhante acontecerá com a alma *ílica*, mas somente ao final do tempo destinado para este mundo. Assim, observamos uma tensão interna contida na metafísica de Valentino, entre a psique “destinada à salvação e o elemento *ílico*, destinado à perdição” (ORIGENE, 1968, p. 445), marcado por sua vez pelas paixões, determinadas a virem a ser desfrutadas nesse mundo.

O poder do *pneuma* não é parte da natureza humana, mas da graça, como exprimem os valentianianos afirmando que seu poder não é transmitido por gerações a partir de Adão, mas inserido nos homens pela sapiência, mãe dos espirituais. (NORELLI, 1992, p.12)

Mesmo que de maneira reduzida, os elementos que compõem a metafísica, a cosmologia e a ontologia de Valentino foram apresentados. Por conseguinte, nos resta saber de que modo o livre-arbítrio teria lugar num esquema em que as ações humanas seriam determinadas por natureza, ou seja, qual seria a função do livre-arbítrio já que tudo fora predeterminado por uma natureza destinada à salvação e outra à perdição. Nesse sentido, se insinuarmos que o livre-arbítrio não teria autonomia porque estaria submetido tanto à natureza superior (psique) quanto a natureza inferior (*ílica*), ficaríamos do lado de Orígenes e suas diferenças em relação a Valentino, situação que veremos mais adiante; no entanto, Valentino irá conceber o livre-arbítrio não como deliberação da vontade racional, mas como abertura do elemento psíquico para acolher o elemento pneumático, seguido da experiência do amor divino que purifica o coração dos males que o oprimem. Todo esse processo deverá ser compreendido com uma certa inevitabilidade solidária entre o elemento psíquico e o pneumático. A conduta moral, que depende da vontade que delibera em direção ao bem, tanto quanto ao mal, está descartada do esquema valentiniano, pois o agir moral não é o fundamento do livre-arbítrio.



... a inclinação ao mal ou ao bem dependeria do domínio do elemento *ílico* ou daquele do elemento pneumático decidido pela mãe dos espirituais e do salvador mediante a inserção do sêmen pneumático. (NORELLI, 1992, p. 28)

A noção de destino está pressuposta na metafísica de Valentino quando este admite uma “inevitabilidade solidária” entre os elementos que compõem a liberdade. Não há lugar para a subjetividade, quero dizer, para a experiência individual que está submetida a esse processo inevitável, inalienável, que se inicia com o princípio divino e sobretudo com a disponibilidade do pneumático em se doar para a sapiência espiritual, que se abrirá para acolhê-lo. Todo esse processo acontece porque é da natureza de cada elemento agir dessa forma. O mundo é constituído de tal maneira que cada natureza cumpre a sua função. É importante observar que, desse modo, o pneumático também assumirá o lugar de um demiurgo e terá, por sua vez, um papel fundamental de salvar o homem, porque elevará sua alma do mundo das paixões, logo inferior, para o mundo espiritual e superior. Nesse cenário não há como admitir a unidade de Deus devido à separação entre as várias hipóstases e, portanto, naturezas que compõem os sistemas gnósticos.

Não pretendemos estabelecer um confronto direto entre Valentino e Orígenes, mesmo porque ambos se assemelham em muitos aspectos. Embora a terminologia utilizada seja substancialmente a mesma, para Orígenes, diferentemente de Valentino, todas as distinções entre os homens dependem apenas da vontade e não da natureza. Certamente, constataremos a crítica severa que Orígenes fará e que envolverá a totalidade dos sistemas gnósticos indiscriminadamente. Por exemplo, o alexandrino criticará os marcionitas, porque acreditavam que a desigualdade das condições humanas demonstraria a maldade de Deus, nesse sentido a injustiça dependeria da maldade do demiurgo. Quanto aos gnósticos de modo geral, Orígenes os criticava, porque acreditavam que o demiurgo governaria o mundo por intermédio dos astros.

Examinemos a seguir em que consistem as críticas que Orígenes desferirá contra os gnósticos. A oposição frente às teorias dos heréticos se manifestará em forma de alegorias, ou seja, de um método de análise para ler e interpretar algumas passagens contidas nas Sagradas Escrituras, que poderiam parecer contrárias à noção de livre-arbítrio, da presciência divina, do destino e outras que poderiam ser compreendidas como se estivessem a favor do fatalismo dos astrólogos, além de sugerirem que o demiurgo pudesse dominar o mundo por intermédio dos astros. Utilizaremos inicialmente, como exemplos, apenas uma passagem de cada texto, a saber, a *Philocalie*, 21-27, e *Os princípios*,

para demonstrar suas alegorias e suas refutações contrárias às especulações que estariam ausentes de seu sistema.

Referente a sua contraposição ao fatalismo dos astrólogos, Orígenes propõe o *Gênese*, 1,14: “E que eles sirvam de sinais para as estações, os dias e os anos”, para nos dizer que os astros são sinais e não as causas dos acontecimentos futuros. Desse modo ele discordará da dominação universal dos astros, da doutrina que admite a existência de um deus bom e de um deus justo, e da ideia de que o destino fosse movido pela necessidade, quero dizer, pela configuração dos astros e não como resultado de uma sinergia entre Deus e o homem, ambos cooperando para a obra da salvação. Vejamos:

Se alguns entre eles (astrólogos), para defender Deus, pretendem que há um outro Deus, o Deus bom que não está na origem de nenhuma destas ações, e se eles fazem depender do demiurgo todas as ações desta espécie, de início, mesmo assim, eles não poderão demonstrar o que eles querem demonstrar: que o demiurgo é justo. Pois como poderiam racionalmente decretar que aquele que eles olham como o pai de tais maldades fosse justo? Em seguida, examinemos o que eles vão dizer sobre sua própria conta. São eles submetidos ao curso dos astros ou são livres, e agora, durante suas vidas, nenhuma influência que viria do alto se exerceria sobre eles? Se eles dizem que são submetidos aos astros, com toda evidência são os astros que lhes permitiram tomar consciência, e o demiurgo lhes terá sugerido, por causa do movimento do mundo, a doutrina de Deus superior que eles inventaram; ou isto eles não querem? Se eles respondem que escapam às leis astrais do demiurgo, será necessário, para que seus propósitos não continuem como uma asserção não demonstrada, que eles se predisponham a nos conduzir de uma maneira muito mais forçada, estabelecendo como diferenciamos uma inteligência submetida ao seu horóscopo e ao destino, e outra que está liberada. Para quem conhece essas pessoas, é evidente que eles serão absolutamente incapazes de fornecer esta explicação se não a reclamarmos.

E mais do que isso, as preces viriam a ser supérfluas porque seriam pronunciadas em vão. Com efeito, se tais acontecimentos devem necessariamente chegar, se os astros os produzem e que nada pode chegar independentemente da relação dos astros entre eles, é absurdo perguntar a Deus por que nos concede tais coisas. Mas por que continuar ainda a estabelecer a impiedade desta doutrina do destino rebatida pelas pessoas comuns sem ser examinada? Dissemos muito para dar uma indicação geral. (ORIGÈNE, 1976, p.137-141)

No livro *Os princípios*, exploremos os argumentos que Orígenes utilizará para descrever a tensão interna, vivenciada pelo indivíduo, como o resultado das escolhas que a alma deverá fazer entre o bem e o mal, ou entre o espírito e a carne. Utilizaremos duas passagens contidas no Novo Testamento recuperadas por Orígenes, a saber, os *Efésios*, 6,12: “lutamos contra os principados e os poderes e contra os diretores deste mundo de trevas e contra os espíritos do mal que habitam nos céus...” e a *Epístola aos Romanos*, 7, 23: “me percebo de uma outra lei que está nos meus membros, que contrasta com a lei de minha mente e me traz prisioneiro na lei do pecado, que está nos meus membros.” Examinemos se os homens são compostos de uma mesma alma dividida em três partes, a saber, racional, material e espiritual, ou somente de uma mesma alma dividida em duas partes, quero dizer, a espiritual e a material.

Em alguns momentos Orígenes admitirá que a natureza humana, racional, está dividida entre uma alma espiritual, que podemos compreender como a psique, e outra alma corporal, também espiritual, que podemos nomear como *ílica*, porque está ligada ao aspecto material considerado inferior porque “asseveram alguns que vem concebida em conjunto com o corpo, por meio de um sêmen corpóreo.” (ORIGENE, 1968, p. 438-439) A alma espiritual, que recebemos como um dom de Deus, portanto como elemento divino, que na compreensão de Paulo não devemos conceber como superior ao homem, mas como intrínseca à bondade, não poderia induzir o homem, senão em direção ao bem. Naturalmente, observamos que a antropologia paulina, vinculada ao esquema binário, que concorda que a alma pudesse ser dividida em duas, considera que a alma espiritual seja superior à alma *ílica*, porque possui uma abertura ao sobrenatural. O que poderia parecer uma contradição à afirmação de Paulo de que não devemos compreender a alma como superior ao homem, deve ser compreendido no sentido de que a alma espiritual, mesmo sendo superior à alma *ílica*, não se constitui como uma natureza de alma diferente das almas que compõe sua antropologia binária, caso contrário, recairíamos no esquema de Valentino.

Orígenes cita a *Epístola aos Gálatas*, 5,17, para esclarecer as diferenças entre a sapiência espiritual e a *ílica*. “A carne desejará contra o espírito”. (ORIGENE, 1968, p. 439) Para sugerir a ideia de que a alma *ílica* está aprisionada ao corpo e aos seus desejos perversos ele a contrapõe à vontade do espírito. O alexandrino recorre mais uma vez à *Epístola aos Gálatas*, 5,19, para nos dizer quais são as obras da carne: “fornicação, impureza, impudicícia, ciúdes, sentimentos de inveja, bebedeira, festas e coisas semelhantes”. Dessa forma, o esquema binário expressa que o espírito deseja o que não

deseja a carne. Assim como a alma espiritual dá a vida ao homem espiritual, a alma material, assim como o sangue, dará vida ao corpo. No entanto, mais adiante, em seus comentários, Orígenes oscila entre o esquema binário - alma e corpo - e o esquema ternário - espírito, alma e corpo - quando admite a possibilidade de a alma da carne vir a ser consciente do que é definido como sapiência da carne. O alexandrino introduzirá uma terceira alma intermediária que se colocará entre o espírito e a carne e que poderá escolher livremente.

Observais, irmãos, as vossas vocações, porque não muitos entre vós são sapientes segundo a carne. (1 *Cor.*, I, 26) Esta passagem parece tender a nos fazer pensar que seja verdadeira e própria a sapiência material e carnal, diferente da sapiência segundo o espírito, e que não podemos defini-la como sapiência se não existisse a alma da carne que fosse sapiente disto que é definido como sapiência da carne. (ORIGENE, 1968, p. 441)

Como pretexto para falar a respeito da importância do livre-arbítrio, Orígenes continua a nos sugerir a ideia de um sistema ternário quando cita a seguinte passagem: “Se a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne a fim de que não façamos aquilo que queremos. (*Gal.*, 5,17)” (ORIGENE, 1968, p. 441) Para que não façamos o que queremos! Seguir a vontade do espírito não pode ser proibido, em relação à carne; se não tivesse uma alma própria, não teria nem mesmo vontade. Desse modo, o autor nos apresenta uma alma que não é aquela do espírito e nem aquela da carne, mas que pensa diferentemente de ambas e se coloque como intermediária. Residirá nessa alma o núcleo da vontade livre, pois será livre para escolher entre os serviços de uma alma ou de outra, já que a liberdade é uma evidência que se impõe àquele que pensa.

Essas concepções de alma binária e ternária nos oferecem o essencial para compreendermos outros conceitos, coligados ao livre-arbítrio, tal como o destino, pois esse não deveria ser compreendido como se refletisse uma sucessão de eventos que se impõem necessariamente aos indivíduos que assistiriam passivamente o que acontece a sua volta. Nem mesmo devemos compreender a presciência divina como impeditivo para a liberdade, na medida em que Deus e o homem não estão separados, como admitiria a doutrina gnóstica. Deus saberá antecipadamente o que virá acontecer porque ele conhece o agente da ação. A presciência divina como um conhecimento intelectual prévio das ações humanas não interferirá no núcleo da vontade. O homem vive internamente uma tensão diante das decisões e escolhas que deve fazer com responsabilidade. Orígenes, místico e especulativo, tem a

convicção de que o livre-arbítrio das criaturas racionais está inserido na ação providencial de Deus, o que lhe permite apresentar a teoria a respeito da cooperação entre o homem e Deus para a obra da salvação, sem a qual, não admitiria, por sua vez, a unicidade de Deus e da natureza humana.

## CONCLUSÃO

Orígenes combateu o gnosticismo do qual ele fora tributário e estranhamente foi perseguido por aqueles que pertenciam aos quadros da Igreja e que também, como ele, execravam os sistemas gnósticos. Afinal de contas, por que teria sido um autor tão mal compreendido? Um pensador que defendeu a ideia de que o filho fosse consubstancial ao pai, fórmula que posteriormente fora ratificada pelo concílio de Niceia (325), pois colocava um fim a toda tentativa de encontrar hierarquia no interior da realidade divina, e, mesmo assim, ficou com a fama de um autor herético para aqueles que, como ele, se opunham às doutrinas gnósticas. Curiosa situação! Orígenes vivenciou um contragolpe do pensamento gnóstico, porque a teologia que o precedeu (Justino, Tertuliano, Hipólito) exerceu sobre ele uma grande influência. Pelas mesmas razões poderíamos conjecturar que a mesma hostilidade aconteceu em relação à influência que a filosofia grega exerceu sobre o cristianismo.

Neste contexto de rivalidades, resultado do intercâmbio entre a filosofia grega, o cristianismo e o gnosticismo, para a Igreja, Orígenes fora considerado muito mais imprudente na assimilação que fez da filosofia de Platão, para ler e interpretar as Sagradas Escrituras, do que as advertências que ele fez a respeito do paganismo das seitas gnósticas oriundas das camadas sociais mais populares.

Entre a primeira metade do século III, quando viveu Orígenes, e o fim do século IV, quando se desencadeou a primeira crise origenista, a situação da Igreja e conseqüentemente por reação àquela do mundo pagão e do império passou por mutações consideráveis que não permitiam à Igreja triunfante do século IV compreender de forma justa a Igreja minoritária e perseguida do século III. (ORIGÈNE, 1984, p. 225)

As críticas negativas que a Igreja desferiu às obras de Orígenes, que serão atenuadas por Rufino, em suas traduções, refletiam as preocupações da Igreja no século IV, em relação às seitas que proliferavam no império romano, contrárias à unidade de natureza defendida pelo Concílio de Niceia, como foi o caso da seita de Ário. O recrudescimento por parte da Igreja

se manifestava com a intenção de se sobrepor à crise ariana e transformar a “regra da fé” em “regra civil”. Da mesma maneira que Orígenes criticava indiscriminadamente as doutrinas gnósticas, mantendo-se muito próximo a estas em muitos aspectos, a Igreja hostilizava as obras de Orígenes porque não compreendia a sua defesa em favor da unidade do dogma. Jerônimo, Epifânio, Teófilo e Justiniano, apenas para citar alguns, repousavam sobre as incompreensões de seu pensamento. Segundo Henry Crouzel, em seu livro *Origène et la philosophie*, Jerônimo, por exemplo, considerava Orígenes um “hipócrito pelo fato de ter sugerido opiniões tão perversas.” (ORIGÈNE, 1984, p. 202)

É nessa tensão que reside a heresia, que se define como uma escolha que nega uma parte da realidade. Ora, mas quando definimos heresia inviavelmente pensamos no seu contrário, que se constitui como discurso de autoridade: a ortodoxia. “A ligação inextricável entre ortodoxia e heresia sobre a representação cristã do erro nos primeiros séculos de nossa era” (BOULLUEC, 1985, p.12) se manifestava por meio de uma relação ambígua de forma antitética entre a escolha da graça contra a liberdade (gnósticos), entre a escolha da liberdade contra a graça (pelagianos), entre a escolha da humanidade de Cristo contra sua divindade (adopcionismo) e, para finalizar, entre a escolha da divindade de Cristo contra a sua humanidade (docetismo). (CROUZEL, 1962, p.192) Desse ponto de vista, estamos diante de uma grande contradição, porque ficando para o discurso autorizado a função de determinar a linha divisória entre o que é permitido e o que é proibido, no caso da ortodoxia, ao falar do outro é ainda sobre ela mesma de que se fala. Esse “paradoxo sublinha a ligação indestrutível entre a verdade e seu contrário dentro de uma linguagem dogmática.” (BOULLUEC, 1985, p.12)

No momento em que se definia a relação de alteridade no contexto da antiguidade tardia, se reconhecia, ao mesmo tempo, que o erro estava no outro, e que, ao falar do outro, se estava falando justamente a respeito de si próprio, o que estimulará um erro histórico que incidirá nas avaliações e distorções a respeito dos escritos de Orígenes, promovido por aqueles que leem Orígenes à luz das heresias posteriores. Concluimos esse trabalho com duas hipóteses: a primeira é que a reputação que Orígenes ainda possui como um autor herético se deve ao fato de sempre ter sido projetada sobre o autor a problemática dos séculos posteriores, e a segunda é que suas afirmações não foram avaliadas conforme o valor que ele próprio atribuiu às suas obras.

[Recebido em junho/2020; Aceito em agosto/2020]

- ARNIM, H. V. *Stoici antichi: tutti frammenti*. Milano: Bompiani, 2002.
- BOULLUEC, A. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-III siècles*. Paris, 1985.
- BRÉHIER, É., *La Filosofia de Plotino*. Traducción de Lucía Piossek Piossek Prebisch. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1953.
- CROUZEL, H. SI. *Origène et la 'Connaissance' mystique*. Paris: Desclée De Brouwer, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Origène*. Paris: Lethielleux, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Gnosticisme Chrétien aux II et III siècles*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Origène et la philosophie*. Paris: 1962.
- CRUZ, M. *Veritas. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e política na antiguidade tardia*. Apoio Capes e Fapesp, 1995.
- DURANT, W. *História da Civilização*. São Paulo: Editora Nacional, 1954.
- FAYE, E. *Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*. Paris: E. Leroux, 1906.
- \_\_\_\_\_. *Gnosticisme Chrétien aux II et III siècles*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- FESTUGIÈRE, O. P. *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris: J. Gabalda, 1932.
- GODIN, A. *Érasme lecteur d'Origène*. Genève: Librairie Droz, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Erasmus, dans Histoire de l'exégèse au XVI siècle*. Genève: 1978.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien*, Paris: 1969.
- J. FARGES. *Les idées Morales et religieuses de méthode d'olympé: contribution à l'étude des rapports du christianisme et de l'hellénisme à la fin du troisième siècle*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1929.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- M. SIMONETTI. *I Principi di Origene*, Turin: 1968.
- P. NAUTIN. *Lettres et écritains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*. Paris: Du Cerf, 1961.
- NEMESHEGVI, P. *La paternité de Dieu chez Origène*. Tournai: Desclée & Cia, 1960.
- NORELLI, E. *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica de Origene*. In \_\_\_\_\_ (org.). *Il cuore indurito el Faraone*. Genova: Marietti, 1992
- ORIGÈNE. *Traité des principes = Peri Archon*. Traduction de la version latine de Rufin. Paris: Etudes augustiniennes. 1976.
- \_\_\_\_\_. *Philocalie 21-27*. Traduction par Éric Junod. Paris: Du Cerf, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S. J. Paris: Du Cerf, 1967-1976.
- ORIGENE. *Commento alla lettera ai Romani*. Introduzione, traduzione e note a cura di Francesca Cocchini. Casale Monferrato (AL): Marietti, 1985-1986.
- \_\_\_\_\_. *I principi*. A cura di Manlio Simonetti. Torino: Torinese S. P. A., 1968.
- \_\_\_\_\_. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.
- SPANNEUT, M. *Le stoïcisme des pères de l'église*. Paris: Seuil, 1957.

# DOS NOCIONES DE TIEMPO EN EL FRAGMENTO B 52 DE HERÁCLITO\*

## TWO NOTIONS OF TIME IN HERACLITUS' FR. B 52

LUCAS DONEGANA\*\*

**Resumen:** En el presente trabajo intentaremos mostrar que en el fragmento DK 22 B 52 Heráclito reflexiona sobre dos experiencias temporales que se oponen entre sí. Una de ellas, vinculada a  $\pi\alpha\iota\varsigma$ , se asimila a la sucesión lineal, el libre juego del azar y la diversidad; la otra, asociada con  $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ , es pensada como repetición cíclica y racional, que se manifiesta en el continuo relevo de lo uno por lo otro. La realidad se constituye entonces a partir de la tensión entre la experiencia temporal entendida como sucesión y como repetición cíclica, ambas opuestas entre sí y reguladas por el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ .

**Palabras clave:** Experiencia temporal; racionalidad; azar; niño.

**Abstract:** The aim of this paper is to show that in DK 22 B 52 Heraclitus reflects on two different temporal experiences that are opposed to each other. The first one, expressed by the term  $\pi\alpha\iota\varsigma$ , is assimilated to temporal succession, chance and diversity; the second one, expressed by the term  $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ , refers to the cyclical and rational repetition that can be seen in the continuous replace of things. Reality is then constituted by the tension between two temporal experiences, succession and cyclical repetition, that are both opposed to each other and regulated by  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ .

**Keywords:** Temporal experience; rationality; chance; child.

### 1. INTRODUCCIÓN

La densidad conceptual de cada fragmento conservado de Heráclito es una invitación ineluctable a la reflexión. Sin embargo, su estilo oracular,

---

\* El presente trabajo surge a partir de las inquietudes generadas en el seminario "La traducción de los textos griegos" dictado en la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Agradezco a la Dra. Victoria Juliá y al Prof. Ariel Vecchio por sus valiosos comentarios y, especialmente, a la Dra. Mariana Gardella por la minuciosa revisión y cada una de las observaciones que ayudaron a mejorar este escrito.

\*\* Pesquisador na Universidad Nacional de San Martín, em Buenos Aires. E-mail: lucasdonegana@gmail.com.



que le valió el epíteto de “oscuro” (σκοτεινός) desde la Antigüedad,<sup>1</sup> se nos presenta como una barrera que obstaculiza el acceso. Como si la tensión propia de los contrarios que se menciona en algunos fragmentos operase también aquí, Heráclito nos acerca y nos aleja. Es probable que este efecto fuera producto de una decisión consciente. Heráclito se habría propuesto transmitir su pensamiento a través de sentencias aforísticas y paradójicas. Según Diógenes Laercio, el estilo oracular le permitió alejar su obra de la gente vulgar y reservarla solo a los doctos (IX.6, A 1).<sup>2</sup> El orgullo y la misantropía que generalmente van asociados a la figura del Heráclito son un argumento a favor de esta interpretación.<sup>3</sup> Sin embargo, en el conocido fragmento transmitido por Plutarco, el propio Heráclito afirma: “El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da signos” (ὁ ἄναξ, οὐτὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). (*De Pythiae oraculis*, 404d; B 93).<sup>4</sup> A la hora de expresar aquel λόγος que Heráclito quiere dar a conocer,<sup>5</sup> es evidente que hay algo en la naturaleza del decir (λέγει) que lo hace semejante al ocultar (κρύπτει). El camino medio, mediador, aquel por el cual opta Heráclito, es el mismo que el del dios Apolo: dar signos (σημαίνει). Por esta razón, consideramos que el estilo enigmático es una decisión epistemológica que se funda en la perspectiva ontológica que sostiene Heráclito. En esta línea, Heráclito afirma que “la naturaleza está acostumbrada a permanecer oculta” (φύσις φιλεῖ κρύπτεσθαι)” (Filón de Alejandría, *Quaestiones*, IV 1; B 123).<sup>6</sup> Si bien la φύσις se manifiesta tal como es, tiende a permanecer oculta para los hombres porque no llegan a captar la unidad en la multiplicidad, porque la armonía de la naturaleza les resulta invisible (B 54). Paradójicamente, si nos acercamos a la φύσις de forma directa, permanece oculta. El único camino que puede superar esta condición es el ingreso indirecto proporcionado por

<sup>1</sup> Aristóteles, *De mundo*, 396b19. Cf. Cicerón, *Acerca de los términos externos de los bienes y los males*, II.15. Sobre el valor del estilo oscuro y oracular de Heráclito, ver Chitwood, 1995 y Cordero, 2018, pp. 24-25, 147-154.

<sup>2</sup> Seguimos en nuestro trabajo la numeración de la edición de Diels y Kranz.

<sup>3</sup> Cf. Diógenes Laercio, IX.1, 3(A1). Para una interpretación del valor de la misantropía en la filosofía heraclítica, ver Moyal, 1989.

<sup>4</sup> Todas las traducciones son nuestras.

<sup>5</sup> Cf. B 1, 2, 50 y 108.

<sup>6</sup> En este pasaje optamos por traducir el verbo φιλεῖ como “está acostumbrada”, ya que la distinción tajante entre ser y aparecer resulta ajena al pensamiento de Heráclito. Sobre este valor de φιλέω, frecuente en usos post homéricos cuando va acompañado de participio, ver LSJ, 1996, p. 1933 s. v. φιλέω. Para una interpretación similar, ver Graham, 2003, p. 178 y Cordero, 2018, pp. 64-70, n. 118.

la naturaleza simbólica del signo. Ante la unidad (en los resultados) del decir y el ocultar, el signo aparece como camino intermedio que sugiere desde la multiplicidad la unidad, sin afirmar ni negar completamente ni una ni otra.

Cada fragmento de Heráclito constituye entonces una señal, un signo, un indicio que intenta dar a conocer la naturaleza de aquel λόγος eterno (B 1), aquel fuego siempre vivo (πῦρ ἀεὶζῶον, B 30), aquel dios que quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus (B 32). Partiremos de este presupuesto con el objetivo general de ofrecer una interpretación del fragmento transmitido por Hipólito: αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆ (Refutatio omnium haeresium, IX.9; B 52). Dada la presencia de αἰὼν, parece indudable que el fragmento refiere al tiempo. Sin embargo, no es claro el sentido que dicha noción tiene para Heráclito. ¿A qué concepción del tiempo refiere αἰὼν? ¿A una concepción lineal o de algún otro tipo? ¿Y por qué Heráclito identifica αἰὼν y παῖς? ¿El niño representa también una concepción sobre el tiempo?

Nuestra hipótesis es que en B 52 Heráclito tematiza dos experiencias temporales contrapuestas: una representada por αἰὼν, donde prima la racionalidad, y otra representada por παῖς, caracterizada por el libre juego del azar. Como sugiere la sentencia final (παιδὸς ἢ βασιληῆς), ambas concepciones del tiempo, a pesar de ser opuestas, conviven entre sí, porque son parte de la ley racional que gobierna la naturaleza. En primer lugar, analizaremos el término αἰὼν. Observaremos aquí los usos pre-heraclíteos de esta noción y la aparición en los fragmentos conservados de otros términos vinculados etimológicamente con este. En segundo lugar, nos enfocaremos en el término παῖς y revisaremos las múltiples apariciones de este concepto en la obra fragmentaria del Efesio. Por último, y a modo de conclusión, analizaremos la sentencia παιδὸς ἢ βασιληῆς y mostraremos que se trata de la expresión más acabada del juego de opuestos que Heráclito intenta establecer en B 52.

## 2. Αἰὼν: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

Para interpretar este fragmento, es necesario determinar el sentido que Heráclito le da a αἰὼν. Esta tarea no es sencilla, ya que en B 52 se encuentra la única aparición del término considerada auténtica. Además de B 52, αἰὼν es utilizado por Hipólito antes de la cita de B 50:

μὲν οὖν φησὶν εἶναι τὸ πᾶν διαίρετον ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· "οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι" ὁ Ἡ. φησι.

Ciertamente dice que el todo, divisible indivisible, generable ingenerable, mortal inmortal, eternidad tiempo, padre hijo, es dios justo: “Al escuchar no a mí, sino al *lógos*, es sabio acordar que todo es uno”, como dice Heráclito. (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, IX.9; B 50)

Como puede verse, *αἰών* aparece como contrapunto del término *λόγος*, que hemos traducido por “eternidad” porque entendemos que Hipólito, en este juego de contrarios, lo opone a la noción de “tiempo” que se encuentra expresada en *αἰών*. *Αἰών* aparece entonces como el opuesto de *λόγος*, con el que forma una unidad. Sin embargo, como mostraremos a continuación, en B 52 *αἰών* no es considerado como el tiempo lineal que se opone a la eternidad. Por este motivo, es probable que la oposición *λόγος* - *αἰών* no expresa una idea del propio Heráclito (de hecho, no se considera parte de B 50), sino más bien de Hipólito. Así, B 52 es el único fragmento del que disponemos para determinar el sentido que Heráclito le habría dado a la noción de *αἰών*.

A este problema se suma otro: *αἰών* es un término cuyo significado se ha transformado paulatinamente.<sup>7</sup> Mientras que en Homero encontramos lo que podría haber sido el sentido originario; en Platón, en cambio, se ve cómo la noción adquiere una densidad conceptual mucho mayor. A continuación, realizaremos un breve relevamiento de los diferentes usos y sentidos que adquiere el término *αἰών* en diversas fuentes, para luego comparar estos usos con el que realiza Heráclito y así intentar determinar el sentido específico que *αἰών* tiene en B 52.

El término *αἰών* ha adquirido a lo largo de su historia diferentes matices. Su significación original está asimilada al concepto de “vida” o “fuerza vital”.<sup>8</sup> Así aparece en *Ilíada*: “Después que el aliento lo abandone, y también la vida” (*αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τὸν γε λίπη ψυχὴ τε καὶ αἰών*) (XVI 453) y “Su vida ha sido aniquilada” (*ἐκ δ’ αἰὼν πέφαται*) (XIX 27). También aparece en *Odisea*: “¡Desdichado! No te lamentes ya más por mí ni desperdicies tu vida” (*κάμμορε, μὴ μοι ἔτ’ ἐνθάδ’ ὀδύρεο, μηδέ τοι αἰὼν / φθινέτω*) (V 160). Y en Heródoto: “antes que sepa que has concluido bien tu vida” (*πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι*) (I 32, 23-24). El término parece ser usado con el mismo sentido por Esquilo: “Pues cada mujer despojará de la vida a su marido” (*γυνὴ γὰρ ἄνδρ’ ἕκαστον αἰῶνος στερεῖ*) (*Prometeo encadenado*, 862).

<sup>7</sup> Para una reconstrucción minuciosa de la evolución del término *αἰών*, ver Keizer, 2000, a quien seguimos aquí. Ver también Eggers Lan, 1984, pp. 27-33.

<sup>8</sup> Ver LSJ, 1996, p. 45, s. v. *αἰών*: “*period of existence, lifetime, life*” y Bailly, 1950, p. 24 s. v. *αἰών*: “*durée de la vie, vie*”.

Chantraine (1968-1977, p. 42, s. v. αἰών) menciona que, a partir de este significado originario, el término se utilizó también como “médula espinal” en tanto asiento de la vida. Este sentido primario se traslada prontamente al de “duración de la vida”. Así aparece, por ejemplo, en ciertas expresiones preposicionales utilizadas por Esquilo: “En el transcurso de la vida, mi corazón se nutre de gemidos” (δι’ αἰῶνος δ’ ἰγμοῖσι βόσκεται κέαρ) (*Coéforas*, 26);<sup>9</sup> “Cuando la dicha que tuvo durante su vida golpea contra la roca de la justicia, muere sin ser llorado ni visto” (δι’ αἰῶνος δὲ τὸν πρὶν ὄλβον / ἔρματι προσβαλὼν δίκας / ὄλειτ’ ἄκλαυστος, ἄστος) (*Euménides*, 563-565) y “Fuera de los dioses, ¿quién resulta indemne durante todo el tiempo que dure su vida?” (τίς δὲ πλὴν θεῶν / ἄπαντ’ ἀπήμων τὸν δι’ αἰῶνος χρόνον) (*Agamenón*, 554). Ahora bien, en otras tragedias, Esquilo utiliza el término αἰών con el sentido de “tiempo”. Por ejemplo, “El más fuerte por un tiempo incesante” (δι’ αἰῶνος κρέων ἀπάστου) (*Suplicantes*, 574).

La evolución del término parece mostrar un progresivo grado de abstracción que parte de la noción de “vida”, pasa por la de “duración total de una vida” y, a partir del contraste con la duración de una vida finita, llega a ser utilizado en expresiones que dan a entender un tiempo infinito.<sup>10</sup> Un paso más en este paulatino proceso de abstracción se puede observar en la concepción platónica de eternidad como presente inmutable. En el siguiente pasaje de *Timeo*, αἰών es usado con este sentido al oponerse a χρόνος:

ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκό δ’ ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν.

Pero la naturaleza del ser viviente casualmente es eterna y esto ciertamente no era posible unirlo completamente a lo generado; se proponía entonces (*scil.* el demiurgo) hacer una especie de imagen de la eternidad que pueda moverse y, cuando ordenó el cielo, hizo al mismo tiempo cierta imagen perdurable que avanza según el número a partir de la eternidad que permanece en un punto, esa suerte de imagen es lo que llamamos “tiempo”. (Platón, *Timeo*, 37d)

De esta manera Platón distingue el tiempo (χρόνος), que sería una especie de imagen móvil (εἰκὼν κινητός), de lo eterno (αἰών). Según esta oposición, lo eterno es concebido como un presente inmutable (“que permanece en un punto”, μένοντος ἐν ἐνὶ) frente al continuo devenir propio del tiempo (“que

<sup>9</sup> LSJ, 1996, p. 45, s. v. αἰών, sugiere para este pasaje “perpetually”.

<sup>10</sup> Para este tema, ver Festugière, 1949.

avanza según el número”, κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν). Esta misma idea es puesta de relieve en 37e-38a donde se afirma que, cuando nos referimos a la realidad eterna (τὴν αἰδίων οὐσίαν) con “el era” (τό τ’ ἦν) y “el será” (τό τ’ ἔσται), lo hacemos de manera incorrecta (οὐκ ὀρθῶς), ya que estas son formas del tiempo; mientras que lo que corresponde a lo eterno, según el discurso verdadero (κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον), es “el es” (τὸ ἔστιν).<sup>11</sup>

Ahora bien, tomando los diversos sentidos de αἰών en consideración, ¿cuál de todos ellos opera en B 52? Las posiciones no son unánimes. Hay algunos autores, entre ellos Marcovich (1967, p. 493), Cornavaca (2008, pp. 220-221) y Cordero (2018, p. 164), que defienden una interpretación antropológica del fragmento. De acuerdo con esta interpretación, el término αἰών significaría algo así como “el tiempo de una vida” y haría referencia a la duración total de la vida de un hombre. Existen otros autores como Mondolfo (1966, pp. 222-225) Kahn (1979, pp. 227-229), Robinson (1996, pp. 116-117), y Finkelberg (2009, pp. 315-336), que proponen una interpretación cosmológica del fragmento y consideran a αἰών como un principio regulativo del cosmos. Según Robinson (1996, p. 117), αἰών significaría algo así como “el tiempo de vida del universo”.

La interpretación antropológica tiene su base en los usos históricos del término αἰών, ya que en la época de Heráclito, *circa* 500 a. e. c., la acepción frecuente de la palabra era, como señala Marcovich, “vida”, “duración de la vida”.<sup>12</sup> La interpretación cosmológica, por su parte, tiene en cuenta el contexto del fragmento en la cita de Hipólito donde hay una asimilación de los términos λόγος - τὸ πᾶν - αἰών - παῖς, que sirve para apoyar la doctrina cristiana del patripasianismo (Marcovich, 1967, p. 493). Según esta interpretación, el significado de αἰών se vincula con determinada interpretación del sentido de παῖς, término con el que Heráclito lo identificaría.<sup>13</sup> De esta manera, αἰών

<sup>11</sup> Con respecto al valor de presente inmutable en la concepción platónica de la eternidad, ver Eggers Lan, 1984, pp. 160-182.

<sup>12</sup> Marcovich, 1967, pp. 493-494: “*In Heraclitus’ time αἰών (used as here without any qualifying adjective) most likely meant human lifetime, life; here the word might imply ‘man’s mature and old age’ [...] If so, then all interpretations based upon the meaning of αἰών ‘long space of time’, ‘Time’, ‘ewige Dauer’ etc. are not likely*”.

<sup>13</sup> Finkelberg, 2009, pp. 334-335: “*As for the sense of the αἰών in B 52, if a child’s game represents god’s steering the created thing, αἰών, which is a temporal notion, must be coextensive with the duration of the divine game, in effect, the cosmic cycle. Heraclitus’ αἰών would appear to be synonymous with, or his term for, the Great Year. In its early use αἰών means the span of human life and its metaphorical use here for the life-period of the created world is quite in line with the overall metaphorical design of the utterance*”.

en Heráclito adquiriría un sentido cosmológico metafórico a partir de su vinculación con *παῖς*.

De acuerdo con la hipótesis que presentamos en la introducción, *αἰών* no refiere ni a la vida del hombre ni a un principio regulativo de la realidad, sino a una experiencia temporal que excede la sucesión lineal. Para fundamentar esta idea, es preciso analizar el adverbio derivado etimológicamente de *αἰών*: *ἀεί*.<sup>14</sup> Este aparece en dos importantes fragmentos:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί ἀξύνεται γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον

A pesar de que este *lógos* existe siempre, tanto antes de escucharlo como una vez que lo escucharon por primera vez, los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo. (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII 132; B 1)

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Este orden, el mismo que tienen todas las cosas, ni lo hizo uno de los dioses ni uno de los hombres, sino que siempre existió, existe y existirá como fuego siempre vivo que con medida se enciende y con medida se apaga.<sup>15</sup> (Clemente de Alejandría, *Stromateis*, V 104, 2; B 30)

En el caso de B 1, lo que nos interesa particularmente es que, independientemente de la interpretación que se privilegie, *ἀεί* refiere a una temporalidad que sobrepasa el “antes” y el “después”, ya que, o bien el *λόγος* existe siempre, o bien los hombres resultan siempre ignorantes (tanto antes como después de escucharlo por primera vez), o bien se dan ambas posibilidades.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Para los vínculos etimológicos entre *αἰών* y *ἀεί*, ver Chantraine, 1968-1977, p. 42, s. v. *αἰών*.

<sup>15</sup> Optamos por considerar a *ἀπάντων* como neutro, en contra todas las traducciones consultadas. Esto se funda en la interpretación del genitivo en su uso subjetivo y la coherencia conceptual que esto aporta a la luz de la reconstrucción del pensamiento heraclítico. La traducción “el mismo para todos <los hombres>” no nos resulta del todo convincente, dado que el *κόσμος* no involucra solo a los hombres, sino también a todas las cosas. Por otro lado, este fragmento parece evocar las palabras atribuidas a Calcante “quien conocía las cosas que son, las que serán y las que eran antes” (ὄς ἦδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἐόντα) (*Iliada*, I, 70) y que se repiten prácticamente de manera idéntica en relación a las musas que “anuncian las cosas que son, las que serán y las que eran antes” (εἰρῶσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἐόντα) (*Teogonía*, 38).

<sup>16</sup> Como detecta Aristóteles en *Retórica*, III 1407b11, el adverbio *ἀεί* puede modificar o bien a *ἐόντος* –así lo interpretan Eggers Lan y Juliá, 1994, p. 380 y Cornavaca, 2008, pp. 174-175-, o bien a *γίνονται* –así lo interpretan Mondolfo, 1966, p. 30 y Marcovich, 1968, pp. 21-22-, o bien a ambos –así lo interpretan Kahn, 1979, pp. 28-29 y Cordero, 2018, pp. 140-143; 200-. En la traducción que hemos propuesto, hemos interpretado que el adverbio modifica al partici-

El sentido de ἀεί carece entonces de un vínculo con la temporalidad entendida como una sucesión lineal. En el caso de B 30, el adverbio sintetiza las tres dimensiones temporales básicas (pasado, presente, futuro) que se aplican allí al verbo εἰμί para caracterizar un principio, identificado con el fuego (πῦρ), que trasciende a dioses y hombres, y otorga orden al mundo. A su vez, este principio es, por decirlo de alguna manera, doblemente perpetuado al ser calificado nuevamente con un compuesto de ἀεί: ἀείζωον. De esta manera, ἀεί apunta a una experiencia temporal por fuera de la sucesión. Entonces, por medio de este adverbio, Heráclito intenta expresar una noción de tiempo que no se experimenta según el antes, el ahora y el después; un tiempo sin sucesión lineal. Como mostraremos a continuación, la utilización de αἰών en B 52 se nutre del sentido que posee el adverbio ἀεί en B 1 y B 30.

Según lo argumentado hasta aquí, para Heráclito αἰών no expresa ni la duración de la vida de un hombre, ni un principio regulativo equiparable con λόγος, como defienden las interpretaciones antropológica y cosmológica presentadas *supra*. Con el uso de este sustantivo, Heráclito intenta describir una experiencia temporal que supera la sucesión lineal. Pero, ¿qué tipo de temporalidad es esa? Resulta difícil responder esta pregunta, dado que solo contamos con una única aparición del término αἰών. Aunque la propuesta de que Heráclito esté aquí conceptualizando la eternidad puede parecer muy tentadora, no hay argumentos de peso para probarla. Por ahora, solo podemos afirmar que αἰών remite a un tiempo que no está dominado por la sucesión, aunque que no se identifica necesariamente con la eternidad.

Para profundizar el análisis de αἰών, debemos volver a la estructura de B 52. En su comentario Marcovich (Marcovich, 1967, p. 494) vincula conceptualmente αἰών con βασιληή, de tal manera que en la oración se forma un quiasmo: αἰὼν παῖς :: παιδὸς ἡ βασιληή. El quiasmo permite resaltar el valor de oposición a partir de su distribución en la frase.<sup>17</sup> Ese efecto se intenta con-

---

pio ἔοντος dado que, si bien Heráclito realiza fuertes críticas a la ignorancia de los hombres (cf. B 2, 17, 19, 29, 34, 73, 75, 89 y 104), esta condición podría ser revertida (el libro de Heráclito sería un intento de que eso suceda). Por esta razón, no le cabría el “siempre” a lo que es una condición frecuente, aunque contingente de la humanidad. Otra problemática que acompaña a este fragmento es la amplitud semántica del término λόγος, el cual adquiere con Heráclito una nueva dimensión significativa. Ver Mondolfo, 1966, pp. 155-165, Kahn, 1979, pp. 97, 107, Eggers Lan y Juliá, 1994, pp. 315, 325-326, 353, Cornavaca, 2008, pp. 70-171, Bieda, 2010, pp. 54; 60 y Cordero, 2018, pp. 53-82.

<sup>17</sup> Cf. Cornavaca, 2008, p. 231.

seguir en B 52. Es pertinente notar que Heráclito utiliza la misma estructura en otros dos fragmentos donde se tematiza la cuestión de los contrarios:

ἄθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἄθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες

Inmortales mortales, mortales inmortales, viven la muerte de unos; la vida de otros mueren. (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, IX 10; B 62)

τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὕγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται

Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo mojado se seca, lo árido se humedece. (Tzetzes, *Scholia ad Exegesis in Iliadem*, 126; B 126)

Es importante destacar que, como se nota a simple vista en la segunda parte de B 126, el quiasmo puede darse entre términos opuestos conceptualmente que no necesariamente posean la misma raíz lingüística, como ocurre en el caso de B 62 (ἄθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἄθάνατοι). Esto es relevante porque en B 52 también se da un quiasmo de orden conceptual.

En este juego de contrarios que se expresa por medio del quiasmo, Heráclito ve mucho más que dicotomía, ve mucho más que una puja de poder entre opuestos. Aunque por razones de extensión no podemos realizar aquí una indagación profunda sobre el tema de la tensión de los opuestos, haremos un breve análisis del fragmento que, a nuestro juicio, expresa de modo más claro esta cuestión:

οὐ ξυνίασιν ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

No comprenden cómo, cuando algo difiere, concuerda consigo mismo: armonía de tensiones que van y vienen, como la del arco y la lira.<sup>18</sup> (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, IX 9; B 51)

Para tematizar la armonía entre opuestos, Heráclito elige las figuras del arco y la lira. Estos dos elementos se contraponen entre sí, ya que uno es un instrumento de guerra y el otro, de festividad o recreación. Sin embargo, comparten algunas características en común. Por una parte, ambos son los instrumentos característicos de Apolo. Por otra, comparten la particularidad de que, para su funcionamiento adecuado, necesitan de la tensión contrapuesta: la curvatura del arco y la lira tensada por las cuerdas. Esto muestra que Heráclito piensa la lucha entre contrarios como una unidad de fuerzas

<sup>18</sup> Cf. B 8. Para un análisis detallado de este fragmento, ver Mondolfo, 1966, pp. 174-178, Marcovich, 1968, pp. 44-45, Kirk, 1970, pp. 203-221, Kahn, 1979, pp. 195-204 y Cordero, 2018, pp. 84-91. Para la tensión de opuestos, ver B 10, 57, 60, 61, 67 y 125.



contrapuestas. La unidad no anula la diversidad, sino que la contiene. Aquellos que no llegan a percibir más que la multiplicidad, la diversidad, la sucesión son los que Heráclito caracteriza como incapaces de percibir el λόγος, de comprender cómo lo que en apariencia es divergente, sin embargo, concuerda.

Curiosamente, tanto B 51 como B 52 son parte de una serie de citas que nos transmite Hipólito en el libro noveno de *Refutatio omnium haeresium*. La mayoría de estas citas refiere de alguna u otra forma al tema de la armonía de los contrarios: B 50 afirma que según el λόγος todas las cosas son una (ἐν πάντα εἶναι); B 53 dice que guerra (πόλεμος) es padre de todos (πάντων), como si la diversidad fuera engendrada a partir de aquel principio unitario;<sup>19</sup> B 54 contrapone la armonía (ἁρμονίη) visible (φανερή) a la invisible (ἀφανής); B 57 presenta una crítica a Hesíodo, quien no llegó a conocer que el día (ἡμέρη) y la noche (εὐφρόνη) son una sola cosa (ἔστι γὰρ ἓν); B 59 nos dice que el camino recto (εὐθεΐα) y el curvo (σκολιή) del rodillo de cardar es uno y el mismo (μία ἐστὶ ... καὶ ἡ αὐτή); B 60 menciona lo mismo del camino hacia arriba (ἄνω) y hacia abajo (κάτω); B 61 nos habla del mar como el agua más pura (καθαρώτατον) y más contaminada (μιαρώτατον), según sus efectos en peces (ἰχθύσι) y hombres (ἄνθρωποις); B 62 contrapone dioses (ἄθᾶνatoi) y hombres (θνητοί), vida (βίον) y muerte (θάνατον); B 64 afirma que a todas las cosas (τὰ πάντα), es decir, al el conjunto de todos los contrarios, las gobierna (οἰακίζει) el rayo (Κεραυνός); B 65 opone indigencia (χρησιμοσύνην) y saciedad (κόρον); B 66 dice que el fuego (πῦρ) juzgará y condenará (κρινεῖ καὶ καταλήψεται) todas las cosas (πάντα); y B 67 nombra a dios (ὁ θεός) como el principio unificador de múltiples contrarios: día (ἡμέρη) noche (εὐφρόνη), verano (θέρος) invierno (χειμών), guerra (πόλεμος), paz (εἰρήνη), saciedad (κόρον) y hambre (λιμός).

Como se puede observar a simple vista, sin contar B 52, de un total de diecisiete fragmentos colocados sucesivamente en el mismo libro de *Refutatio omnium haeresium*, hay trece que aluden en forma directa a la armonía de los contrarios.<sup>20</sup> Lo que importa en nuestro análisis es que, dada la unidad temática del bloque transmitido por Hipólito, podemos interpretar B 52 a la luz del espíritu que manifiesta el grupo. Como mencionamos más arriba, a propósito del ejemplo del arco y la lira (B 51), Heráclito tematiza los contrarios pensando en una unidad. También el día y la noche, que pueden ser vistos como una simple sucesión, pero en realidad son una sola cosa, son

<sup>19</sup> Cf. B 80. Ver Eggers Lan y Juliá, 1994, p. 347, n. 50 y Cordero, 2018 pp. 91-95.

<sup>20</sup> Las excepciones son B 55-58.

ejemplo de este tipo de unidad que intenta poner de manifiesto Heráclito. Algo similar sucedería con αἰών y παῖς.

Por esta razón, un análisis de la noción de παῖς, que es el término que se contrapone a αἰών, se vuelve fundamental para determinar con mayor precisión el significado que Heráclito intenta darle a este último concepto que, como adelantamos, podría referir a un tipo de experiencia temporal.

### 3. Παῖς: UNA REALIDAD SIN PRINCIPIO RACIONAL

Ahora nos ocuparemos de la noción de παῖς, el otro término clave que debemos aclarar si queremos traer luz sobre B 52. El término tiene un uso recurrente. Los primeros usos están asociados a “hijo” (natural o adoptado) e indican principalmente filiación paterna.<sup>21</sup> A modo de ejemplo, se puede mencionar el caso de los hijos de Mérope quienes, a pesar de tener edad suficiente para marchar al combate, son llamados παῖδες (Homero, *Iliada*, IX 330).<sup>22</sup> Luego, παῖς pasa a designar la infancia y la juventud, aunque no siempre la edad es determinante, ya que, sobre todo en ático, el sustantivo se utiliza también para llamar a los esclavos sin importar su edad, como se aprecia en el siguiente verso: “Esclavo, esclavo, escucha el golpe de la puerta del patio” (παῖ παῖ, θύρας ἄκουσον ἐρκείας κτύπον) (Esquilo, *Coéforas*, 653).<sup>23</sup>

En cuanto al uso de παῖς en tiempos de Homero, como es de esperarse en un relato que describe una sociedad organizada a partir de una aristocracia guerrera, el niño es visto como un ser indefenso al que hay que proteger. Al igual que las mujeres y los ancianos, la lógica guerrera excluye a los niños de cualquier ocupación relevante. Así, por ejemplo, en *Iliada* leemos: “pero, con todo, deseaban ardientemente luchar en la batalla, por una urgente necesidad, para proteger a sus hijos y sus mujeres” (μέμασαν δὲ καὶ ὧς ὕσμινι μάχεσθαι / χρεοῖ ἀναγκαίῃ, πρό τε παίδων καὶ πρό γυναικῶν) (VIII 56-57). Ante el peligro de una emboscada mientras las tropas troyanas estaban ausentes se ordena que “los heraldos, amados por Zeus, anuncien por toda la ciudad que los niños jovencitos y los ancianos que tienen canas en la sien se reúnan alrededor de la ciudadela, frente a los muros construidos por los dioses; pero que las delicadas mujeres, cada una en su casa, enciendan un gran fuego” (κήρυκες δ’

<sup>21</sup> Chantraine, 1968-1977, p. 848, s. v. παῖς. Para un análisis detallado de los diferentes usos de παῖς, ver Kohan, 2009, pp. 39-46. Ver también Castello y Mársico, 2005, p. 45, §23, s. v. niño, infante, pueril –lat. *puer-*.

<sup>22</sup> Ver también Homero, *Iliada*, XI 709-710.

<sup>23</sup> Sobre el uso de παῖς para referir a los esclavos, ver Golden, 1985.

ἀνὰ ἄστῳ Διὶ φίλοι ἀγγελλόντων / παῖδας πρωθήβας πολιοκροτάφους τε γέροντας / λέξασθαι  
περὶ ἄστῳ θεοδμήτων ἐπὶ πύργων· θηλύτεραι δὲ γυναῖκες ἐνὶ μεγάροισιν ἐκάστη / πῦρ μέγα  
καιόντων) (VIII 517-522).

Sobre el sentido que Heráclito le da a *παῖς* en B 52, hay básicamente dos posiciones: aquellos que sostienen que *παῖς* tiene una connotación positiva, como Kohan (2009, pp. 164-165), y aquellos que sostienen que tiene una connotación negativa, como Babut (1976, pp. 472-473) y Pradeau (2004, pp. 286-287). Más concretamente, Kohan propone que en Heráclito el término *παῖς* tiene dos usos: uno refiere al niño como opuesto al hombre adulto, significación tomada del sentido coloquial del término; el otro, utilizado únicamente en B 52, no tiene opuesto alguno y expresaría una valoración positiva del niño y la actitud infantil como forma de relacionarse con la realidad.<sup>24</sup> Esta interpretación nos resulta poco convincente, ya que, si bien Heráclito suele jugar con el lenguaje y cargar las palabras comunes con un sentido nuevo, como ocurre de forma paradigmática con la noción de *λόγος*,<sup>25</sup> sería un tanto problemático reconstruir el nuevo sentido de “niño” únicamente a partir de la aparición del término *παῖς* en B 52, un fragmento de gran oscuridad. Si tenemos en cuenta los otros fragmentos en los que aparece esta noción, se ve que allí Heráclito desprecia la actitud infantil y se refiere de forma peyorativa al niño, como advierte Babut.<sup>26</sup>

En efecto, además de B 52, el término *παῖς* aparece en otros seis fragmentos donde encontramos duras críticas hacia la actitud del común de los hombres.<sup>27</sup> Podemos clasificar los fragmentos donde aparece el término *παῖς* en dos grupos. El primero está conformado por aquellos que critican la reproducción indefinida del orden vigente:

γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους  
γενέσθαι.

<sup>24</sup> Kohan, 2009, pp. 164-165: “Así como hay dos usos diferentes del término ‘guerra’ en Heráclito, también hay dos usos del término ‘niño’. El primero es el que lo opone a ‘adulto’ [...]. Pero hay también otro uso del término ‘niño’ para designar algo que no tiene opuesto”. Este uso del término “niño” sin oposición alguna se vería únicamente en B 52.

<sup>25</sup> Ver *supra* nota 17.

<sup>26</sup> Babut, 1976, p. 472: “*Quoi de moins héraclitéen, par exemple, que l'idée que les enfants saisiraient mieux la vérité des choses que les sages les plus réputés ? Παῖς et ses équivalents ont un sens constamment péjoratif chez Heraclite, et l'on ne voit pas comment ni pourquoi il devrait en aller différemment ici*”. Ver también Pradeau, 2004, p. 287: “*En dépit de la mention fréquente des enfants dans les fragments, ces derniers ne sont pas loués pour leur innocence ou leur pressentiment d'un savoir que ne posséderaient pas les adultes*”.

<sup>27</sup> El mismo tema se reitera en otros fragmentos como B 2, 17, 19, 29, 34, 73, 75, 89 y 104.

Cuando nacen quieren vivir y alcanzar su muerte, o mejor dicho dormir, y nos dejan hijos que generan muertes. (Clemente de Alejandría, *Stromateis*, III 14, 1: B 20)

οὐ δεῖ <ὡς> παῖδας τοκεῶνων.

No conviene actuar como hijos de sus progenitores. (Marco Aurelio, IV 46; B 74)

El sentido general de ambos fragmentos es oscuro. Es posible que en ellos se critique a aquellas personas que solo se ocupan de la mera conservación de la vida.<sup>28</sup> Los niños serían vistos como el modo de conservar la especie y reproducir la organización vigente sin cambios.

El segundo grupo está conformado por fragmentos donde se critica la ignorancia de los hombres:

ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες: ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὐτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

Los hombres están completamente equivocados en relación con el conocimiento de las cosas evidentes, al igual que Homero, quien resultó ser el más sabio de todos los griegos. A él también lo engañaron por completo unos niños que mataban piojos cuando le dijeron: “cuantos vimos y atrapamos, esos dejamos; pero cuantos ni vimos ni atrapamos, esos llevamos”.<sup>29</sup> (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, IX.9; B 56)

Ἡ παῖδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

Heráclito considera que las opiniones humanas son juegos de niños. (Jám-bico *De anima*, citado por Estobeo, *Eclogae*, II.1.6; B 70)

ἄνῆρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός

El hombre es tenido por necio frente a la divinidad, como el niño frente al hombre. (Orígenes, *Contra Celso*, VI.12; B 79)

<sup>28</sup> Cf. Cornavaca, 2008, p. 193 y Cordero, 2018, p. 140. Entendemos que en B 20 el matiz despectivo que introduce la preposición *κατά* en el verbo *καταλείπω* refuerza esta interpretación. Por esta razón, decidimos introducir el “nos” para marcar que la crítica encierra tanto una visión negativa respecto a la improductividad de la mayoría, como el carácter repetitivo del ciclo vital cuyas consecuencias afectan a todos, dado que nuevamente se produce una generación solo centrada en la reproducción del ciclo vital.

<sup>29</sup> Para una lectura acerca del valor de los enigmas con un particular análisis de este fragmento ver Gardella y Juliá, 2018, pp. 47-62. Ver también Kirk, 1950.

άνηρ όκόταν μεθυσθήι, ἄγεται υπό παιδός άνήβου σφαλλόμενος, ούκ έπαίον όκη βαίνει, ύγρην τήν ψυχήν έχων

Cada vez que un hombre se emborracha, es conducido por un niño pequeño mientras se tambalea y no discierne por dónde va, porque tiene el alma húmeda.<sup>30</sup> (Estobeo, *Florilegium*, V.7; B 117)

A primera vista, se podría pensar que en B 56 Heráclito tiene una visión positiva sobre los niños, quienes con sus enigmas llegaron a engañar al mismísimo Homero. Sin embargo, si tenemos en cuenta las críticas que Heráclito dirige tanto a Homero como a otros poetas,<sup>31</sup> aquí se sostiene que Homero está tan lejos de ser sabio que hasta unos niños pueden engañarlo, lo que supone que los niños no son sabios. Los niños ocuparían un lugar semejante al que observamos en *Iliada*, VIII 517-522, donde adquieren un rol activo en la defensa de la ciudad solo por la ausencia de las tropas, es decir, solo porque no hay nada mejor. El niño es visto en este fragmento como un ser desprovisto de conocimiento, apenas por encima de uno de los hombres más criticados por Heráclito. Esta caracterización negativa del niño se reitera en B 70, donde se compara las opiniones humanas con los juegos de niños, lo que supone tanto un desprecio hacia lo que piensa la mayoría como hacia el mundo infantil; en B 79, se presenta una jerarquización gnoseológica en la que el niño ocupa el último lugar; y, finalmente, en B 117, el niño adquiere un rol activo solo ante el estado más deplorable del hombre común, sobre el cual, insistimos, Heráclito tiene una visión sumamente negativa.

Junto a este grupo de fragmentos podemos incorporar también a B 121, ya que, a pesar de que allí no aparece παις, la presencia de ἄνηβος, que indica a aquellos que no han llegado a la adolescencia, también nos sirve para reconstruir la imagen del niño, como un ser que es tenido en cuenta solo cuando todo el resto está perdido:

ἄξιον Έφεσίοις ήβηδόν ἀπάγξασθαι πᾶσι καί τοις άνήβοις τήν πόλιν καταλιπείν, οίτινες Έρμόδωρον άνδρα έωυτῶν όνήιστον έξέβαλον φάντες· ήμέων μηδè εἰς όνήιστος έστω, ει δè μή, ἄλλη τε και μετ' ἄλλων.

Sería justo ahorcar a los efesios, a cada uno de los que ya no son niños, y abandonar la ciudad a los que aún son pequeños, porque aquellos desterraron a Hermodoro, el varón más útil entre ellos, diciendo: “No haya entre

<sup>30</sup> Para una interpretación de este fragmento, ver Pradeau, 2004, pp. 286-287.

<sup>31</sup> Cf. B 40, B 42, B 57 y B 56. Para un análisis completo de las diferentes críticas de Heráclito a los poetas ver Babut, 1976 y Cordero, 2018, pp. 37-51.

nosotros uno que sea útil por encima de todos; si no, que lo sea en otro lado y junto a otros”. (Estobeo, *Florilegium*, XIV.25; B 121)

A partir de las múltiples apariciones de *παῖς* y de la aparición *ἄνηθος*, podemos determinar en Heráclito la imagen del niño del siguiente modo: desde el punto de vista cosmológico, el niño representa una reproducción desmesurada de lo mismo que anula la diversidad que puede observarse en la naturaleza. Esta reproducción constante se funda en la debilidad gnoseológica de los hombres quienes, desconociendo la realidad, solo se ocupan de la mera reproducción de lo mismo por lo mismo. Desde el punto de vista gnoseológico, el niño es descripto como un ser que carece por completo de conocimiento y ocupa el nivel más bajo en la jerarquización del saber. En cuanto a su utilidad, solo se vuelve provechoso cuando toda otra alternativa, incluso la de la mayoría despreciada por Heráclito, está descartada.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, ¿qué quiere decir Heráclito en B 52 cuando afirma que aquel concepto que está tratando de pensar por fuera de la sucesión lineal es un niño, si entendemos al niño desde la perspectiva peyorativa que acabamos de describir? El análisis de los dos participios que están presentes en este fragmento (*παίζων* y *πεσσεύων*) arroja luz sobre esta cuestión.

El verbo *παίζω* deriva de *παῖς* y significa básicamente “jugar”, “bromear”. El verbo parece expresar la actividad propia de un niño. Chantraine (1967-1977, p. 848 s. v. *παῖς*) lo opone a *σπουδάζω* (“aplicarse a”, “atender debidamente”, “hablar con seriedad”) y lo asimila a *χλευάζω* (“ridiculizar”, “mofarse de”). En este sentido es interesante notar que la actitud de los niños en B 56 se acerca mucho más a *χλευάζω* que a *σπουδάζω*.

*Πεσσεύω*, por su parte, es una palabra mucho menos frecuente. De hecho, en B 52 encontramos su *πρῶτον λεγόμενα*. Este verbo es un derivado de *πεσσός* (“piedra ovalada”, “dado”) cuyo mítico inventor, según Chantraine, es Odiseo (1967-1977, p. 890 s. v. *πεσσός*). *Πεσσεύω* refiere a un juego de dados cuyas reglas nos son desconocidas, aunque hay bastante consenso en afirmar que era similar al *backgammon* o las damas. Sabemos por *República* 487b-c que consiste en un juego de estrategia donde se busca bloquear el movimiento

del adversario.<sup>32</sup> Como sostiene Finkelberg, se trata de un juego táctico que se juega con reglas, diferente de los juegos de azar.<sup>33</sup>

A partir de esta descripción, se puede considerar a *πεσσεύων* como opuesto a *παίζων*: mientras *παίζων* representaría el juego libre o, mejor, librado al azar completamente, sin reglas, sin finalidad; *πεσσεύων* haría referencia al juego estratégico donde la racionalidad gobierna por encima del azar. Esta es la razón que permitiría asimilar conceptualmente *αἰών* a *πεσσεύων* y *παῖς* a *παίζων*, lo que da una disposición en quiasmo, como hemos mencionado. Pero sigue aún pendiente la cuestión: ¿Por qué Heráclito introduce la figura del niño? ¿Qué valor aporta esta oposición que intentamos destacar?

En la sección anterior mencionamos que en B 52 Heráclito intenta reflexionar sobre la experiencia temporal de un modo que no se corresponde precisamente con el antes, el ahora y el después. A partir de la presencia de *πεσσεύων*, se añade la idea de una temporalidad gobernada por un principio racional. Este es el punto central. *Πεσσεύων*, en tanto azar dominado por la racionalidad, es el término que a Heráclito le permite ampliar la noción de *αἰών*, un concepto que expresa que, independientemente del antes, el ahora y el después, hay una racionalidad que gobierna cada movimiento, cada jugada. Este particular juego dominado por *αἰών* supera los límites del tiempo entendido como sucesión. A la vez, el término *πεσσεύων* requiere, para acentuar este sentido, su contrapunto, su opuesto. Es allí donde el otro participio, *παίζων*, se vuelve necesario para terminar de formular la idea que Heráclito quiere expresar: es solo a partir del contraste con un juego sin racionalidad alguna que *πεσσεύων* adquiere su máxima expresividad como actividad gobernada por una razón. La figura del niño, entonces, entra en acción. En este juego de sentidos, *αἰών* encuentra su contrapartida en *παῖς* y *πεσσεύων*, en *παίζων* que aparece junto a la figura del niño, esa que Heráclito trata con tanto desprecio.

<sup>32</sup> En cuanto al juego de *πεσσοί* (*πεσσεία*), Platón realiza numerosas referencias: en *Político* 299e lo clasifica como *τέχνη*; en *Fedro* 274d-e se dice que es uno de los regalos de Theuth junto al número y el cálculo (*ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν*), la geometría y la astronomía (*γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν*), y los juegos de dados (*κυβείας*); y en *Leyes* 820d lo asimila a “otras disciplinas” (*ἄλλήλων τὰ μαθήματα*). Ver también *Cármides* 174b, *Alcíbiades* 1110e, *Político* 292e y *Gorgias* 450d.

<sup>33</sup> Finkelberg, 2009, pp. 333-334: “*The game of πεσσοί fell into two types, πόλις (something like modern draughts) and πέντε γραμμαί, which seems to have involved throwing dice (like modern backgammon). Both types were rule-bound tactical games quite different from games of chance, κύβοι and ἀστράγαλοι*”.

Heráclito intenta distinguir con αἰών una temporalidad que no solo supera la linealidad de la sucesión, sino que se desarrolla de forma racional. Esta temporalidad podría, y así lo entendemos nosotros, ser asimilada a la repetición cíclica, diferente de la temporalidad lineal que distingue el “antes” y el “después”. La temporalidad cíclica se expresa en el relevo de lo uno por lo otro y se caracteriza por ser racional, ya que permite, como en las estaciones del año o el día y la noche, evitar la desmesura de los opuestos.<sup>34</sup>

Según Heráclito, hay un orden (κόσμος) que genera unidad en la diversidad. En lo que respecta a la temporalidad, en este orden conviven dos experiencias temporales: la experiencia temporal cíclica (vinculada a la unidad) y la experiencia temporal de sucesión (vinculada a la multiplicidad). Ambas son experiencias de la realidad, ambas están reguladas por el λόγος. Las dos formas de experimentar el tiempo, pese a ser opuestas, conforman una unidad y la máxima expresión de esta unidad la encontramos en la oración final: παιδὸς ἢ βασιληΐη. En el siguiente punto, y a modo de conclusión, diremos algunas palabras sobre esta fórmula.

#### 4. Παιδὸς ἢ βασιληΐη: LA REALIDAD TENSIONAL QUE SE OCULTA

Nos encontramos con la última expresión de este fragmento: παιδὸς ἢ βασιληΐη. De acuerdo con esta afirmación, el niño parece ocupar un rol sumamente importante. ¿Qué significa que el reino es propio de un niño? ¿Acaso, según lo que venimos argumentando, la realidad está gobernada por un principio carente de racionalidad? Esto parece contradecir a primera vista la perspectiva que Heráclito manifiesta sobre los niños en otros fragmentos y que, según nuestra hipótesis, se mantiene en B 52. Sin embargo, esta contradicción es solo aparente, ya que en esta frase final Heráclito intenta resumir en una expresión paradójica lo que expuso en la primera oración del fragmento. Intentaremos justificar esta idea.

La única aparición de βασιληΐη se registra en B 52 y su término asociado, βασιλεύς, aparece por única vez en B 53, donde leemos:

Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

<sup>34</sup> Cf. B 67, 80, 88 y 126.



Guerra es padre de todos, rey de todos; a unos revela como dioses, a otros, como hombres; a unos hace esclavos, a otros, libres. (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, IX.9; B 53)

Al mismo tiempo este fragmento está vinculado conceptualmente a B 80:

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

Es necesario saber que la guerra es común y la justa conflicto, también todas las cosas son hechas según conflicto y necesidad. (Orígenes, *Contra Celso*, VI.42; B 80)

En ambos fragmentos se observa a πόλεμος como fuerza activa y productora que opera sobre la multiplicidad. Es una fuerza unitaria productora, ya que la realidad es producto de fuerzas contrarias que se oponen entre sí. Ante la multiplicidad de los opuestos, πόλεμος realiza una unificación siguiendo el principio racional del λόγος. De acuerdo con esto, en B 52 βασιλήη representaría también la unidad y la organización, frente a la multiplicidad y dispersión. En la expresión final del fragmento βασιληή está asociado conceptualmente a αἰών, pero, al mismo tiempo, es asimilado a παῖς, ya que se dice que el reino corresponde al niño. Esta fórmula daría cuenta, por medio de una expresión paradójica, del corazón del pensamiento heraclíteo: la realidad es una unidad de múltiples opuestos que luchan entre sí. Esto se verifica en todos los órdenes, incluso el del tiempo. Por esta razón, en B 52 se distinguen dos experiencias temporales opuestas: la sucesión temporal lineal entendida según el antes, el ahora y el después; y la sucesión cíclica gobernada por una racionalidad unificadora. Las dos experiencias son parte de la realidad que es una y múltiple.

La estructura conceptual del fragmento se podría expresar del siguiente modo: “así como el niño juega sin sentido alguno, el-tiempo-cíclico calcula cada movimiento”. Este juego analógico le permite a Heráclito pensar un concepto temporal (αἰών) cuyo sentido tradicional está vinculado a la duración de la vida, como un tiempo que racionalmente controla lo que sucede. Heráclito logra con esta construcción despegar conceptualmente el tiempo de la sucesión para finalmente unirlo a ella en la conclusión: “El-tiempo-cíclico, que calcula sus movimientos, es un niño que bromea: el reino es propio de un niño”.

[Recebido em maio/2020; Aceito em junho/2020]

- CORDERO, N. *Heráclito. Uno es todo, todo es uno*. Buenos Aires: Colihue, 2018.
- CORNAVACA, R. *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada, 2008.
- DIELS, H. y KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1966.
- EGGERS LAN, C.; JULIÁ, V. *Los filósofos presocráticos I*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 1994.
- KAHN, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- KIRK, G.; RAVEN, J.; SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987.
- MARCOVICH, M. *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Editio maior. Merida: Los Andes University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Heraclitus. Texto griego y versión castellana* Editio minor. Merida: Talleres Gráficos Universitarios, 1968.
- MONDOLFO, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Madrid: Siglo XXI, 1966.
- Pradeau, J-F. *Héraclite. Fragments. Citations et témoignages*. Traduction, notes et bibliographie. Paris: Flammarion, 2004.
- ROBINSON, T. *Heraclitus: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea. Fragmenta III*. 3 B i-iii. Sankt Augustin: Verlag, 2006.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BABUT, D. Héraclite, critique des poètes et des savants. *L'antiquité classique*, 45, 1976, 2, pp. 464-496.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1950.
- BIEDA, E. Escuchar, comprender, opinar el *lógos*. Distintos niveles de conocimiento en algunos fragmentos de Heráclito de Éfeso. *Ordia Prima*, 8/9, 2010, pp. 51-80.
- CASTELLO, L. A.; MÁRSICO, C. *Diccionario etimológico de términos usuales en la praxis docente*. Buenos Aires: Altamira, 2005.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968-1977.
- CHITWOOD, A. Heraclitus αἰνιγτής, Heraclitus and the riddle. *Studi Classici e Orientali*, 43, 1995, pp. 49-62.
- EGGERS LAN, C. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- FESTUGIÈRE, A. Le sens philosophique du mot αἰών. *La parola del passato*, 4, 1949, pp. 172-189.
- FINKELBERG, A. "The Cosmic Cycle, and the Rules of the Game" en *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*. Hülsz Piccone, E. ed. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- GARDELLA, M.; JULIÁ, V. *El enigma de Cleobulina*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Teseo, 2018.
- GOLDEN, M. Pais, "child" and "slave". *L'antiquité classique*, 54, 1985, pp. 91-104.
- GRAHAM, D. Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK. *Classical Philology*, 98, 2003, pp. 175-179.

- KEIZER, H. "Eternity" Revisited: A Study of the Greek Word αἰών. *Philosophia Reformata*, 65, 2000, 1, pp. 53-71.
- KIRK, G. The Michigan Alcidas-Papyrus; Heraclitus Fr. 56d; The Riddle of the Lice. *The Classical Quarterly*, 44, 1950, 3/4, pp. 149-167.
- KOHAN, W. *Infancia. Entre educación y filosofía*. Barcelona: Laertes, 2004.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.
- MOYAL, G. On Heraclitus's Misanthropy. *Revue de philosophie Ancienne*, 7, 1989, 2, pp. 131-148.

# SÓCRATES E A INEXISTÊNCIA DE SABEDORIA HUMANA, POR LÚCIO CECÍLIO FIRMIANO LACTÂNCIO: TRADUÇÃO DO CAPÍTULO I DA OBRA *DE IRA DEI*

SOCRATES AND THE INEXISTENCE OF HUMAN WISDOM,  
BY LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS:  
TRANSLATION OF CHAPTER I OF *DE IRA DEI*

CRISTÓVÃO JOSÉ DOS SANTOS JÚNIOR\*

**Resumo:** Esta é a primeira tradução integral para a língua portuguesa do capítulo I da obra *De ira Dei*, atribuída ao autor tardo-antigo e norte-africano Lactâncio. Tal escrito possui um conteúdo apologético de cunho cristão, tendo adquirido significativa reverberação na Antiguidade Tardia. Nessa composição, Lactâncio dialoga com a tradição filosófica clássica, buscando justificar sua perspectiva doutrinária religiosa, em oposição ao paganismo. Note-se, por fim, que o texto de chegada proposto parte da edição crítica estabelecida pela Sources Chrétiennes (1982).

**Palavras-chave:** Lactâncio; Sócrates; Filosofia Moral Cristã; Paganismo.

**Abstract:** This is the first full translation into Portuguese of chapter I of the work *De ira Dei*, attributed to the late and North African writer Lactantius. This composition has an apologetic content of a Christian nature, having acquired significant reverberation in Late Antiquity. In this writing, Lactâncio dialogues with the classical philosophical tradition, seeking to justify his religious doctrinal perspective, in opposition to paganism. Finally, it should be noted that the proposed arrival text is part of the critical edition established by Sources Chrétiennes (1982).

**Keywords:** Lactantius; Socrates; Christian Moral Philosophy; Paganism.

## LACTÂNCIO E A *DE IRA DEI*

A Antiguidade Tardia ainda é um período pouco investigado em pesquisas acadêmicas desenvolvidas no Brasil. Objetivando preencher parte dessa lacuna, o presente trabalho se debruça no processo tradutório do primeiro capítulo da obra *De ira Dei* (*Sobre a ira de Deus*), creditada a Lúcio Cecílio (ou Célio) Firmiano Lactâncio. A principal fonte biográfica para o conhecimento

---

\* Universidade Estadual da Bahia, Brasil. E-mail: cristovao\_jsjb@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5797-7192>

desse autor diz respeito à obra de Jerônimo, por meio da qual se depreende que Lactâncio teria sido um autor norte-africano originário da Numídia que teria vivido entre os séculos III e IV, uma conjuntura de sensível disseminação do credo cristão, em antagonismo a crenças politeístas pagãs, e caracterizado por uma profunda crise político-social do Império Romano.

Inserindo-se em uma tradição discursiva de matriz teológica, a *De ira Dei* corresponde a um escrito apologético, em que se busca defender a doutrina cristã em oposição ao paganismo. Ademais, consoante assevera Luca Gasparri (2013), é o único escrito antigo supérstite inteiramente dedicado à temática da cólera divina. Nesse sentido, essa obra também acaba assumindo relevo pelos diálogos estabelecidos com a tradição filosófica clássica, notadamente quanto às diretrizes estoicas e epicuristas, visando a ressaltar positivamente a dimensão do *adfectus* divino atrelado a uma perspectiva jusnaturalista teológica.

Desse modo, segundo Lactâncio, a ira divina deveria ser compreendida como um valioso instrumento destinado à salvação humana, alicerçando-se uma ideia de justiça necessária, atemporal e universal. Tigges Júnior (2007) ressalta, inclusive, a busca pela construção da ideia de Providência, com a intervenção divina em nossa realidade concreta desde âmbitos religiosos à esfera política.

A produção lactanciana repercutiu significativamente em outros autores da Antiguidade Tardia, a exemplo de Santo Agostinho e de Fulgêncio, o Mitógrafo<sup>1</sup>. Quanto a este último, José Amarante (2018) assinala, inclusive, a

---

<sup>1</sup> O epíteto de Mitógrafo costuma ser empregado para diferenciar o Fulgêncio das *Mitologias* de seu homônimo, o Bispo de Ruspe, em razão de uma problemática de ordem filológica que foi explorada, em língua portuguesa, por Cristóvão Santos Júnior (2019b) no artigo *O problema da transmissão textual entre os dois Fulgêncios*, disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/6976>>. Note-se, ademais, que todos os quatro escritos atribuídos a Fulgêncio, o Mitógrafo, foram alvo de recentes traduções para nosso idioma. As *Mythologiae* foram traduzidas por José Amarante (2019), a *Continentiae* por Raul Moreira (2018) e a *Sermonum* por Shirlei Almeida (2018). Em relação à *De aetatibus*, já estão disponíveis para a leitura as traduções do prólogo, lipogramática e alipogramática, e as traduções lipogramáticas do Livro I (*Ausente A*), do Livro II (*Ausente B*), realizada em um artigo que discute alguns fundamentos pós-estruturalistas da proposta tradutória, do Livro III (*Ausente C*), do Livro IV (*Ausente D*), do Livro VII (*Ausente G*) e do Livro XII (*Ausente M*), efetuadas por Cristóvão Santos Júnior (2019cd e 2020abcef) e por Cristóvão Santos Júnior em coautoria com José Amarante (2020), nas seguintes publicações: *A De aetatibus mundi et hominis sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução lipogramática do prólogo*, disponível em <[https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius\\_antiquus/article/view/19416](https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/19416)>, *A problemática do prólogo da De aetatibus e sua tradução alipogramática*, disponível em <<https://doi.org/10.25187/codex.v8i1.31811>>, *Adão, Eva, Caím e Abel sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro I do lipograma De aetatibus mundi et hominis*, disponível em <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/27256>>, *Refletindo a fenomenologia de uma tradução lipogramática da De aetatibus mundi et hominis*, disponível em <<http://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/26875>>; *Fulgêncio*

existência de certas semelhanças e continuidades, identificando nosso autor como fonte fulgenciana para algumas interpretações de viés evemerista, além de considerá-lo um prenunciador da iconoclastia.

Indubitavelmente, Lactâncio é um autor de interesse para o processo de compreensão dos desdobramentos da cultura clássica na Antiguidade Tardia e na Idade Média, considerando o próprio eco de sua escrita. Assim, é observável que ele contribuiu para o processo de sedimentação doutrinária cristã.

Conquanto seja perceptível certa relevância da obra lactanciana, é igualmente notável a escassez de investigações a seu respeito. Desse modo, verifica-se, pelo que nos foi dado a conhecer, a inexistência de uma tradução integral da obra *De ira Dei*, que foi subdividida em 24 capítulos, estando disponíveis tão somente alguns fragmentos tradutórios articulados a estudos específicos<sup>2</sup>. Portanto, nosso projeto busca exatamente fornecer a primeira tradução desse escrito para a língua portuguesa.

Ressalte-se, por fim, que, neste momento, é oferecida ao público uma proposta de chegada do primeiro capítulo da obra em estudo. Em tal seção, Lactâncio resgata a figura de Sócrates para tensionar o processo de aquisição de saberes, a fim de demonstrar a inexistência da sabedoria humana e a proeminência de Deus. Ademais, é notável a semelhança entre o início desse trecho (*Animaduerti saepe, Donate...*) com o princípio dos *Paradoxa stoicorum* de Cícero (*Animaduerti, Brute, saepe...*). Quanto à essa dedicatória, Gasparri (2013) destaca que não há consenso a respeito de qual Donato seria, sugerindo que pode se tratar do gramático Élio Donato (séc. IV), do iniciador do Cisma Donatista (séc. IV) ou da testemunha da fé cristã mencionada na obra *De mortibus persecutorum* (*Sobre a morte dos perseguidores*).

---

*sem a letra 'c': tradução do Livro III do lipograma De aetatibus mundi et hominis*, disponível em <<https://periodicos.unb.br/index.php/belasinfeis/article/view/26021>>; *Traduzindo o quarto Livro do lipograma fulgenciano*, disponível em <<https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/12956>>; *A idade bíblica dos juizes sem a letra 'g': tradução do Livro VII do lipograma De aetatibus mundi et hominis de Fulgêncio, o Mitógrafo*, disponível em <[https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X\\_30\\_23](https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X_30_23)>; e *A vida de Jesus Cristo sem a letra 'm', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro XII do lipograma De aetatibus mundi et hominis*, disponível em <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/phaos/article/view/13496>>.

<sup>2</sup> Paulo Tigges Júnior (2007) realizou a tradução de alguns trechos da *De ira Dei* em sua Dissertação de Mestrado intitulada *História, memória e identidade no século IV d.C.: Lactâncio e a ação da Providência na construção de uma ordem política cristã*, disponível em: <https://repositorio.ufes.br/bitstream/10/6321/1/HISTORIA%2c%20MEMORIA%20E%20IDENTIDADE%20NO%20SEculo%20IV%20DC.pdf>. Quanto às traduções em língua estrangeira, essa obra já foi traduzida para o eslovaco por Tomáš Bajus (2005); para o italiano por Umberto Boella (1973) e Luca Gasparri (2013); para o alemão por Gerhard Crone (1952); para o francês por Christiane Ingremeau (1982) e para o inglês por Mary Francis McDonald (1965).

**Texto de chegada em português**

1, 1. Donato, eu observei várias vezes que muitas pessoas estimam – o que também alguns dos filósofos julgavam – que Deus não se ira, visto que ou a natureza divina é somente benévola – e causar dano a qualquer um não seria congruente ao seu excelentíssimo e ideal poder – ou certamente Deus não se ocuparia completamente de nada, de modo que nenhum bem vem a nós a partir de sua benevolência, tampouco nenhum mal a partir de sua malevolência.

2. Devemos refutar o erro desses filósofos, visto que é muito grande e tende a devastar a ordem da vida humana, para que tu mesmo não te enganes, induzido pela autoridade dos homens que julgam ser sábios. 3. Todavia, nós não somos arrogantes para nos vangloriarmos em compreender a verdade por nossa própria inteligência, mas seguimos a doutrina de Deus, o único que pode conhecer e revelar os segredos. 4. Os filósofos<sup>3</sup>, desconhecedores dessa doutrina, estimavam que a natureza das coisas pode ser depreendida por conjectura. Isso não pode ser de nenhum modo considerado, visto que o espírito do homem, circunscrito no tenebroso domicílio de seu corpo, foi exilado longe de uma percepção da verdade e nisso a Divindade se difere da humanidade, porque a ignorância é da humanidade e o conhecimento da Divindade. 5. Por isso, é-nos necessária alguma luz para dissipar as trevas nas quais o pensamento do homem foi obscurecido, visto que, agindo em carne mortal, não podemos conhecer por nossos sentidos.

**Texto de partida em latim**

1, 1. *Animaduerti saepe, Donate, plurimos id aestimare, quod etiam nonnulli philosophorum putauerunt, non irasci deum, quoniam uel benefica sit tantummodo natura diuina nec cuiquam nocere praestantissimae atque optimae congruat potestati uel certe nihil curet omnino, ut neque ex beneficentia eius quicquam boni perueniat ad nos neque ex maleficientia quicquam mali.*

2. *Quorum error, quia maximus est et ad euertendum uitae humanae statum spectat, coarguendus est nobis, ne et ipse fallaris impulsus auctoritate hominum qui se putant esse sapientes. 3. Nec tamen nos adrogantes sumus ut comprehensam nostro ingenio ueritatem gloriemur, sed doctrinam dei sequimur qui scire solus potest et reuelare secreta. 4. Cuius doctrinae philosophi expertes aestimauerunt naturam rerum coniectura posse deprehendi. Quod nequaquam fieri potest, quia mens hominis tenebroso corporis domicilio circumsaepta longe a ueri perspectione submota est et hoc differt ab humanitate diuinitas, quod humanitatis est ignoratio, diuinitatis scientia. 5. Vnde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras quibus offusa est hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes de nostris sensibus diuinare non possumus.*

<sup>3</sup> Os filósofos em questão são, sobretudo, os estoicos e epicuristas.

6. Entretanto, a luz do espírito humano é Deus, e aquele que o tiver conhecido e o tiver recebido em seu peito reconhecerá o mistério da verdade com o coração iluminado. Entretanto, removido Deus e a doutrina celestial, todas as coisas estão cheias de erros, e é com razão que Sócrates – embora sendo o mais sábio de todos os filósofos – afirma – para que se demonstrasse a falta de conhecimento dos demais, que avaliam ter algum – nada saber, a não ser uma coisa: que nada sabia. 7. De fato, ele compreendeu que aquela doutrina nada tem, em si, de certo ou de verdadeiro, nem ele próprio – como se acreditava – dissimulou sua doutrina para refutar os outros, mas ele viu a verdade em alguma medida e – mesmo em seu julgamento – ele testemunhou – como é dito por Platão – que não existiria sabedoria humana. Ele tanto desdenhou, zombou e menosprezou a doutrina pela qual os filósofos, então, vangloriavam-se que chega a declarar, no ápice de sua doutrina, que teria aprendido que nada sabia. 8. Logo, se não existe sabedoria humana, como Sócrates ensinou e Platão transmitiu, é claro que o conhecimento da verdade é divino e não se submete a nenhum outro além de Deus.

9. Portanto, Deus deve ser conhecido, somente nele há verdade. Ele é o Pai do mundo e o Criador de todas as coisas, aquele que não se vê através dos olhos e que dificilmente se percebe através do espírito, cuja religião costuma ser contestada de muito modos por aqueles que não puderam acessar a verdadeira sabedoria nem compreender a razão do grandioso e celestial segredo.

6. *Lumen autem mentis humanae deus est, quem qui cognouerit et in pectus admiserit, inluminato corde mysterium ueritatis agnoscet. Remoto autem deo caelestique doctrina, omnia erroribus plena sunt recteque Socrates, cum esset omnium philosophorum doctissimus, tamen ut ceterorum argueret inscitiam qui se aliquid tenere arbitrabantur, ait se nihil scire nisi unum, quod nihil sciret. 7. Intellexit enim doctrinam illam nihil habere in se certi, nihil ueri nec, ut putabant quidam, dissimulauit ipse doctrinam ut alios refelleret, sed uidit ex parte aliqua ueritatem testatusque est etiam in iudicio, sicut traditur a Platone, quod nulla esset humana sapientia; adeo doctrinam qua tum philosophi gloriabantur, contempsit derisit abiicit, ut id ipsum pro summa doctrina profiteretur quod nihil scire didicisset. 8. Si ergo nulla est sapientia humana, ut Socrates docuit, ut Plato tradidit, apparet esse diuinam nec ulli alii quam deo ueritatis notitiam subiaccere.*

9. *Deus igitur noscendus est in quo solo ueritas est, ille mundi parens et conditor rerum qui oculis non uidetur, mente uix cernitur, cuius religio multis modis inpugnari solet ab his qui neque ueram sapientiam tenere potuerunt neque magni et caelestis arcani comprehendere rationem.*

[Recebido em agosto/2020; Aceito em agosto/2020]



- A Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri/SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- ALMEIDA, S. A. “*Expositio Sermonum Antiquorum*”, de Fulgêncio, o Mitógrafo: estudo introdutório, tradução e notas. 2018. 130 f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- AMARANTE, J. *O livro das Mitologias de Fulgêncio: os mitos clássicos e a filosofia moral cristã*. Salvador: Edufba, 2019.
- AMARANTE, J. A explicação fulgenciana para o surgimento dos deuses: um amálgama pagão-cristão? *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 41, 2º sem., 2018, pp. 215-236.
- BAJUS, T. Lactantius, *De ira Dei*. O hnevne božom Alebo o existencii dobra a zla vo svete, preklad, T. F. Bajus. Michalovce, 2005.
- BOELLA, U. *Institutiones, De opificio Dei, De ira Dei*. Firenze, Sansoni 1973 (Classici della Filosofia cristiana 5).
- CRONE, G. Lactantius; eine Auswahl aus der Epitome, De ira Dei, und De mortibus persecutorum. Paderborn, 1952.
- INGREMEAU, Christiane, ed. Lactance, La Colère de Dieu. Paris, 1982 (Sources Chrétiennes 289).
- LACTANCE, La Colère de Dieu, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par C. Ingremeau, Éd. du Cerf: Paris, 1982.
- MANCA, M. *Le età del mondo e dell'uomo*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2003.
- MCDONALD, M. *The Minor Works*. Washington, 1965 (The Fathers of the Church 54).
- MOREIRA, R. A. “*Exposição dos conteúdos de Virgílio*”, de Fulgêncio: estudo introdutório e tradução anotada. 2018. 156 f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- SANTOS JÚNIOR, C. J. A De aetatibus mundi et hominis sem a letra ‘a’, por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução lipogramática do prólogo. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, 16 jul. 2020a. Disponível em: [https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius\\_antiquus/article/view/19416](https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/19416). Acesso em: 19 jul. 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. Fulgêncio sem a letra ‘C’ tradução do livro III do lipograma de AETATIBUS MUNDI ET HOMINIS. *Belas Infiéis*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 243-249, 2020b. DOI: <https://doi.org/10.26512/belasinfiéis.v9.n1.2020.26021>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/belasinfiéis/article/view/26021>. Acesso em: 21 maio 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. A vida de Jesus Cristo sem a letra ‘m’, por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do livro XII do lipograma De aetatibus mundi et hominis. *Phaos*, Campinas, v. 20, p. 1-8, 2020c. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/phaos/article/view/13496>. Acesso em: 13 jun. 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. A problemática do prólogo da De aetatibus e sua tradução alipogramática. *CODEX*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 321-330, 2020e. DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v8i1.31811>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. A idade bíblica dos juízes sem a letra ‘g’: tradução do Livro VII do lipograma De aetatibus mundi et hominis de Fulgêncio, o Mitógrafo. *Revista Archai*, Brasília, n. 30, p. e03023, 2020f. DOI: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_30\\_23](https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_23). Disponível em: [https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X\\_30\\_23](https://impactum-journals.uc.pt/archai/article/view/1984-249X_30_23). Acesso em: 11 ago. 2020.

- SANTOS JÚNIOR, C. O problema da transmissão textual entre os dois Fulgêncios. *Tabuleiro de Letras*, Salvador, v. 13, n. 2, p. 208-226, 2019b. DOI: <https://doi.org/10.35499/tl.v13i2.6976>. Disponível em: <http://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/6976>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. Refletindo a fenomenologia de uma tradução lipogramática da *De aetatibus mundi et hominis*. *PERcursos Linguísticos*, Vitória, v. 9, p. 101-119, 2019c. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/26875>. Acesso em: 13 abr. 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. Traduzindo o quarto Livro do lipograma fulgenciano. *A Palo Seco*, Itabaiana, n. 12, p. 90-94, 2019d. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/12956>. Acesso em: 12 mar. 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C.; AMARANTE, J. Adão, Eva, Caim e Abel sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro I do lipograma *De aetatibus mundi et hominis*. *Rónai*, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 88-98, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/27256>. Acesso em: 09 jul. 2020.
- TIGGES JÚNIOR, P. *História, memória e identidade no século IV d.C.: Lactâncio e a ação da Providência na construção de uma ordem política cristã*. 112 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

# UMA REFLEXÃO INTRODUTÓRIA SOBRE O *POLEMO* NO FR. 53 DK DE HERÁCLITO

## AN INTRODUCTORY REFLEXION ON *POLEMO* IN HERACLITUS' DK 53

FELIPE LUIZ\*

**Resumo:** O pensamento de Heráclito de Éfeso segue instigante apesar dos milênios que nos separam dele. O objetivo desta comunicação é levantar algumas questões interpretativas sobre alguns termos do fragmento 53 DK, um dos três fragmentos em que Heráclito utiliza o termo *pólemos*, isto é, guerra.

**Palavras-chave:** Heráclito de Éfeso; *pólemos*; ontologia; Filosofia Antiga.

**Abstract:** The thought of Heraclitus from Ephesus continues to interest us in spite of the millennia that apart us from it. The aim of this paper is to articulate some interpretative questions on terms of the fragment 53 DK, in which Heraclitus use the concept *pólemos*, that is, war.

**Keywords:** Heraclitus of Ephesus; *pólemos*; ontology; Ancient Philosophy.

### I

Nesta investigação introdutória, não utilizaremos os fragmentos tal como foram organizados por Bywater, Marcovich ou Kahn. Adotaremos a ordenação tradicional de Diels e Kranz por ser a mais difundida e reconhecível, especialmente ao leitor lusófono, já que algumas das principais edições dos fragmentos de Heráclito a seguem.

O fragmento 53 DK é breve e segue o estilo de Heráclito, isto é, oracular, obscuro, provavelmente significando outras coisas além daquilo que, em primeira leitura, salta aos olhos. O fragmento é o seguinte: “*pólemos pantōn men patēr esti, pantōn de basileus, kai tous men theous edeixe tous de anthropous, tous men doulous epoiese tous de eleutherous*” (DK 53). Heráclito emprega termos gregos simples; apesar disso, uma das principais traduções brasileiras apresenta uma incorreção, ao dizer: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (Souza, 1978, p. 84). Apesar do restante da sentença estar correto, houve a substituição de *pólemos* (guerra) por “combate” (*makhē*),

\* Pesquisador na FFC-UNESP de Marília-SP. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br, <https://orcid.org/0000-0002-6446-0810>

talvez para manter a concordância de gênero entre o combate (palavra masculina) e o pai (masculino). Esta mudança, que pode parecer sutil, tem grandes implicações. Excluindo qualquer outra significação mais profunda, percebe-se que o combate é pontual, uma batalha, que é, inclusive, outro significado de *makhē*; já a guerra é um conjunto de batalhas, de modo que, esta substituição implica trocar o todo pela parte.

A interpretação da sentença também parece não impor grandes dificuldades. Ao contrário, considerando o gênero do pensamento de Heráclito, ao menos em sua forma mais difundida, esta sentença se adequa bem aos seus propósitos. Em seu manual sobre filosofia antiga, Cresson (1947) aponta que Heráclito fez parte da chamada Escola Jônica, marcada pela tentativa de explicar o mundo físico, o mundo intelectual e o mundo moral a partir dos quatro elementos, ou seja, derivando destes a explanação do mundo. Para ele, Tales toma a água como princípio do universal; Anaximandro toma o infinito indeterminado, do qual tudo teria advindo por separação; Anaxímenes e Diógenes de Apolônia tomam o ar como princípio de geração; porém, o mais importante deles teria sido Heráclito, que defendeu a “mobilidade universal” (Cresson, 1947, p. 13), e, por isso mesmo, afirmou o fogo como princípio universal, posto ser este elemento o mais movente, indicando, ademais, que tudo se queima e se move segundo a Discórdia e a Harmonia, posto que o fogo “não se detém jamais” (Cresson, 1947, p. 13). Para este historiador da filosofia, seriam traços comuns dessas doutrinas o afamado hilozoísmo, ou seja, a hipótese de que a natureza seria viva. Ademais, marque-se o seu forte caráter naturalista. Essas filosofias, em seu conjunto, seriam simplistas, diz nosso autor, mas também ousadas e refinadas, posto se oporem à mera aparência.

É contra esta vulgarização do pensamento de Heráclito, que deixa escapar as nuances de seu pensamento – especificamente falando, do fragmento 53 e do papel da guerra na ontologia de Heráclito –, que ora escrevemos. O fragmento expõe que há uma coisa, a guerra, que está acima dos deuses, aliás, que define quem são deuses e reis. Esta mesma coisa, aliás, é o que torna alguns escravos e outros livres. Para arrematar, ela seria pai de tudo quanto há. Vejamos em detalhes os elementos constitutivos da sentença.

Segundo Chantraine (1968), o termo *pólemos*, guerra, está ligado ao verbo *pelemizdo*, que significa “agitar”; estaria ligado também, em Homero, ao *neikos*, “querela”, “discórdia”. As construções com o termo são muitas: *polemarkhos*, “chefe da guerra”, o arconte responsável pela guerra; *polemikos*,

“relativo à guerra”; *polemios*, “inimigo”; etc. O verbo pode ser tanto *polemeō* quanto *polemizdo*, “guerrear”.

Outro termo chave da sentença, ainda segundo Chantraine (1968), é *patēr*, “pai”, que designa o chefe da família, o representante das gerações. No plural, *pateres* indica “os ancestrais”. É também epíteto de Zeus, como veremos mais adiante, na expressão *patēr andrōn te theōn te*, “pai dos homens e dos deuses”.

Já *basileus* tem relações com *quasireu*, em micênico, indicando um funcionário pouco importante, contrastando com o *anax*, “o rei”, como expõe Vernant (1962). Em Homero, utiliza-se tanto *anax* quanto *basileus*, mas este nunca aparece como aplicado aos deuses. No grego clássico, o termo se aplica a toda sorte de reis, sendo também um termo mais recente que *anax*, segundo Wackernagel (apud Chantraine, 1968, p. 166).

*Doulos* e *eleutheros*, “escravo” e “livre”, devem ser entendidos um em contraposição ao outro, como também *theous* e *anthropous*, “deus” e “homem”, como a sentença deixa claro. Mas, do ponto de vista etimológico, tais termos não apresentam grandes novidades.

*Pólemos*, que mais nos interessa, posto ser o sujeito da sentença, aparece outras vezes nos fragmentos que nos foram legados por Heráclito. Em 67 DK ocorre em contraposição à paz (*eirēnē*), afirmado como propriedade do deus (*theos*); o fragmento diz: “o *theos ē merē euphronē, kheimōntheros, polemos eirēnē, koros limos (tanantia apanta outos ho nous), alloioutai de hoskōper (pyr), opotan symmigē thyōmasin onomazdetai kath'ēdonēn ekastou*” (67 DK). A tradução é: “o deus dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome (as coisas todas em face: assim a mente), transforma, pois, em fato, como (fogo), quando se mistura com perfumes sendo nomeado segundo cada prazer” (a tradução é nossa).

Outro fragmento em que *pólemos* aparece é o seguinte: “*eidenai de xrē ton polemon eonta xunon, kai dikēn erin, kai ginόμενα panta kat'erin kai xreōmena*” (DK 80); este fragmento diz: “saber [é] necessário que a guerra é comum, e a justiça discórdia, e tudo devêm segundo a discórdia e a necessidade” (tradução nossa). *Eris* é o nome de uma deusa, a deusa da discórdia, da querela. Segundo Chantraine (1968, p. 372), Hesíodo distingue entre uma boa e uma má Éris, uma ligada ao *neikos*, outra ligada ao *zēlos*, “zelo”. De todo modo, entra para a família de palavras belicosas, analogias caras a Heráclito.

Antes de aprofundarmos a questão, podemos refletir que a sentença comporta, ao menos, dois tipos de interpretação, uma literal, onde esqueceríamos alusões e tentaríamos encarar o que ela significa; outra, alusiva,

compreendendo Heráclito como a própria tradição aponta, isto é, como obscuro. No primeiro caso, a sentença é muito clara: a guerra impera no *kosmos*, está acima dos deuses, determinando quem são estes. Zeus apareceria diminuído e talvez outros episódios do *entourage* cultural de Heráclito possam explicar, como a guerra entre os deuses do Olimpo e os Titãs. Contudo, em outros fragmentos, como o 57 DK, Heráclito argumenta asperamente contra os poetas, especialmente Hesíodo, acusando-o de não reconhecer coisas básicas, como que tudo é um. Talvez a sentença possa ser uma referência à Titanomaquia, apesar desta posição querelante com os poetas; em todo caso, a guerra seria erguida a um status de super divindade. Na outra ponta da sentença, é mais fácil identificar por que a guerra gera livres e escravos, dada a onipresença da escravidão na sociedade grega, escravos estes muitas vezes reduzidos a esta condição pela guerra. Sendo o pai dos deuses, que por sua vez criaram o mundo, a guerra se torna o fundamento último do cosmos.

Na chave interpretativa simbólica, a guerra seria uma alusão a outra coisa, indicando, pois, talvez outro elemento como formador do cosmos. O que poderia ser a guerra? Autores como Brun (1988) e Burnet (1956) apontam as relações que se poderia traçar entre um elemento móvel como o fogo e a guerra, relações ademais reforçadas pelo fato de Heráclito defender a conflagração universal e o “grande ano”, período no qual o mundo passaria por profundas perturbações, sendo destruído pelo fogo e ressurgindo das cinzas. Ou seja, haveria um ciclo cósmico, e o fogo marcaria o fim de um período e o começo de uma nova etapa. Esta interpretação simbólica é a adotada por alguns intérpretes, como veremos.

Particularmente sobre o fragmento 53, confrontaremos duas interpretações, a de Kirk (1975) e a de Kahn (1979), ambos helenistas experimentados. Depois de as considerarmos, ensinaremos ver se uma leitura própria emerge ou se devemos ficar com uma das interpretações, caso elas divirjam.

## II

Kirk cita o fragmento no contexto da fonte original, Hipólito, para quem Heráclito tomava a guerra como deus supremo, criando tanto os deuses quanto os homens, de modo a ser o deus tanto criado quanto criador. Plutarco acrescenta que “*Herakleitos men antikrus polemon onomazdei patera kai basilea kai kurion panton*”; vertido fica: “Heráclito, pois, diretamente a guerra nomeia pai e rei e senhor de tudo” (a tradução é nossa). Outros autores, como Luciano e Proclo, também atribuirão à guerra a paternidade de todas

coisas, segundo Heráclito. No entanto, nada disso elucidava o contexto original, segundo Kirk. Crisipo reconheceu o *pólemos* como coextensivo a Zeus; mas no fragmento 32 DK Heráclito aponta que a única coisa sábia é Zeus, de modo que não poderiam ser tão coextensivos assim.

O fragmento 53 DK aprofunda o fragmento 80 DK, onde se declara que a guerra é comum. Naquele fragmento, citado mais acima, vê-se que a querela entre opostos estava em xeque, mas neste fragmento talvez não haja pretensões metafóricas, diz Kirk. Sua interpretação literal pode ser a forma como o fragmento deva ser tomado, na ausência de um contexto que elucidasse sua interpretação. Para Gigon, citado por Kirk, *panton* (de tudo) deve ser aplicado a todos os homens e deuses, não a todas as coisas. Em Homero, Zeus é o pai dos deuses e homens. Heráclito o substitui pela guerra.

Ainda segundo Gigon, citado por Kirk, os que caem em batalha são tornados deuses, de modo que a guerra separa seus participantes em deuses e heróis. Os que ficam vivos ela divide em escravos e livres (Kirk, 1971, p. 246). Diz nosso estudioso:

Gigon explica que os que se tornam deuses são aqueles caídos em batalha; isto fornece um claro padrão: a Guerra separa seus participantes em mortos (que se tornam deuses) e vivos; os vivos ela separa novamente em escravos (os capturados) e os livres (os não capturados). (Kirk, 1971, p. 247, a tradução é nossa.)

Nem em Homero nem em Hesíodo todos os mortos em batalha se tornam deuses e, se comparado com os textos épicos, essa interpretação do fragmento de Heráclito não se sustém. Todavia, o Efésio pode ter tido uma visão própria sobre os que tombam em batalha, contrariando a perspectiva dos poetas.

Contudo, não se sabe qual teria sido a visão de Heráclito sobre os deuses, diz Kirk, pois algumas vezes ele utiliza termos correntes, noutras parece se valer de uma visão aparentada à sua própria compreensão de *logos*. Este, em seu aspecto material, parece ser algum tipo de fogo. A boa alma é “fogosa”, “ardente” (*fiery*), e talvez, ao deixar o corpo, possa ser descrita como divina ou um deus.

Para Kirk, esta pode ser uma visão. Contudo, ela não resolve o seguinte problema: nem todas as pessoas tomam parte na guerra; e Heráclito diz que ela é o pai de todos. É muito abstruso pensar que seriam as consequências da guerra, ou mesmo sua ausência, que definiriam as pessoas nestes termos.

Kirk salienta que estas dificuldades advêm de tomarmos o fragmento fora de seu contexto.

A guerra poderia dividir os homens em três categorias: deuses, livres e escravos. Nestes marcos, o fragmento poderia significar que “a guerra controla todo o destino humano; ela distingue deuses dos homens, assim como no campo de batalha ela distingue escravos dos livres” (Kirk, 1971, p. 249, nossa tradução). Kirk, portanto, deixa a questão em aberto pelas dificuldades advindas da interpretação, especialmente pela ausência do contexto do fragmento.

Vejamos agora a posição de Kahn. Em seu livro sobre Heráclito, o autor segue o seguinte raciocínio: toda a tradição aponta que Heráclito escreveu um livro e o dedicou à Ártemis; neste alfarrábio, os fragmentos deveriam estar organizados na forma de um texto sistemático. Kahn busca, pois, dotar os fragmentos de uma ordem coerente, diferente daquela de Diels. Destarte, ele vai reinterpretar os fragmentos criando uma narrativa. Quanto ao fragmento 53, diz:

... a doutrina das oposições é aqui reafirmada em uma forma mais dramáticas e enigmática. Como pode a guerra, a causa típica da morte e da destruição, ser a causa universal, responsável por nascimento e vida? E se está claro como a guerra pode explicar a distinção entre homens livres e escravos (desde que era comum a prática de escravizar a população de uma cidade conquistada), em que sentido ela fixa a distinção entre homens e deuses? (Kahn, 1979, p. 208, a tradução é nossa)

Para Kahn, essas dúvidas somente pode ser satisfeitas se levarmos em conta o uso de guerra como um princípio universal de oposição. A guerra, pai de todas as coisas, ecoa a fórmula homérica de Zeus como pai dos homens e deuses. Mas a construção enfatiza a guerra de tal modo que a guerra se torna divina, associando imagens tipicamente ligadas a Zeus à guerra. Isto prepara o anúncio de que a coisa sábia quer e não quer ser chamada pelo nome de Zeus, como será afirmado no fragmento 32 DK; Kahn, como Kirk, evoca o mesmo fragmento, mas com motivos diferentes.

Não é difícil perceber como a guerra é responsável por tudo isso, se interpretada em um sentido extenso. Mas ela também pode ser interpretada em um sentido mais restritivo, como combate ordinário, o que complica, por exemplo, a compreensão da guerra incluindo homens e deuses. Kahn também faz referências à interpretação de Gigon, segundo a qual se trata da morte em batalha, posto que os que sobrevivem são homens, já os que perecem são deuses; trataremos desta interpretação a frente.



Para Kahn,

A condição humana é definida por um duplo conjunto de oposições: a antítese interna entre um *status* servil e outro livre (o maior contraste concebível na sociedade antiga); e o contraste externo entre deuses e homens, como na concepção tradicional dos seres humanos, como terrestres mortais. O paralelo pode sugerir que apenas liberdade e escravidão são alternativas, algumas vezes sucessivas, condições para os mesmos seres, então humanidade e “divinidade” são alternativos, mesmo, talvez, estados alternantes, os quais, como dia e noite, guerra e paz, vida e morte — definem por sua oposição e sucessão as dimensões completas da vida humana. (Kahn, 1971, p. 209.)

Há muitas oposições em Heráclito, e os fragmentos tratam disso o tempo todo. Para Kahn, podemos, contudo, articulá-las em um eixo de oposições cósmicas e oposições antropocêntricas. Há os opostos e sua unificação, sua *barmoniē*. Forçosamente se reconhecerá um pólo positivo, e um negativo, seu contraste. Sua ligação nunca é meramente conceitual. Se Heráclito insiste na reciprocidade entre oposições cósmicas e antropocêntricas, esta distinção tem o mérito de focalizar na distinção crucial entre vida e morte, como exposta no enigma do arco e desenvolvida na teoria da *psykbē*.

### III

Estamos, pois, em uma encruzilhada. Aventamos quatro leituras diferentes do fragmento: uma que podemos chamar de ingênua, ao tomar os fragmentos um pouco despreocupadamente em relação ao seu contexto; outra, simbólica, que apontará para as alusões que, por ventura, Heráclito quis transmitir com os fragmentos, sejam elas quais forem. Há também a interpretação de Kirk, que interpela o fragmento como se referindo à vida e morte de soldados em batalha, mas deixa alguns elementos sem explicação, pela falta de referências. E Kahn, que, em seu esforço de justiça, isto é, de restituir a cada qual sua parte, tentando reconstruir o livro perdido de Heráclito, termina por ligar o fragmento ao conjunto da obra, oferecendo uma interpretação radicalizante daquela simbólica; podemos chamá-la de sistemática.

Como dirimir a dúvida e escolher uma via interpretativa do fragmento, nosso objetivo? Parece que, primeiramente, é mister urdir as tramas que ligam este fragmento aos demais, como faz Kahn. Tomado isoladamente, nada pode dos indicar uma senda de interpretação. É mister ressaltar que Kahn dá a seu livro o título *A arte e pensamento de Heráclito*; a precisão conceitual não é

vã. Para Kahn, os fragmentos guardariam um valor poético, e Heráclito como que seguiu, séculos antes, a máxima de Horácio da economia de palavras, ou antes, de sua simplicidade, reduzindo as expressões ao máximo e, mesmo, sendo ambíguo no uso de alguns termos. Não insistiremos no fato de que, por estas características, foi denominado obscuro.

Então, a compreensão do fragmento somente poderá ser satisfeita se levarmos em conta o conjunto da obra do Efésio. Neste texto, que integra uma pesquisa mais ampla, salientaremos especificamente o fato de Heráclito ser, ele mesmo belicoso, de modo que suas proposições somente podem ser entendidas se assim o considerarmos.

Um dos fatos geralmente apontados como próprios a Heráclito é a introdução do termo *logos*, termo este de difícil tradução, e de longa carreira. Dele sairão os sufixos de distintas ciências, e a patrística o interpretará em termos do verbo divino, que inaugura os Evangelhos. Mas o termo *logos* guarda outros sentidos. Chantraine (1968) aponta que o termo está relacionado ao verbo *legein*, cujo sentido original é “recolher”, “escolher”, mas no sentido corrente tem a acepção de “dizer”. Dentre os muitos sentidos de *logos* salientam-se “história”, “explicação”, “fala”, “raciocínio”, “razão”. Também não podemos deixar de apontar as relações com *logizdomai*, “calcular”, “raciocinar”.

O grego possui um tempo verbal especial, não necessariamente do passado, mas que foca no aspecto do verbo, isto é, se ele é durativo (indica uma ação contínua) ou se é pontual; este tempo é o aoristo. No caso específico do verbo *légein*, o aoristo é *eipon*, que significa “dizer uma vez”, “ter dito”.

Chamamos atenção para estas coisas pelo fato de que Heráclito, em alguns fragmentos, afirmar a existência de um *logos*. Burnet (1952) aponta que *logos* deve ser entendido como o verbo do próprio Heráclito. Contudo, quando o Efésio diz, por exemplo, (...) “*tou de logou eontos aiei*” (1 DK), “do *logos* sendo sempre” (a tradução é nossa), vemos que ele não pode estar se referindo ao seu próprio discurso, ou senão, não somente a ele; em Heráclito, o mundo tem um *logos*, que, como vimos, pode ser “relato”, mas também “razão”. Há uma razão no mundo, e é ela que devemos escutar; assim, por exemplo, no fragmento 2 DK: “*tou logou d’eontos xunou zdōousin oi polloī ōs idian ekbontes pbronēsin*” (2 DK); “do *logos* sendo comum, vive a maioria como se particulares pensamentos tivessem” (a tradução é nossa). Parece haver um duplo significado de *logos*, portanto, como discurso de Heráclito e como discurso do mundo, razão das coisas.

Para Berge (1969, pp. 90-132), o *logos* deve ser entendido em contraposição ao *epos*, ao discurso da épica, quer dizer, aos mitos dos poetas; Chantraine (1968) aponta também as relações entre *epos* e *epein*. Há muitos fragmentos onde Heráclito fala contra a poesia épica, especialmente Homero e Hesíodo, mas também contra outros poetas, como Arquíloco. O discurso de Heráclito traz, pois, uma tensão renovadora, de luta contra as explicações míticas.

Nestes marcos, o que Heráclito propõe de tão inovador? Há, nele, a luta entre os contrários. Para os gregos cultos de seu período, especialmente da Jônia, não se tratava de um argumento novo; já Anaximandro falava que os contrários se enfrentavam, dando-se, reciprocamente, justiça e castigo. Mas em Heráclito, estes elementos são recuperados em benefício da asserção de um monismo radical. Os contrários se enfrentam, e, mesmo, o mundo tende a *ecpyrosis*, à conflagração, nos marcos de um grande ciclo, de um grande ano. Mas há uma ordem superior no *kosmos* que subsume os conflitos a uma base única. Heráclito propõe, pois, belicamente, uma ontologia bélica dos contrários, em um marco unitário.

Heráclito não fala, contudo, do ser, *to on*. Este discurso é posterior. Ele fala da *physis* e do *kosmos*, que englobaria todos os seres. As estações do ano, os conflitos humanos, a luta pela ordenação da comunidade; detalha, mesmo, o que se deveria fazer em Éfeso em relação à Hermodoro. Mas, em perspectiva, se poderia dizer que Heráclito elabora uma ontologia, aliás, é um dos primeiros a fazê-lo, seguindo a tradição jônica. Se pensarmos na guerra, nela enfrentam-se dois ou mais adversários; mas são unificados nos trâmites do próprio conflito, que impõe sua lógica sobre os beligerantes. A própria guerra é, nestes marcos, realista, monista.

Daí a precisão conceitual do Efésio. O professor Saint-Pierre, em seu estudo sobre a guerra revolucionária (Saint-Pierre, 1999), passa em revista as distintas concepções sobre a guerra, incluindo em sua pesquisa a compreensão greco-romana sobre ela. Ele chega a afirmar que, em certo momento da antiga Hélade, se distinguia a guerra entre *pólemos* e *stásis*. O significado de *pólemos* nos já conhecemos; *stásis*, por sua vez, indica a sedição, a revolução. Há ainda outros vocábulos gregos que indicariam conflito, com suas devidas nuances, como a supracitada *makhē*, “combate”, “batalha”; *palē*, o conflito entre atletas na *palaistra*; e *agōnia*, “luta nos jogos”. Saint-Pierre propõe particularmente a divisão entre *stasis* e *pólemos*, tendo em vista seus fins de constituir um tratado de “polemiologia stasiológica”, um tratado de guerra revolucionária. O *pólemos* seria assim a guerra do grego contra o bárbaro; e a *stasis* o conflito que opõe heleno a heleno. Se esta sutil divisão

estivesse presente nos tempos de Heráclito, o fragmento seria virado de ponta-cabeça: “a guerra do grego contra o bárbaro é de todas as coisas pai”. Daríamos, desta forma um caráter imperialista a Heráclito; ou de resistência nacional, em uma Éfeso apossada pelos lídios e pelos persas. Mas seria ir muito longe, imputando, talvez, um conceito alheio ao efésio, cometendo o supremo pecado do historiador – neste caso, historiador da filosofia –, o anacronismo. Basta salientar que Heráclito utilizou *pólemos* e não outro termo, o que coaduna com sua construção teórica. Talvez *stasis* não permitisse que as coisas encontrassem uma harmonia superior, mas seguissem discordando. Como dissemos, mesmo na guerra há certos acordos.

Seguimos, pois, uma senda de interpretação que salienta o caráter cósmico do fragmento. Ele trata do conflito entre todas as coisas. No que tange aos deuses, que assim se tornaram pela guerra, trata-se de referências à Titanomaquia, descrita por Hesíodo. No que tange aos livres e escravos, podemos afirmar que se trata da transposição de um conflito cósmico para os campos de batalha. A guerra é, para Heráclito, fecunda; ela gera o *kosmos*. Somente por meio dela se diferencia o divino do mortal. Se a “natureza ama se esconder” (123 DK), o que ela mais oculta é seu caráter conflituoso, onde as coisas devêm, se transformando, mas, ao mesmo tempo, mantendo sua identidade.

A lição de Heráclito neste fragmento parece ser de que sejamos suficientemente cômicos de que é pelo conflito que as coisas se geram, inclusive a própria obra de Heráclito, em guerra contra a tradição. As dúvidas que restam, dado nosso fito, é descobrir se toda ontologia belicosa precisa padecer do mal de ter que reintegrar as coisas no seio do ser; ou se, de outro modo, poderemos construir uma ontologia bélica radical, ou, para seguir Saint-Pierre, uma “ontologia stasiológica”.

[Recebido em junho de 2020; Aceito em agosto de 2020]

## REFERÊNCIAS

- BERGE, D. *O logos heraclítico: introdução à leitura dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1969.
- BRUN, J. *Os pré-socráticos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- CRESSON, A. *La philosophie antique*. Paris: PUF, 1947.

- HERÁCLITO DE ÉFESO. *Doxografia, fragmentos, crítica moderna*. In SOUZA, J. C. de et alii. Os pré-socráticos. 2a ed. São Paulo: Abril, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos contextualizados*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2005.
- KAHN, C. H. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G.S. *Heraclitus. The cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- SAINT-PIERRE, H. *Política armada: fundamentos da guerra revolucionária*. São Paulo: EDUNESP, 1999.
- SOUZA, J. C. de, et alii. Os pré-socráticos. 2a ed. São Paulo: Abril, 1978.
- VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 1962.

Feser, E. *Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Escolasticae, 2019. 515p.

Há uma tendência cada vez maior para resgatar ideias da filosofia greco-medieval e fazê-las comunicar com ideias contemporâneas. Esta é uma tarefa complexa e arriscada. Mas ainda mais complicado é conseguir articular um sistema metafísico greco-medieval com interpretações científicas atuais. A filosofia natural aristotélica e as suas ramificações têm sido objetos cada vez mais frequentes de tentativas de conciliação destas com teorias da ciência.

*Aristotle's Revenge: The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science* de Edward Feser deve ser neste momento uma referência entre as poucas tentativas que conseguem com sucesso criar pontos de contacto entre áreas de investigação com métodos e objetivos tão distintos como a filosofia e a ciência natural. O livro está organizado metódica e estrategicamente garantindo uma cadeia argumentativa sólida e consequencial. Faz um diálogo brilhante e bem articulado entre filosofia e ciência, que é potenciado pela distinção clara que o autor faz entre método científico e filosófico, e pela apresentação e distinção de terminologia oriunda de cada uma das áreas.

O título escolhido é inspirado no de um trabalho de James Ross de 1990. O livro é uma sequela independente de um outro livro publicado por Feser, *Scholastics Metaphysics: a Contemporary Introduction*. Em *Aristotle's Revenge* o autor apresenta um sistema argumen-

tativo que pretende defender que os conceitos Aristotélicos de *ato/potência*, *forma/matéria*, e, portanto, *causalidade* e *teleologia* não só estão presentes na ciência atual, como são intrínsecos ao próprio método científico. Portanto, se o método científico se edifica segundo o modelo aristotélico do cosmos e o implica intrinsecamente, então a estrutura e funcionamento do cosmos é de fato constituída por princípios aristotélicos. Para defender essa tese, o autor recorre a três linhas centrais e transversais de argumentação que se originam na seguinte ideia: o cientista nega muitas vezes, em prol da ciência, a existência de certos aspetos fundamentais e estruturantes da natureza como a subjetividade e a intencionalidade. Esta negação, ou omissão, e a excessiva objetivação da investigação e interpretação de dados, leva à construção de uma visão reduzida da realidade, por vezes até distorcida. Feser não tem qualquer intenção de diminuir o valor da ciência, quer apenas advertir sobre a importância da inclusão desses aspetos na análise e interpretação de dados.

Desta forma, a primeira linha de argumentação apresentada pelo autor refere-se precisamente à mutabilidade do cientista. Pois este, enquanto sujeito, é suscetível às afecções físicas e psicológicas, do mundo e das relações causais entre aquele que estuda e o objeto estudado. A segunda linha de argumentação defende que a intencionalidade da experiência tanto perceptual como

racional da investigação científica não é passível de ser reduzida ou eliminada, por isso a experiência científica é sempre dotada de alguma subjetividade. Expor a forma como a existência inegável destes aspetos mostra até onde vai a negação da teleologia natural em prol da ciência. Relativamente às definições de teleologia, Feser continua em alinhamento com terminologia de influência aristotélico-tomista. Fala em *teleologia intrínseca*, que tem a ver com as causas finais internas ao sujeito, implícitas tanto nos sistemas biológicos, evolutivos ou psicológicos; e emprega a noção de *teleologia extrínseca*, que se refere a características impostas pelo exterior e que determinam ou influenciam o “movimento” de alguma coisa numa certa direção. A terceira linha argumentativa foca-se na demonstração da estreitura das diversas visões sobre a realidade, e que se impõe pelo método e objeto de estudo de determinada ciência, principalmente quando trabalhada isoladamente. Utiliza também um argumento com origem mereológica que pretende fundamentar a ideia do reducionismo implicado nos métodos vigentes de investigação empírica: há mais a considerar sobre o todo do que a mera soma das suas partes, quer a nível da constituição, quer das propriedades e do poder causal (ex.: a água, considerando as suas propriedades e capacidades, é algo mais do que a soma e justaposição de oxigênio com hidrogênio).

Quanto à organização do livro, este está dividido em seis capítulos, todos com muitos subpontos, perfazendo-se em 515 páginas.

O primeiro capítulo, *Two philosophies of nature*, é dedicado à filosofia natural. Este capítulo faz o confronto da teoria teleológica da natureza com a mecanicista, utilizando e revendo as noções nuclea-

res da filosofia natural de Aristóteles já mencionadas. Mas Feser não restringe o seu aristotelismo ao “filósofo”, pelo contrário, expõe várias perspectivas desde o tomismo aristotélico até ao aristotelismo realista ao longo de todo o volume.

*The scientist and the scientific method* (cap. 2) tem duas funções distintas. Por um lado, tenta definir aquilo que é o método científico. Essa definição é feita através de uma discussão acerca do método “empiriométrico” [*empiriometric*], característico das ciências matemáticas como a física teórica, e de como este método é nuclear à ideia de “arco do conhecimento” [*arch of knowledge*]. Por outro lado, apresenta a tese do autor e a primeira e segunda linhas de argumentação, que são desenvolvidas e corroboradas ao longo do livro.

Segundo o autor, mostrar que a doutrina causal aristotélico-tomista está implicada intrinsecamente quer nos sujeitos da experiência quer na própria atividade científica, e mostrar as fragilidades da teoria mecanicista e as suas limitações na explicação da natureza não é suficiente para comprovar que os elementos da filosofia natural de Aristóteles têm aplicações - quer na física como na química e na biologia. O capítulo 3, *Science and Reality*, foca-se na identificação das áreas nas quais é possível aplicar estes conceitos filosóficos. Para além disso, é construída alguma argumentação contra o verificacionismo e o antirrealismo, a favor de uma interpretação realista estrutural epistémica.

Os capítulos que se seguem *Space, Time, and Motion*, *The philosophy of matter* e *Animate nature* são os capítulos nos quais se desenvolvem em pormenor as fundamentações para os argumentos acerca da representação redutora da realidade pela ciência, e onde são aplicados

detalhadamente os conceitos aristotélicos em vários aspectos das teorias propostas pelas três ciências apresentadas. Estes três capítulos focam-se na Física, na Química e na Biologia, respetivamente. Esta parte do livro em particular é um espelho quer do excelente e detalhado conhecimento que o autor tem sobre o desenvolvimento histórico e sobre os avanços e resultados das pesquisas mais significativas da ciência atual quer da sua capacidade de resumir toda essa massa informativa de forma compreensível a todos os graus de leitura.

No quarto capítulo, tenta demonstrar a ideia de que a Física tem uma visão distorcida da realidade. As teorias físicas representam a realidade enquanto alicerçada unicamente na “atualidade”, distorcendo-a. Segundo o autor, a estrutura do cosmos tem tanto de atual como de potencial. Uma vez que a física e qualquer noção de espaço tempo estão indiscutivelmente relacionados com noções sobre matéria, o capítulo quinto é uma articulação entre o hilemorfismo aristotélico e a física quântica, nomeadamente a mecânica quântica. Propõe uma redescoberta da noção de potencialidade para responder ao problema da sobreposição de Shrodinger, rejeitando a interpretação de mundos paralelos (que dificultaria tudo ainda mais); e uma proximidade entre a indeterminação subjacente ao conceito de matéria prima e as características do fenómeno quântico. Explora também as explicações físicas sobre a mudança ou transição de estados quânticos e o processo de decaimento radioativo, de maneira a defender a plausibilidade da afirmação de que a alteração aristotélica é contemplada nos modelos físicos. Com a exposição do reducionismo científico, Feser pretende defender que noções como “corpos

em movimento”, “sistemas quânticos” e “coleções de partículas” são virtuais e demasiado abstratas. Aquilo que tem uma realidade concreta é a *substância*, “o homem”, “o cão”, “a cadeira”. Por causa da virtualidade em que a realidade é estudada as leis que parecem explicar os fenómenos são generalistas, porque não se aplicam completamente à realidade particular e total das coisas.

No sexto e último capítulo aproxima a sua noção de “teleologia intrínseca” às características próprias da biologia e da evolução das espécies. Defende a ideia da causalidade imanente e transitória exibida pelos seres vivos, recorrendo à definição de vida do aristotelismo escolástico. Mostra a coincidência entre as ideias de teleologia e de funcionalidade, sem que se reduzam uma à outra. Discute o problema de uma aproximação científica ao conceito de essência; discute também as questões acerca da sua rejeição por parte das teorias da evolução e de como seria redutor considerar o genoma o equivalente legítimo à noção teórica de essência. Defende, apoiando-se em Tomás de Aquino, que o fundamento da essência está muito próximo à teleologia natural; e que essa proximidade assenta nos princípios subjacentes à teleologia extrínseca, nomeadamente a de intelecto e vontade divinos. Debruça-se ainda na questão metafísica acerca da possibilidade de uma substância de determinada categoria conseguir originar uma nova substância de uma categoria irredutivelmente diferente (transformismo).

Alguma vagueza encontrada em certos complexos argumentativos é explicada pelo volume imenso de artigos precedentes à publicação do livro e que fundamentam grande parte das postulações constituintes dos principais argumentos.



O livro é indiscutivelmente importante para a comunidade científica e para todos aqueles que procuram desenvolver pontos de contato entre as filosofias naturais de raiz aristotélica e as últimas concepções científicas do mundo. O texto de Edward Feser contém bons exemplos sobre como articular métodos de investigação tão distintos quanto enriquecedores e complementares. É também útil na medida em que faz um claro mapeamento das áreas científicas com as quais a filosofia aristotélica dialoga de forma mais franca. Permite, por isso, uma aproximação às questões mais orientada e clara para quem inicia agora investigações sobre

os temas e questões abordados, quer científicos quer filosóficos.

O objetivo do livro não é fundamentar a plausibilidade da aplicação da filosofia natural aristotélica nos princípios científicos em vigor, o objetivo é comprovar que a atividade científica atual é como é porque se sustenta nos princípios da filosofia natural aristotélica. Como tal esta tese pode auxiliar a ciência a se ver a si própria, meditando acerca do seu *modus operandi* e nas novas direções que pode tomar.

*Maria Eduarda Dias Pinto Machado*  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
<https://orcid.org/0000-0002-3613-2166>

**NORMAS BÁSICAS DA ABNT PARA CITAÇÃO (2002) /**  
**BASIC ABNT RULES FOR CITATION (2002)**

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	(βασίλευς > <i>basileús</i> )
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i> )
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i> )
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eidos</i> )
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i> )
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hédýs</i> )
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i> )
ι	→ i	(ἰδεῖν > <i>ideîn</i> )
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i> )
λ	→ l	(λαός > <i>láo</i> )
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i> )
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i> )
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i> )
ο'	→ o	(οὐμία > <i>homília</i> )
π	→ p	(πίνα > <i>pinō</i> )
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i> )
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhódon</i> )
σ / ς	→ s	(ποιήσις > <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>ōmós</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 ῶς (*bōs*) e ὅς (*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 gráfa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo n. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anánkē*; ἄγχω → *ánkhō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo y quando estiver em posição vocálica. Ex: ὕβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando o 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 → *noúis*.

### 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 [ˈ] e o circunflexo [˘] 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 i (iota) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγορᾶ → *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 (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timáis*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

<sup>1</sup> Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.